İlâhî Hitâbın Tefsiri

-1-

Prof. Dr.
Mustafa ÖZTÜRK

ANKARA OKULU

İlâhî Hitâbın Tefsiri
Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK
1
ANKARA OKULU

Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

1965'te Giresun/Keşap/Kaşaltı Köyü'nde doğdu. 1983'te Giresun İmam-Hatip-Lisesinden, 1987'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1987-1999 yılları arasında İçel/Mersin ve Giresun'da öğretmen olarak görev yaptı. 1998'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalında *Muvaffakuddîn el-Kevâşî: Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu* isimli teziyle yüksek lisansını tamamladı. 1999'da Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne araştırma görevlisi olarak atandı. 2001'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalında araştırma görevlisi olarak göreve başladı. 2002'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalında *Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği* isimli teziyle doktorasını tamamladı. 2003'te Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalına yardımcı doçent olarak atandı. 2005'te *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu: Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği* isimli çalışmasıyla doçent, 2011'de profesör oldu. 2017'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalına profesör olarak atandı. Hâlen adı geçen fakültede görev yapmaktadır.

Yüz küsur kadar makalesi ve elli civarında tebliği bulunan ÖZTÜRK'ün *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* adlı Kur'an çevirisi dışında yayımlanan kitapları şunlardır: (1) *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003; (2) *Kur'an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014; (3) *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004; (4) *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004; (5) *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005; (6) *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010; (7) *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008; (8) *Meal Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008; (9) *Tefsirde Ehl-i Sünnet&Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009; (10) *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011; (11) *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012; (12) *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Meal ve Tefsirin Serencamı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012; (13) *Osmanlı Tefsir Mirası*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012; (14) *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013; (15) *Tefsirin Halleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013; (16) *Söyleşiler, Polemikler*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014; (17) *Kur'an ve Yaratılış*, Kuramer, İstanbul 2015; (18) *Kur'an, Vahiy, Nüzûl*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016; (19) *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, Kuramer, İstanbul 2016; (20) *Kur'an Tarihi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016 (Hadiye Ünsal ile birlikte); (21) *Din Sermayesinden İktidar Devşirmek: FETÖ*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017; (22) *Kur'an Tefsirinde Anlam-Yorum Nüzul-Siret İlişkisi*, ed. Mustafa Öztürk, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017; (23) *Kur'an ve Tarihsellik Üzerine*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018.

Ankara Okulu Yayınları: 270

İlâhî Hitâbın Tefsiri Cilt 1

Dizgi ve kapak: Ankara Dizgi Evi
Baskı: OLİVİN Ofset
Cilt: Barla Cilt
Birinci baskı: Ekim 2018

Tk. N: 978-605-9281-82-9
ISBN: 978-605-9281-83-6

Ankara Okulu Yayınları
Şehit Mehmet Baydar Sokak 2/A Maltepe/ANKARA
Tel: (0312) 341 06 90 Faks: (0312) 341 06 95
web: www.ankaraokulu.com
e-mail: ankaraokulu@ankaraokulu.com

İLÂHÎ HİTÂBIN

TEFSİRİ

(I)

Mustafa ÖZTÜRK

Ankara Okulu
Ankara 2018

İÇİNDEKİLER

MUKADDİME ... 9
Tefsirde Usûl Meselesi ... 10
Kur'an'ı Anlama Meselesi ve Tefsirin Mahiyeti ... 14
Tefsir Geleneğimizin Genel Kritiği ... 33
Tefsir Çalışmasının Sorunları ... 50
Tefsir Çalışmasının Belli Başlı Kaynakları ... 53
Tefsir Çalışmasının Belli Başlı Vasıfları ... 58
Dua ve Niyaz ... 66

1/FÂTİHA SÛRESİ (69-307)
Giriş ... 69
TEFSİR-TE'VİL ... 117
1/1 ... 117
İsm/İsim (الاسمُ) ... 133
1/2 ... 137
Hamd (الْحَمْدُ) ... 154
Allah (الله) ... 159
Rab (الرب) ... 169
Âlem/Âlemîn (العالم/العالمين) ... 175
1/3 ... 180
Rahmân (الرحمن) ve Rahîm (الرحيم) ... 190
1/4 ... 199
Mâlik (الْمَالِكُ) ... 210
Yevm (الْيَوْمُ) ... 216
Din (الدِّينُ) ... 224
1/5 ... 237
İbadet (العبادة) ... 245
İstiâne (الِاسْتِعَانَةُ) ... 254
1/6 ... 258
Hidayet (الْهِدَايَةُ) ... 264
Sırât (الصِّراطُ) ve Sırât-ı Müstakîm (الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ) ... 270
1/7 ... 275
Ni'met ve İn'âm (النعمة والإنعام) ... 286
Gazab (الْغَضَبُ) ... 293
Dalâl/Dalâlet (الضَّلَالَةُ/الضَّلَالُ) ... 299

2/BAKARA SÛRESİ (309-575)

Giriş 309
TEFSİR-TE'VİL 329
2/1 332
Hurûf-ı Mukatta'a Meselesi ve Muhtemel İşlevi 334
2/2 345
Kur'an'da "el-Kitâb" Lafzının Genel Anlam Çerçevesi 348
Rayb/Reyb (الرَّيْبُ) Lafzı ve Anlam Alanı 355
"Zâlike'l-Kitâbü Lâ Raybe Fîh"
İfadesinin Mantıkî Tutarlılığı 361
Müttâkî(ler) Tanımlaması 367
Kur'an'ın Sadece Müttâkîlere Hidayet Oluşu 378
2/3 382
Ğayb/Gayb Lafzının Mana ve Medlûlü 383
Ğayba İman ve Ğayb Hâlinde İman 386
"İman"ın Mahiyeti ve Geleneksel İman Tanımının Kritiği 388
Sâlât (الصَّلَاة), İkâme (الْإِقَامَة) ve İkâme-i Salât (إِقَامَةُ الصَّلَاةِ) 397
İnfâk (الْإِنْفَاق) 407
Rızk/Rızık (الرِزْقُ) 415
2/4 420
Nüzûl (النُّزُول), İnzâl (الْإِنْزَال) ve
Kur'an Vahyinin Nüzûl Keyfiyeti 421
Âhiret (الآخِرَةُ), Îkân (الْإِيقَانُ) ve Yâkîn (الْيَقِينُ) 430
2/5 436
Felâh (الفَلاَح) ve Müflih (المفلح) 437
2/6-7 441
Küfr (الكُفْر) ve Kâfir (الْكَافِر) 446
İnzâr (الإنذار) 449
Sevâ' (السَّواء) 451
Hatm (الْخَتْم) 455
Kalb (القَلْبُ) 456
Sem' (السَّمْعُ) 460
Basar (البَصَرُ) ve Ebsâr (الأَبْصَارُ) 461
Ğışâve (الغِشَاوةُ) 464
Azâb (العَذَابُ) 465
Kalplerin ve Kulakların Mühürlenmesi Meselesi 472
2/8 484
Nâs (النَّاس) 485
Kavl (الْقَوْلُ) 489
Nifâk ve Münafıklık Meselesi 491

2/9 ... 497
Had’ (الخَدْع), Hidâ’ (الخِداعُ) ve Muhâdea (المُخَادَعَة) ... 498
Nefs (النَّفس) ... 501
Şuûr (الشُّعُورُ) ... 506
2/10 ... 508
Maraz (الْمَرَض) ve Marazî Kalp ... 508
Elîm Azâb (عَذَابٌ أَلِيمٌ) ve Sebebi ... 511
Kizb/Kezib (الكذب) ... 513
2/11 ... 516
Fesâd ve İfsâdın Mahalli: Arz (الأرض) ... 517
Fesâd (الفَسَادُ) ve Fesatçılık ... 519
Salâh (الصَّلاح) ... 522
2/12 ... 525
2/13 ... 528
Sefeh (السَّفَهُ) ve Sefih (السَّفِيهُ) ... 529
2/14 ... 534
Şeytanlarıyla Baş Başa Kalmak ... 535
Şeyâtîn (الشياطين) ... 536
İstihzâ (الاسْتِهْزَاءُ) ... 539
2/15 ... 540
2/16 ... 544
Münafıkların Ticareti ... 546
2/17 ... 548
Mesel (المَثَلُ) ... 549
Ateş Temsili ... 553
Nâr (النارُ) ... 556
Zulumât (الظلمات) ... 559
2/18 ... 560
2/19 ... 562
Şimşek Temsili ... 563
2/20 ... 568
Şey’ (الشيء) ve Küllü Şey’ (كُلُّ شَيْءٍ) ... 572
Kadîr (الْقَدِيرُ) ... 575

KAYNAKÇA ... 577
Mukaddime ... 577
Fâtiha Sûresi ... 580
Bakara Sûresi ... 595

DİZİN ... 607

MUKADDİME

(TEFSİRE GİRİŞ)

Rahmân, Rahîm Allah'ın adıyla...

Bütün varlık âleminin sahibi Allah Teâlâ'ya sonsuz şükrediyorum. Allah'ın rasûlü Muhammed Mustafa'ya (s.a.v.) minnet ve şükranla salât ve selâm ediyorum. Rabbim, bütün mevcûdâtı yaratan Rabbim! Dünyada da ahirette de "Sen"sin benim yâr ve yardımcım. Benim canımı sana teslim olmuş bir kul olarak al, beni salih kullarına ilhak eyle... Rabbimiz! Bizi hidayete eriştirdikten sonra kalplerimizi hidayetten saptırma. Bize rahmet ve merhamet lütfeyle. Sınırsız lütuf ve ihsan sahibi şüphesiz "Sen"sin... Rabbimiz! Hesap gününde beni, ana-babamı ve tüm mü'minleri af ve mağfiret eyle...

Kur'an-ı Kerîm'in tefsir ve te'viline dair bu çalışmama başlarken Endülüslü müfessir Ebû Abdillah el-Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân* adlı tefsirinin mukaddimesindeki şu niyazı paylaşmak istiyorum: "Allah Teâlâ kendi hitabına/kelâmına bihakkın ihtimam gösterip bu ilâhî hitabı/kelamı hakkıyla tefekkür eden, onun hak ve hakikatine tam manasıyla sadakat gösterip gereklerini yerine getiren ve ondan başka bir rehber arayışına girmeyen kimselerden kılsın bizi..."[1]

Mu'tezilî müfessir Cârullah ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144), "Rabbim bizi kelamının derinlikli manalarına muttali olmaya, ince manalarını (doğru düzgün şekilde) açıklamaya ve kelamındaki emirlere uygun şekilde yaşamaya muvaffak kılsın!"[2] duasıyla Cenâb-ı Hak'tan muvaffakiyet niyaz ediyorum. Bu çalışmamın İslam ilim geleneğine mütevazı bir katkı olarak bâki kalan bu kubbede hoş bir sada bırakmasını ve hayırlara vesile olmasını diliyorum. Yine bu çabam ve çalışmamın Allah katında amel defterimin açık kalmasına vesile olacak faydalı ilim sayılmasını ve günahlarımın affına vesile olmasını ümit ediyorum. Kurtubî'nin şu anki hissiyatıma tercüman olan ifadesiyle, "Ben bu eseri

1 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 6.
2 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 150.

kendim için bir öğüt, fani dünyadan göçüp gideceğim zaman için bir azık, bu dünyadan göçüp gittikten sonrası için de sâlih bir amel olsun diye yazıyorum." (عَمِلْتُهُ تَذْكِرَةً لِنَفْسِي، وَذَخِيرَةً لِيَوْمِ رَمْسِي، وَعَمَلًا صَالِحًا بَعْدَ مَوْتِي)[3]

Tefsirde Usûl Meselesi

Bu mukaddime Kur'an'ı açıklama ve yorumlamaya dair temel ilkeler ve prensipleri konu edinmemekte, dolayısıyla müstakil bir "Tefsir Usûlü" olma iddiası içermemektedir. Usûl (metodoloji) meselesi ancak "tefsir"in konusu, alanı, işlevi ve İslâmî ilimler hiyerarşisi içinde muayyen ve müstakil bir ilim dalı olup olmadığı gibi konularla ilgili tartışmalar az çok tatminkâr bir sonuca bağlandıktan sonra ele alınıp değerlendirilebilir. Dolayısıyla bu mukaddime öncelikle "tefsir"in mahiyetine ve işlevine dair genel bakış açımızı ortaya koymaya, ardından belli başlı özellikleriyle çalışmamızı tanıtmaya münhasır bir muhtevaya sahiptir.

Allah bize ömür verir ve bu çalışmayı tamamlamayı nasip ederse, tefsir usûlüne dair müstakil bir eser neşretmemiz vecibe hâline gelebilir. Usûl çalışmasını istikbaldeki müphem bir zamana ertelememizin sebebi, uzun soluklu tefsir çalışması sırasında Ulûmu'l-Kur'an ve Usûl-i fıkıh literatüründe küllî kaide olarak zikredilen birçok meselenin tabir caizse test edileceği ve buna bağlı olarak zihnimizdeki usûl taslağının daha belirgin bir çerçeve kazanıp en azından belli ölçüde netleşeceği düşüncesidir.

Şayet tefsir alanında müstakil ve mükemmel bir usûl hâl-i hazırda mevcut olsaydı, Kur'an bu usûl dairesinde açıklanıp yorumlanabilirdi. Fakat böyle bir usûlün hâlen mevcut olmaması bir yana, geçmişten günümüze hemen her müfessirin özellikle kendi kelâmî/itikâdî mezhebini "aslu'l-usûl" olarak telakki etmesi dikkate alındığında, usûl babında ortaya konulan her bir ilkesel teklifin belli bir mezhebî anlayışa dayandığı anlaşılır. Özellikle muhkem-müteşabih ve te'vil meselesinde olduğu gibi, Ehl-i hadis ve Selefiyye'nin usulü farklı, Ehl-i Sünnet'in (Mâtüridîyye ve Eş'âriyye) usulü farklı, Mu'tezile'nin usûlü farklıdır. Dolayısıyla geleneksel anlamda tefsir usûlü söz konusu olduğunda, burada tüm mezhepler

3 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 8.

ve ekoller için müşterek bir usûlden ziyade, fıkhî alanda Ehl-i hadis ve Ehl-i re'y, kelâmî-itikâdî alanda Ehl-i Sünnet, Mu'tezile ve Şia (Ahbârî ve Usûlî Şia) gibi birbirlerinden çok farklı mezhep ve fırka usûllerinin mevcudiyetinden bahsetmek kaçınılmazdır.

Ulûmu'l-Kur'ân alanında Ebû Abdillah ez-Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burhân*, Celâlüddîn es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân*, Cemâlüddîn İbn Akîle'nin (ö. 1150/1737) *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*'ı gibi hem konu çeşitliliği hem muhteva sistematiği açısından olgun denebilecek eserlerin Kur'an tefsirine dair yetkin ve yeterli bir usûl içermediğini söylemek gerekir. Evet, bu eserler çok çeşitli ve zengin bilgi içeriğine sahiptir; fakat söz konusu bilgilerin büyük bir kısmı Kur'an'la doğrudan ve dolaylı irtibatı bulunan konulara dair tarifler ve malumat tasniflerinden ibarettir. Bununla birlikte Esbâb-ı Nüzûl, Mekkî-Medenî, Muhkem-Müteşabih, Nâsih-Mensûh, Müşkilü'l-Kur'ân gibi başlıklar altında usulle ilişkilendirilebilecek bilgi, görüş ve değerlendirmelerin mevcudiyetini de kabul etmek gerekir. Ancak bütün bu konularla ilgili bilgiler ve görüşlerin başta kelam ilmi olmak üzere hadis ve fıkıh usûlündeki kaideler ve kurallardan bağımsız olmadığı da bir gerçektir. İşte bu durum tefsir sahasında müstakil bir üsûlün mevcut olup olmadığı veya diğer İslâmî ilimlerden bağımsız bir tefsir usûlünün imkân dâhilinde bulunup bulunmadığı meselesini gündeme getirmektedir.

Bu noktada İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) *Mukaddimetü't-Tefsîr* ve Necmüddîn et-Tûfî'nin (ö. 716/1316) *el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr* adlı eserleri/risaleleri daha önce zikri geçen Ulûmu'l-Kur'ân kitaplarına nispetle küçük hacimli olmalarına rağmen usûl yönünden oldukça önemli ve değerli bilgiler içerir. Bununla birlikte tefsir sahasında yetkin bir usûl eserinin mevcudiyetinden söz etmenin pek mümkün olmadığını bir kez daha belirtmemiz gerekir. Kuşkusuz bu bizim kanaatimizdir; dolayısıyla bu kanaate pekâlâ itiraz edilebilir. Ancak "tefsir" ilminin gerçekten müstakil bir ilim olup olmadığı ve buna bağlı olarak kendine mahsus bir usûlünün bulunup bulunmadığı gibi meselelerin bugünkü tarihten asırlar önce Molla Fenârî (ö. 834/1431) ve Kâfiyeci (ö. 879/1474) gibi Osmanlı âlimlerince de gündeme getirildiğini ve bu meseleler hakkında birçok şey yazılıp çizildiğini burada hatırlatmak gerekir.

Kur'an vahyinin kendi nüzul ortamında ifade ettiği ilk ve özgün anlamın tespiti, öncelikle tarihî bilgilere başvurmayı gerektirir. Bu bilgiler İslâmî kaynaklarda rivayet vasıtasıyla nakledilir. Bilhassa Esbâb-ı Nüzûl, Mekkî-Medenî ve Nâsih-Mensûh gibi konularla ilgili rivayetler özgün anlamın tespitinde değerli bilgiler içerir. Fakat bahsi geçen konular çerçevesinde nakledilen rivayetler hem yetersiz hem de birçok yönüyle problemlidir. Daha açıkçası, Esbâb-ı Nüzûl kapsamında nakledilen rivayetler ve haberlerin hatırı sayılır bir kısmı birbirleriyle çelişmektedir. Aynı durum Mekkî-Medenî konusuyla ilgili rivayetler ve haberler için de geçerlidir.

Herhangi bir ayet veya sûrenin nüzul tarihi veya nüzulüne sebep teşkil eden hadise hakkında çelişkili rivayetler söz konusu olduğunda, bu rivayetler arasında tercih yapılır ve sonuçta içlerinden biri seçilirken diğerleri elenir. Bu elemede ilgili ayet veya sûrenin metin ve muhtevasından bağımsız olarak harici tercih ölçütleri kullanılır. Şayet aynı ayet ve sûre ilgili farklı rivayetlerin söz konusu ölçütler uyarınca senet/sübut yönünden sağlam/mevsuk olduğuna hükmedilirse, bunların ilgili ayet ve sûredeki içerikle uygunlukları test edilmeksizin hepsi birden muteber kabul edilir ve sonuçta kaçınılmaz olarak bir dizi rivayeti birbiriyle uzlaştırma cihetine gidilir.

Diğer taraftan, gelenekte birbiriyle çelişen rivayetleri telif (uzlaştırma) konusunda tamamen varsayıma dayalı teoriler üretilir. Bunlardan biri "tekerrürü'n-nüzûl" diye formüle edilir. Fâtiha sûresi ve Rûh ayeti (İsrâ 17/85) gibi örnekler çerçevesinde formüle edilen bu teori aynı ayet veya sûrenin farklı sebepler üzerine birkaç kez nazil olduğu varsayımını belirtir. Bir diğer teori "teaddüdü'n-nüzûl" diye ifade edilir. Genellikle Âl-i İmrân 3/195, Nisâ 4/32 ve Ahzâb 33/35. ayetlerle örneklendirilen bu teori aynı sebep üzerine birden fazla ayetin nazil olduğu varsayımını ifade eder. Bir diğer varsayımsal teoriye göre ise dinî alanda herhangi bir uygulama başlar ve bu uygulamayla ilgili ayet daha sonraki bir zamanda nazil olur yahut herhangi bir ayet nazil olur ve fakat ayetin içerdiği hükmün tatbiki sonraki bir zamana tehir olunur. Mesela, namaz Mekke'de farz kılındığı ve abdest ile namazın birbirinden ayrı düşünülmesi pek mümkün olmadığı hâlde abdestle ilgili

Mâide 5/6. ayet, 2 Şâban 5 (27 Aralık 626) tarihinde başlayıp Ramazan 5 (24 Ocak 627) tarihinde sona eren Müstalik/Müreysî' gazvesinden dönüşte Hz. Âişe'nin yaşadığı bir hadiseyle ilgili meşhur rivayetten dolayı Medenî sayılır. Oysa bu ayetteki hükmün Mekke döneminde de mevcut olan ve uygulanan abdestin Kur'an ayetiyle (tilavet) tescillenip resmileştirilen bir şer'î hüküm kapsamında değerlendirilmesi[4] de pekâlâ mümkündür.

Öte yandan, nesh konusunda üretilen "metni mensûh hükmü baki, hükmü mensûh metni baki" gibi tasnifler de büyük ölçüde kurgusaldır. Mensûh ayet ve hükmün ilelebet geçersiz sayılması da nas-olgu ilişkisini koparan ciddi bir yaklaşım hatasının sonucudur. Kur'an metninde bugünkü sosyal gerçekliğe doğrudan hitap etmeyen pasajlar bulunduğu kuşkusuzdur. Fakat Kur'an'ın kendi nüzul dönemindeki sosyal ve olgusal gerçeklikle ilişkisini canlı tutmak suretiyle onu anlama imkânımızı sürekli kılabildiğimiz ölçüde bu ilk diyalogdan hareketle nassı yeniden yorumlamak ve onu bir şekilde bugünkü olguyla ilişkilendirmek de mümkündür.

Sonuç olarak, günümüzde Kur'an tefsiriyle ilgili bir usûl projesinden söz etmek gerekirse, bu projenin herhangi bir fıkhî ve kelâmî mezhebin temel kabullerine indirgenmeyip İslam düşünce tarihinde varlık göstermiş birçok farklı mezhep ve ekole ait zengin birikimden, hatta Batı'daki yorumbilimsel (hermenötik) gelenekten yararlanılması ve sonuçta klasik dönemlerdeki inhisarcı yaklaşımların aksine kapsayıcı bir muhteva oluşturulması lazımdır. Şayet ömür vefa ederse, usûl konusunda telifini planladığımız çalışma oldukça geniş bir perspektifi yansıtacaktır. İhtimal ki Kur'an'ın baştan sona ayet ayet açıklanıp yorumlanması tefsir alanındaki bu projenin şemasını belirleme imkânı sağlayacaktır. Bununla birlikte söz konusu usûl çalışması da kuşkusuz tenkide açık ve tekemmüle muhtaç olacaktır; fakat en azından Kur'an'ı açıklama ve yorumlama konusunda temel hareket noktalarımıza, genel yaklaşımlarımıza, belli başlı esaslarımıza ve yorum enstrümanlarımıza dair somut bir belge oluşturacaktır.

4 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, II. 160; Kurtubî, *el-Câmi'*, VII. 322.

Kur'an'ı Anlama Meselesi ve Tefsirin Mahiyeti

Modern zamanlarda Kur'an genellikle ilmî-fikrî düzeyde anlama ve açıklama faaliyetine konu olan bir metin olarak tasavvur/telakki edilir. Daha ziyade müslüman entelektüel çevrelerde gözlemlenen bu tasavvur/telakki Kur'an'ın modern çağda doğru düzgün biçimde anlaşılmadığı fikrini içerir. Buna göre Kur'an'ın yeniden ve doğru şekilde anlaşılması gerekir. Fakat burada söz konusu olan "anlama" meselesinin neye atıfta bulunduğu oldukça belirsizdir. Şayet anlamaktan maksat, Kur'an'da ne söylendiğini anlamaksa, bu takdirde kaçınılmaz olarak nüzul dönemine, yani Hz. Peygamber ve kurucu ümmetin tarihî tecrübesine yönelmek ve o dönemde neler olup bittiğini mümkün mertebe netleştirmek gerekir. Çünkü Kur'an'ın miladi 610-623 yılları arasında Hz. Peygamber'in yaşadığı sosyolojik çevre içerisinde nazil olduğu tartışmasız bir gerçektir.

Kur'an hitabı ile ilk hitap çevresindeki muhatap kitle arasındaki ilişki son derece canlı, dinamik, diyalojik ve diyalektik bir ilişki olarak gerçekleşmiştir. Bunun Kur'an metnindeki en müşahhas örneği, "yes'elûneke" "يسئلونك" (Sana soruyorlar) lafzıyla başlayan ayetlerdir. Kimi zaman sahâbîler, kimi zaman Kureyşli müşrikler, kimi zaman Yahudiler Hz. Peygamber'e birtakım sorular sormuş, bu soruların her biri hakkında müstakil ayetler inmiştir. Mesela, Hz. Peygamber'e hilaller, haram aylar, yetimler, içki ve kumar gibi meseleler hakkında sorular sorulmuş ve bu soruların her biri hakkında ayet inmiştir.[5] Yine Hz. Peygamber'e farklı maksatlarla kıyamet, rûh, Zülkarneyn hakkında sorular sorulmuş ve bu sorular için de birçok ayet inmiştir.[6] Bütün bunların dışında, bazı sahâbîlerin gereksiz sorular sormaları üzerine, "Ey iman edenler! Size izahı yapıldığı takdirde, müteessir olmanıza yol açacak konular hakkında soru sormayın" mealindeki ifadeyle başlayan Mâide 5/101. ayet inmiştir.

Bu ayetlerin açıkça belgelediği üzere Kur'an kendi nüzul ortamında olup bitenler hakkında konuşmuş ve ilk muhatap kitle tarafından da anlaşılmıştır. Fakat burada söz konusu olan anlama, özne-nesne

5 Bakara 2/189, 217, 219, 220.
6 A'râf 7/187, İsrâ 17/85, Kehf 20/83.

ayrımına/ayrışmasına dayanan, başka bir ifadeyle, yazılı bir metnin dil, anlam ve yorumbilim açısından incelenmesiyle yazarın niyet ve maksadının keşfedilmesini amaçlayan faaliyetten çok farklıdır. Aslında Kur'an'ın ilk muhatap kitle açısından anlaşılması büyük ölçüde Hz. Peygamber'in tebliğ ve temsil pratiğinin anlaşılmasıdır. Çünkü Kur'an'ın ilk defa şifâhî bir hitap olarak Hz. Peygamber'in dilinden sadır olduğu malumdur. Bu durum ilk hitap çevresinde Kur'an'ın Hz. Peygamber ve onun rehberliğinden bağımsız olarak algılanmadığını söylememize imkân tanır. İlk müslüman nesil olarak sahabenin Kur'an'ı Hz. Peygamber'in rehberliğine (Sünnet) bakarak anladığı kuşkusuzdur.

Pek çok ayette Allah'a ve Rasûl'e itaatin emredilmesi oldukça manidardır. Bu ayetler Hz. Peygamber'in otoritesini vurgulamanın yanında, ilâhî hitaptaki muradın anlaşılıp hayata taşınmasının da ancak nebevî rehberlikle mümkün olduğuna atıfta bulunur. Nebevî rehberlik, "Sünnet" kavramında ifadesini bulur. İslâmî kaynaklarda hadis ve haber olarak nakledilen binlerce rivayetten ne kadarının Sünnet olduğu veya bunca hadisin gerçekten Hz. Peygamber'e ait olup olmadığı gibi tartışmalı meseleler burada anlatmaya çalıştığımız mesele açısından bahs-i diğer kapsamındadır.

Sahabe nesli Kur'an'daki aslî mana ve maksatları Hz. Peygamber'in rehberliğine tabi olmak suretiyle anlamış, dinî pratiği bu rehberlik üzerinden hayata taşımıştır. Ancak vahyin sona ermesi, ardından Hz. Peygamber'in vefat etmesi ve ilk halifeler zamanında Kur'an vahyinin mushaf hâline getirilmesi hem Kur'an tasavvurunda hem de Kur'an'ın anlaşılması konusunda ciddi bir farklılaşmaya yol açmıştır. Bu farklılaşmanın vuku bulduğu çağ, tâbiîn çağıdır. Tâbiîn neslinin Kur'an tasavvuru, iki kapak arasına dercedilmiş yazılı metin tasavvurudur. Kur'an'ın anlaşılması da doğal olarak yazılı metnin anlaşılmasıdır. Tâbiîn nesli gerek Kur'an'ın nazil olduğu döneme yakınlık gerekse vahyin nüzulüne refakat ve şehadet eden sahabeye mülaki olmaklık hasebiyle ilk ve aslî manayı tespit meselesine odaklanmış ve bu tespitin de ancak Sünnet'le mümkün olduğuna inanmıştır.

Fakih tâbî Ebû Abdillah Mekhûl'ün (ö. 112/730) "الْقُرْآنُ أَحْوَجُ إِلَى السُّنَّةِ مِنَ السُّنَّةِ إِلَى الْقُرْآنِ" (Kur'an'ın Sünnet'e ihtiyacı Sünnet'in Kur'an'a ihtiya-

cından daha fazladır) sözü ile muhaddis tâbî Ebû Nasr Yahyâ b. Ebî Kesîr'in (ö. 129/747) "السُّنَّةُ قَاضِيَةٌ عَلَى الْكِتَابِ وَلَيْسَ الْكِتَابُ بِقَاضٍ عَلَى السُّنَّةِ" (Sünnet Kur'an üzerinde belirleyicidir; oysa Kur'an Sünnet üzerinde belirleyici değildir) şeklindeki sözü[7] haddi aşan bir Ehl-i hadis sloganı olmaktan öte, Kur'an metnindeki aslî mana-maksadın ve aynı zamanda Kur'an'daki birçok şer'î-amelî ahkâmın ancak Sünnet yoluyla anlaşılıp doğru şekilde uygulanabileceği gerçeğini vurgular.[8] Mekhûl ve Yahyâ b. Ebî Kesîr'in ilk bakışta çok iddialı görünen sözlerinin tâbiîn döneminde dile getirildiğini gözden kaçırmamak lazımdır. Kur'an bu dönemde yazılı bir metin olarak artık suskundur; dolayısıyla konuşmadığı konularda onu konuşturmak, yorum yoluyla çarpıtmak pekâlâ mümkündür. İşte bu yüzden, Sünnet Kur'an'ın doğru anlaşılması ve hayata taşınması noktasında kaçınılmaz olarak ön plana çıkmıştır.

Bu bağlamda Musa Cârullah'ın (ö. 1949) Kur'an-Sünnet ilişkisiyle ilgili görüşleri mutlaka aktarılmalıdır. Cârullah'a göre İslam'da bilgi ve amel kaynağı olarak Sünnet Kur'an'a takaddüm eder. Hâliyle, şer'î deliller hiyerarşisinde de Sünnet'in Kur'an'dan önce gelmesi gerekir. Çünkü İslam'da her hüküm ilkin Sünnet'le tespit edilmiş, Kur'an vahyi daha sonra Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini teyit edip sabitleştirmiştir. Başka bir ifadeyle, dinin temel esasları ve kuralları önce Sünnet'le belirlenmiş, daha sonra Kur'an vahyi bu esaslar ve kuralları teyit/tespit etmek üzere nazil olmuştur. Örnek vermek gerekirse, namazın tüm rükünleri, şartları ve vakitleri önce Sünnet'le açıklanmış, müteakiben bunlar Kur'an ayetleri ile teyit ve tespit olunmuştur. Mesela, abdest namazın en önemli şartı iken bu konuyla ilgili ayet (Mâide 5/6) hicretin altıncı senesinde nazil olmuştur. Hz. Peygamber, "Hac arefedir" (الْحَجُّ عَرَفَةُ)[9] sözüyle Arafat'ta vakfeyi haccın en önemli rüknü olarak tayin etmiş ve fakat bu husus Kur'an'da sadece haccın farz olmayan bir rüknünden bahisle zikredilmiştir. Öte yandan, İslam'da oruç ilkin Sünnet'le ortaya konulmuş, konuyla ilgili ayetler ise Sünnet'e dayalı oruç ibadetini teyiden nazil olmuştur.[10]

7 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 14; İbn Abdilber, *Câmiu Beyâni'l-İlm*, II. 1194.
8 İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelefi'l-Hadîs*, s. 287; Suyûtî, *Miftâhu'l-Cenne*, s. 43-44.
9 Ebû Dâvûd, "Menâsik" 69.
10 Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, s. 7-9.

Kur'an'ı somut bir kitap olarak algılayan çağdaş nesiller açısından "Kur'an'ı anlamak", Kur'an metninde mündemiç bulunan manaların bazı teknikler ve yöntemlere başvurmak suretiyle metinden üretilmesi demek olduğu için, anlayan özne ile anlaşılan nesne ayrışması zemininde bir anlam taşımaktadır. Başka bir deyişle, Kur'an'ı anlamaktan söz edildiğinde, hariçte bizden bağımsız varlığı bulunan bir metnin anlaşılması kastedildiğinden, Kur'an bir anlama nesnesi olarak konumlandırılmış olmaktadır. İlk neslin Kur'an'la ilişkisini otantiklik ölçütü sayacak olursak, Kur'an'ı anlama nesnesine indirgeyen bir anlama çerçevesini türedi bir çerçeve olarak, çağdaş algıdaki "Kur'an'ın anlaşılması" sorununu türedi bir sorun olarak ve nihayet Kur'an'ı anlamak için başvurulan yöntemleri, hatta bizzat bir yönteme başvurmayı "bidat" olarak nitelendirebiliriz. Ancak bu durumu bidat olarak nitelememizi gerektiren nedenler, aynı zamanda Kur'an'la bu tür bir ilişki içinde olmamızı da kendi tarihselliğimizin dayattığı varoluşsal bir kaçınılmazlık olarak görmemizi gerektirir. Bizler de her nesil gibi kendi çağımızın çocuklarıyız ve Kur'an'la ancak kendi varoluşsal koşullarımızın ve aynı zamanda verili Kur'an algılarımızın eşiğinde ilişki kurabiliriz.[11]

Kur'an çoğu kez Hz. Peygamber ve ilk müslüman neslin yaşadıkları tecrübeler hakkında konuşur. Bu yüzden, Hz. Peygamber ve sahabe için Kur'an kendi hayatlarını yaşamak kadar içşelleştirilmiş ve kendiliğinden anlaşılır hâle gelmiş bir söz/kelamdır. Bizim için ise Kur'an Hz. Peygamber ve sahabenin yaşadıkları tecrübelerle ilgili yazılı anlatımlardır. İnsan kendi tecrübesini yaşar; fakat başka insanların yaşadıklarını ancak anlar veya anlamaya çalışır. Sözden/kelamdan yazıya geçildiğinde bir kopuş olur. Yani metindeki anlam, o metnin söz/kelam olarak atıfta bulunduğu olaydan kopar.

Hz. Peygamber'in Arapça bir kelam ve hitap olarak belli bir tarihte belli bir topluma tebliğ ettiği vahyin Arapça Kur'an olması, tefsirde Arap dilinin çok esaslı bir unsur olduğunu, dolayısıyla anlama ve açıklama faaliyetinin ilk ve en önemli adımının dilden başladığını gösterir. Dilin en temel işlevlerinden biri bildirim, bir diğer temel işlevi ileti-

11 Özsoy, "Çağdaş Bir Sorun Olarak 'Kur'an'ın Anlaşılması' Sorunu", s. 46.

şimdir. Fakat dilin bildirim ve iletişim aracı olmaktan çok daha fazla anlam ifade ettiği de bir gerçektir. Her şeyden önce insan dil ile düşünür ya da düşünce kendi varlığını dille, dilde gösterir.

Bu noktada tefsir hem Kur'an metnini dil ve tarih temelinde açıklama faaliyetlerini hem de bu faaliyetler çerçevesinde üretilen eserleri ifade eden geniş çerçeveli bir terim/kavram olarak karşımıza çıkar. Arapçada "açığa çıkarmak, açıklamak" anlamındaki "fesr" (ف س ر) kökünden türeyen "tefsir" kelimesindeki asıl mana, hekimin hastalığı teşhis maksadıyla incelediği az miktardaki idrar anlamına gelen "et-tefsire" sözcüğüne dayanır.[12] Bazı dilciler "tefsir" kelimesinin kalb (lafızdaki harflerin yerini değiştirmek suretiyle yeni bir kelime türetmek) yoluyla "sefr" (açmak) kökünden türediğini savunur. Sefr kadının yüzündeki örtüyü açması, sabah aydınlığının ortaya çıkması gibi bir şeyin üzerindeki perdenin kalkması ve açıklığa kavuşması anlamında kullanılır. Bir telakkiye göre "fsr" ve "sfr" kökleri hem lafız hem mana itibariyle birbirine oldukça yakındır; ancak "fsr" kökü soyut manayı açıklamak, "sfr" kökü ise somut nesneleri açığa çıkarmak anlamı taşır.[13]

Istılâhî çerçevede tefsir farklı tanımlara konu olan bir terimdir. Ulûmü'l-Kur'an kitaplarındaki çeşitli tanımlarda tefsirin kapsamına sarf, nahiv ve belâgat gibi dil bilimleri, esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh, muhkem-müteşabih gibi Kur'an ilimleri, hadis ve tarih gibi rivayet ilimleri ve fıkıh usulü gibi yöntem bilimleri dâhil edilmiştir. Bununla birlikte birçok farklı tanımda tefsirin daha ziyade dil ve tarih temelli bir ilim olduğuna dikkat çekilmiş, böylece kelam ve fıkıh gibi normatif ilim dallarının Kur'an metninden kendi alanlarıyla ilgili hüküm çıkarma faaliyetlerinin tefsirden başka bir kategoride değerlendirilmesi gerektiğine işaret edilmek istenmiştir.

Bu husus önemlidir. Çünkü Kur'an vahyi Hz. Peygamber'in yaşadığı tarihî tecrübe içerisinde nazil olmuş ve o gün itibariyle ilk muhatapların idrak ufkunda anlamlı bir karşılık bulmuştur. Böylece Kur'an'ın ilk ve aslî manası ortaya çıkmış ve bu mana Hz. Peygamber ve sahabe

12 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 380.
13 Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 147-148.

tarafından hayat pratiğine aktarılmıştır. İşte bu anlam temel kurucu anlamdır. Bu aynı zamanda koordinatları seyyar değil, sabit anlamdır. Kur'an vahyinin nüzul süreci sona erip Hz. Peygamber ve sahabe nesli tarih sahnesinden çekildikten sonraki zamanlarda müslümanlar kesintisiz olarak Kur'an metnini yorumlamış ve içinde bulundukları çağın sorunları ve ihtiyaçları nispetinde ayetlerden re'y/ictihad yoluyla sayısız hükümler çıkarmışlardır. Böylece Kur'an katmanlı anlamlara sahip bir metin hüviyeti kazanmıştır. Ancak Kur'an'ın kendi nüzul ortamında ifade ettiği ilk ve aslî mana ile tarihî süreçte Kur'an metninden re'y ve ictihad yoluyla üretilen anlamların eşdeğer olmadıkları kuşkusuzdur. Bu yüzden, bazı âlimler bu iki anlam kategorisinin farklılığını belirtmek maksadıyla kategorik bir ayrıma başvurmuşlardır. Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki ilk ve aslî mananın tespit ve tayini söz konusu olduğunda bu faaliyetin "tefsir" diye adlandırılması gerektiği birçok âlim tarafından özellikle vurgulanmış, fıkıh ve kelam gibi ilmî disiplinler çerçevesinde Kur'an'ın yorumlanmasına yönelik faaliyetler ise "te'vil" diye adlandırılmıştır.

Erken dönemlerde Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ Sa'leb (ö. 291/904) gibi bazı âlimler "tefsir" ile "te'vil" arasında ayrım gözetmemiş olmakla birlikte Ebü'l-Kâsım en-Nîsâbûrî (ö. 245/860), "Günümüzde tefsir ile te'vil arasındaki farktan bihaber müfessirler türedi. Bunlara 'Tefsir ile te'vil arasındaki fark nedir?" diye soracak olsanız, kesinlikle afallayıp kalırlar" demiştir. Bu görüşle aynı paralelde bazı âlimler "tefsir rivayetle, te'vil dirayetle alakalıdır", "tefsir sırf sema (işitme) kaynaklıdır, te'vil ise nasslardan hüküm çıkarmakla (istinbat) alakalıdır" gibi ayrımlardan söz etmişlerdir.[14]

Konuyla ilgili en meşhur ayrım İmam el-Mâtüridî (ö. 333/944) tarafından nakledilmiştir. Buna göre tefsir, genel olarak algılandığı gibi Kur'an'ın yorumu değil, Kur'an'da ne söylendiğinin beyanıdır. Bu nedenle de vahye tanık olan ilk muhataplar, yani sahabe nesli dışında hiç kimse tefsire mezun değildir. Tefsir Kur'an vahyinin insanlığa ne getirdiği sorusunun cevabını, yani özgün anlamı arar. Özgün anlamın

14 Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 146-152; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 1189-1191.

nüzul döneminde ifade ettiği mesajı sonraki dönemlerde ve farklılaşan bağlamlarda yeniden yorumlama faaliyetleri ise Mâtüridî'nin naklettiği ayrıma göre te'vil kategorisine girer. Tefsir Kur'an'ın nazil olduğu zaman ve zemindeki özgün anlamla ilgili olduğundan, farklı ihtimallere açık değildir. Sahabenin tanıklığına dayalı tefsir bilgisi, "Allah bu ayette şunu kastetti" şeklinde kesin ve kategoriktir.[15]

Tefsirle ilgili bu bilginin tarihî süreçteki macerası ve ilk dönemden sonraki dönemlere intikal sürecinde herhangi bir yol kazasına uğrayıp uğramadığı, hadis ve isnat ölçütleri çerçevesinde ele alınıp tartışılması gereken teknik bir meseledir ve dolayısıyla burada anlatmaya çalıştığımız husus açısından bahs-i diğerdir. Mâtüridî'nin zikrettiği ayrıma göre müslüman ulemanın tarihsel süreçte şu veya bu saikle Kur'an metnine yönelip re'y ve ictihad yoluyla bu metinden birtakım hükümler üretmeleri te'vil kapsamında değerlendirilir; fakat te'vil isabetli olabileceği gibi isabetsiz de olabilir. Bu yüzden, tefsir, rivayet ve nakilde sahihlik yönünden tartışılabilir. Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) "Üç ilmin aslı/isnadı esası yoktur. Bunlar tefsir, meğâzi (savaşlarla ilgili anlatılar) ve melâhimdir (kaotik olaylarla ilgili anlatılar)" (ثَلَاثُ عُلُومٍ لَا إِسْنَادَ لَهَا - وَفِي لَفْظٍ: لَيْسَ لَهَا أَصْلٌ - التَّفْسِيرُ، وَالْمَغَازِي، وَالْمَلَاحِمُ)[16] sözü, tefsir rivayetlerinin sübut/senet açısından problemli olduğunu belirtir; ancak bu değerlendirme sahih senetle gelen tefsir rivayetlerine müteallik değildir. İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820), "Abdullah İbn Abbâs'tan ancak yüz civarında sahih tefsir rivayeti gelmiştir"[17] şeklindeki sözü de yine senet ve isnatta sahihlik/sakimlik meselesiyle ilgilidir.

Sahabenin Kur'an'ı anlamayla ilgili faikıyetine gelince, bu durum daha önce de değinildiği üzere hem dil hem de Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel ve toplumsal vasata tanıklık etmeyle ilgilidir. Birçok klasik kaynakta nakledilen şu rivayet, sahabenin tanıklığı derken ne kastettiğimizi açıklığa kavuşturan bir muhtevaya sahiptir: Halife olduğu dönemde Hz. Ömer, "Peygamberi tek olduğu hâlde bu ümmet nasıl oluyor da ihtilafa düşüyor?!" diye kendi kendine sorar; ardından İbn Abbâs'a, "Bu ümmetin peygamberi tek, kıblesi tek, (kitabı tek) olduğu hâlde na-

15 Mâtüridî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I. 3.
16 İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, VII. 434.
17 Suyûtî, *el-İtkân*, II. 1233.

sıl oluyor da görüş ayrılığına düşüyor?" diye haber yollar. İbn Abbâs da bu soruyu şöyle cevaplar: "Ey mü'minlerin emiri! Kur'an bizim içinde hazır bulunduğumuz bir vasata nazil oluyor, biz de nazil olan ayetleri okuyor ve anlıyorduk. Fakat bizden sonra yeni nesiller gelecek, ne hakkında nazil olduğunu bilmedikleri hâlde Kur'an'ı okuyacaklar. Bu yeni nesiller Kur'an'la ilgili olarak kendilerine mahsus görüş ve yorumlar üretmek suretiyle ihtilafa düşecekler."[18]

Bu noktada Hz. Peygamber ve sahabenin Kur'an'daki tüm ayetleri tek tek açıklayıp açıklamadıkları merak konusu olabilir. Kur'an'daki her bir ayeti açıklama ve yorumlama anlamında tefsir, Hz. Peygamber ve sahabe nesline hayli yabancı olan bir faaliyettir. Çünkü Kur'an Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemde müfesser bir metin değil, müfessir bir kelam/hitap hüviyetindedir. Daha açıkçası, yirmi küsur yıllık bir dönemde farklı olaylar ve sorunlar üzerine peyderpey nazil olan Kur'an Hz. Peygamber ve ilk müslüman nesle rehberlik etmekte, başka bir ifadeyle, o günkü sosyolojide yaşanan olaylar ve sorunlar karşısında Hz. Peygamber'e çözüm yolları göstermektedir. Bunun yanında çok kere de Hz. Peygamber'in tasarruflarını ve uygulamalarını onaylamakta, kimi zaman da ikazlarda bulunmaktadır. Bütün bunlar sonuçta Kur'an'ın Hz. Peygamber ve ilk müslüman neslin hayat tecrübesini tefsir ettiği gerçeğini ortaya koymaktadır.

Sahabe neslinin Kur'an'ı anlama ya da anlayamama sorununa gelince, bu noktada anlamama sorununun çok istisnai düzeyde kaldığını, dolayısıyla sahabe neslinde Kur'an'ın anlaşılmaması gibi genel bir sorun yaşanmadığını söylemek mümkündür. Dahası, sahabenin geneli bakımından, "Kur'an'ın anlaşılmaması" gibi bir sorundan söz edilemeyeceğini söylemek temelsiz bir genelleme olmasa gerektir. Tarihsel verilerin teyit ettiği bu durum, yani Kur'an'ın ilk nesil tarafından anlaşılmış olması, onların zihinsel donanım bakımından imtiyazlı olmalarının değil, Kur'an'ın onlarla karşılıklı ve canlı bir ilişki kurmuş olmasının sonucudur. Kur'an'ın ilk nesille ilişkisini canlı ve karşılıklı kılan etkenleri topluca ifade ettiğini söyleyebileceğimiz kavram, Kur'an'ın kendi dil dizgesini nitelemek için kullandığı "Arabîlik"tir.

18 Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, II. 691.

Dilin kültürden bağımsız olmadığını, hatta büyük ölçüde kültürün bir ürünü olduğunu, dolayısıyla bir dili kullanmakla, o dilin ait olduğu kültür evrenine girilmiş olacağını göz önünde bulundurduğumuzda, Kur'an'ın söyleminin ilk muhataplarla kurduğu yakın ilişkinin dil vasıtasıyla gerçekleştiğini ve fakat dilsel düzeyden ibaret olmadığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla ilk muhatap kitlenin Kur'an'ı anlayabilmesinin olmazsa olmaz koşulu olan Arabîlik vasfı, sadece Kur'an'ın kullandığı dili değil, aynı zamanda onun dil vasıtasıyla içine girdiği zihniyet dünyasını ve kültür evrenini de nitelemektedir. Kur'an'ın Arap toplumunun diliyle, Araplık olgusunun içinden ve muhatapların yaşadıkları olaylar üzerinden konuşması, hitap-muhatap ilişkisinin güncelliği itibariyle sahabe neslinin Kur'an'la ilişkisini biricik kılmaktadır. Bu yüzden, ilk müslüman neslin geneli açısından, sonraki bütün zamanlarda değişen yoğunluklarda kendini gösteren anlama zorlukları söz konusu olmamıştır. İlk neslin Kur'an hitabı karşısındaki ayrıcalıklı konumlarını betimlemek üzere onların Kur'an'ı anlamaları için, hitabın kendilerine ulaşmasının yeterli olduğunu söyleyebiliriz.[19]

Bu sebeple, "tefsir"in ıstılahî anlamından yola çıkarak Hz. Peygamber ve sahabenin Kur'an'ı ne ölçüde açıklayıp yorumladıkları meselesini tartışmaya açmak anakronistik bir yaklaşım olur. Gerçi bazı ayetlerde Hz. Peygamber'e Kur'an'ın inzal edilmesiyle bağlantılı olarak "tebyin"den söz edilmiştir. Ancak burada söz konusu edilen "tebyin", Kur'an ayetlerinin bilindik şekilde tefsir edilmesi değil, Kur'an mesajının tebliğ edilmesidir. Ayrıca birçok ayette ilk muhatap kitleye doğrudan hitapla Kur'an'ın gayet açık anlaşılır bir kelam olduğu belirtilmiş, bununla bağlantılı olarak birçok kez de "Niçin sözden anlamıyorsunuz? Niçin Kur'an'ın ne dediği üzerinde düşünmüyorsunuz?" mealinde ifadelere yer verilmiştir.

Bu mealdeki ayetler ilk muhatap kitlenin Kur'an'da ne söylendiği ya da ne denilmek istendiği hususunda teknik anlama sorunu yaşamadığının çok açık delilidir. Bu bakımdan, Hz. Âişe'ye isnat edilen bir rivayette Hz. Peygamber'in çok sınırlı sayıda ayeti tefsir ettiği yönündeki bilgi (مَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وسلم يفسر شيئا من القرآن إلا آيا بعدد علمه إياه)

19 Özsoy, "Çağdaş Bir Sorun Olarak 'Kur'an'ın Anlaşılması' Sorunu", s. 41-42.

جبريل)[20] sübut açısından tartışmalı olmakla birlikte, tarihî vakaya uygunluk açısından sahih olarak değerlendirilebilir. Nitekim salt rivayete dayalı bazı tefsir kitaplarında, "Hz. Peygamber şöyle buyurdu" şeklindeki ifadeyle merfu hadis formunda aktarılan tefsir rivayetlerinin son derece az olması Hz. Âişe'ye isnat edilen rivayetteki bilginin doğruluğunu güçlendiren bir veridir.

Hadis ve tefsir kitaplarında, Hz. Peygamber'in Kur'an'daki bazı kelimeleri açıkladığı veya kendisine sorulan sorular üzerine muhtelif ayetlere atıfta bulunduğu yönünde aktarılan bilgiler tefsir alanındaki merviyyatla kıyaslandığında devede kulak mesabesinde bile değildir. Hz. Peygamber ve sahabenin tarihî tecrübesi içinde Kur'an müfesser değil, müfessir olduğundan, Kur'an'daki her bir ayetin ne söylediği hakkında ilk nesilden bize anlamlı bir yekûn tutacak düzeyde tefsir bilgisi gelmemiştir. Bu durum anlama, açıklama ve yorumlama konusunda çok büyük bir boşluk oluşturmuş ve uzun tarihî tecrübede söz konusu boşluk kaçınılmaz olarak fazlasıyla doldurulmuştur.

Hz. Peygamber'in vahyi tebyin ve tebliğ faaliyetleri çerçevesinde Kur'an'daki umumi lafızları tahsis, mutlakı takyit, müşkili tavzih, müphemi tayin, maksudu tayin gibi başlıklar altında sıralanan örneklerin tek kelimeyle Sünnet kapsamında değerlendirilmesi gerekir ve Sünnet'in çok önemli bir kısmı da fiilî türdendir. Diğer taraftan, Hz. Peygamber'e isnat edilen birçok tefsir rivayetinin ona aidiyeti de sübut bulmuş değildir. Bu noktada bir örnek vermek gerekirse, muteber kabul edilen hadis kitaplarında, Bakara 2/238. ayette geçen "salât-ı vustâ" tabirinin Hz. Peygamber tarafından "ikindi namazı" diye açıklandığına dair merfu hadisler nakledilmiştir. Buna mukabil söz konusu tabirin sabah, öğle, ikindi, akşam, yatsı namazlarına işaret ettiği yönünde de birçok farklı rivayet nakledilmiştir.[21]

Bu rivayet ve görüş karmaşasıyla ilgili olarak birkaç ihtimalden söz edilebilir. Birincisi Hz. Peygamber'e isnat edilen tefsir rivayeti sahih değildir. İkincisi, rivayet sahihtir; fakat sahabe ve tâbiîn âlimleri bu rivayetten habersizdir. Ancak İslam'ın erken dönemlerinde hadis

20 Bezzâr, *el-Bahru'z-Zehhâr*, XVIII. 123.
21 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 342-375; Kurtubî, *el-Câmi'*, IV. 175-181.

ve rivayetin "ilim" kavramıyla özdeş kabul edildiği ve aynı zamanda senedin/isnadın ilmî garanti belgesi olarak değerlendirildiği dikkate alındığında sahabe ve tâbiîn ulemasının böyle bir tefsir rivayetinden habersiz olduğunu düşünmek pek mümkün değildir. Üçüncü bir ihtimal, sahabe ve tâbiîn âlimleri Hz. Peygamber'in açıklamasına rağmen kendi görüşlerini de beyan etme ihtiyacı hissetmiş, dolayısıyla nebevî açıklamayı mutlak otorite olarak görmemişlerdir. Fakat Kur'an'ın Hz. Peygamber'e atfettiği rehberlik ve liderlik dikkate alındığında, bu ihtimalin de çok zayıf olduğunu söylemek gerekir. Son bir ihtimal, Bakara 2/238. ayetin nazil olduğu zaman ve zeminde "salât-ı vustâ" tabirinin ne manaya geldiği nüzul ortamında hazır bulunanlar tarafından anlaşılmış ve fakat bu bilgi başka ortamlara taşınmamıştır. Hâl böyle olunca, Kur'an'ın yazılı bir metin olarak tefsir ve te'vil edilmesi sürecinde bu konu hakkında birtakım tahminler yürütülmüş ve bunların bir kısmı Hz. Peygamber'e izafe edilmiştir.

Esasen, Hz. Peygamber'in bilindik anlamda Kur'an tefsiriyle meşgul olduğundan söz etmek pek mümkün değildir. Dolayısıyla Hz. Âişe'den menkul rivayette Hz. Peygamber'in çok sınırlı sayıda ayeti tefsir ettiğine atıf yapılmasını nüzul dönemi sosyolojisine uygun bir bilgi olarak not etmek gerekir. Diğer taraftan, İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) Hz. Âişe rivayetindeki bilginin aksine Kur'an'ın tümünün Hz. Peygamber tarafından tefsir edildiği yönündeki görüşü de Selefî gelenekteki din tasavvuru bağlamında değerlendirmek kaydıyla isabetli görülebilir. Çünkü Selefiyye ekolüne göre din nas ve haber/eser/nakilden ibarettir. Hem Kur'an hem de Hz. Peygamber ve sahabe gelecek zamanlardaki tüm müslüman nesillerin dinî alanda ihtiyaç duyacakları her şeyi açıklamışlardır. İbn Teymiyye böyle bir din anlayışına sahip olduğundan, Hz. Peygamber'in bütün bir Kur'an'ı tefsir/tebyin ettiği[22] fikrini benimsemiştir.

Kısacası, İbn Teymiyye'nin "Rasûlullah Kur'an'ın tümünü tefsir etti" görüşü, "Rasûlullah din konusunda söylenecek her şeyi söyledi" anlamına gelmekte, dolayısıyla söz konusu görüş bizim burada bahis konusu ettiğimiz "tefsir" faaliyetiyle ilgili görünmemektedir. Şayet aksi söz

22 İbn Teymiyye, *Beyânü Telbîsi'l-Cehmiyye*, VIII. 224.

konusu olsaydı, İbn Teymiyye'nin de tefsir alanında eser vermemesi gerekirdi. Gerçi konuyla ilgili çalışmalarda İbn Teymiyye'nin görüşü ifrat, Hz. Âişe'nin görüşü tefrit kapsamında değerlendirilmekte, isabetli olan görüşün ise bu ikisi arasında yer alması gerektiğine dikkat çekilmektedir. Ancak konuyla ilgili değerlendirmeler bugünden hareketle yapılmakta, yani "Hz. Peygamber ne Kur'an'ın tamamını tefsir etmiş olabilir ne de sadece birkaç ayeti..." diye düşünülmektedir.

Burada bir kez daha belirtelim ki Kur'an vahyi Hz. Peygamber ve sahabenin hayat tecrübeleri içinde nazil olmuştur. Bu yüzden, Hz. Peygamber ve sahabe Kur'an'ı her bir ayeti tek tek açıklanması gereken bir metin olarak değil, İslam davetini tebliğ yolunda ittiba edilmesi gereken bir ilâhî rehberlik olarak algılamış, dolayısıyla nüzul döneminde gelecek müslüman nesillerin anlama sorunları gibi bir meseleye de kafa yorulmamıştır. Keza Hz. Peygamber ve sahabe hangi ayetin ne zaman, nerede ve hangi sebeple nazil olduğu hakkında bilgi aktarma ihtiyacı da duymamıştır. Bu durum, vahyin sona erdiği günden itibaren bilgi boşluğuna yol açmış ve bu boşluğun dramatik ve yaygın şekilde fark edilmesi ilk defa tâbiîn devrinde söz konusu olmuştur. Gerçi bazı sahâbîlerden gelen rivayetlerde kimi ayetlerin maksudunu anlama ve açıklama sorununa atıfta bulunulmuştur. Fakat daha önce de değinildiği gibi bu sorun sahabe devrinde münferit hadiseler olarak yaşanmış ve yaygınlık kazanmamıştır.

Bu noktada Necmüddîn et-Tûfî'nin (ö. 716/1316) ilk müslüman nesillerin Kur'an ve tefsir bilgisiyle ilgili şu tespitlerini aktarmakta fayda vardır: "Bazı sahâbîler Hz. Peygamber'den Kur'an tefsirine dair bilgiler almış ve bu bilgileri imkânlar nispetinde birbirleriyle paylaşmışlardır. İhtimal ki bazı sahâbîler kısa bir süre içerisinde vefat etmiş, hâliyle tefsir bilgisi kendisiyle birlikte toprağa gitmiştir. Ayrıca sahâbîler Hz. Peygamber'in vefatından sonra çeşitli bölgelere gitmiş ve tefsirle ilgili bilgilerini tâbîlerine nakletmişlerdir. Fakat her sahâbî Kur'an'ın tefsirine bütünüyle vakıf değil, kısmî tefsir bilgisine sahiptir. (Öte yandan,) Hz. Peygamber hayatta iken Kur'an'ın bütünü hakkında tefsir birikimine sahip sahâbî sayısı oldukça azdır. Kur'an tefsiri hakkında kısmî bilgi ve donanım sahibi olan bir sahâbî bilgi birikimini kendi tâbîsine

aktarmış; ancak bu tâbî muhtemelen tefsirle ilgili eksiğini tamamlayacak bir başka sahâbîyle karşılaşamamış veya karşılaşsa bile o sahâbîde fazladan bir bilgiye ulaşamamış, sonuçta tefsir bilgisi kendisine hocalık yapan o tek sahâbîden öğrendikleriyle sınırlı kalmıştır. Bu yüzden, ister istemez tefsir bilgisini ikmal için kâh kendi ictihadına, kâh dilbilimsel çıkarıma, kâh sünnete, kâh tefsire konu olan ayetle benzer içerikli başka bir ayete başvurmuştur. Bütün bunların dışında tarih, geçmiş milletlerle ilgili hadiseler, İsrâîlî rivayetler gibi başka şeylerden de faydalanmıştır. Böylece tefsir alanındaki gedikler/delikler genişlemiş ve dolayısıyla hariçten gelip tefsire giren malzeme de çoğalmış, sonuçta tefsir alanındaki görüşler alabildiğine fazlalaşmıştır. Her çağdaki müfessirler kendilerinden öncekiler gibi görüş ve yorumları daha da çoğaltmışlardır."[23]

Dikkat çekici bu tespitlerin de ima ve işaret ettiği üzere ıstılâhî manada tefsir tâbiîn devrinde ortaya çıkmış bir faaliyettir. Bu noktada sahabe nesli ile sonraki müslüman nesiller arasındaki konum farkından söz etmek gerekir. Bu fark özellikle iki alanda kendini gösterir. Birincisi, ilk neslin Kur'an vahyinin nüzulüne ve vahyin rehberliğinde cereyan eden hareketin seyrine hem şehadet hem refakat etmiş olmalarına mukabil sonraki nesillerin bundan yoksun bulunmalarıdır. Kuşkusuz bu bilgisel ve varoluşsal boyutları olan bir farklılaşmadır. Bu farklılaşmanın ortaya koyduğu engellerle karşılaşan ilk nesil konumundaki tâbiîn nesli bilgisel yoksunluklarını, sahabenin tanıklığına başvurmak suretiyle gidermeye çalışmışlardır. Bugüne kadar gelen sınırlı sayıdaki esbâb-ı nüzûl rivayetinin ve sahabe nesline dayanan tefsir haberlerinin içerdiği bilgiyi, büyük ölçüde ikinci neslin Kur'an'la kendi aralarındaki epistemolojik mesafeyi kapatmak üzere sahâbîlere yönelttikleri sorulara borçluyuzdur. Söz konusu farklılaşmanın varoluşsal boyutu konusunda başvurulabilecek yegâne beşerî imkân ise ilk nesille duygudaşlık kurmaya çalışmaktır. Sahabenin dizinin dibinde, gözünün önünde yetişmiş ve Kur'an'ın yarattığı bir geleneğin atmosferini teneffüs etmiş olmaları itibarıyla bu imkân bakımından en şanslı olanlar, hiç kuşkusuz tâbiîn kuşağındaki müslümanlardır.

23 Tûfî, *el-İksîr*, s. 36-37.

Bu imkânın kaynaktan uzaklaşıldığı ölçüde her nesilde daha da azaldığını teslim etmek durumundayız. Kur'an karşısında ilk nesille sonraki nesillerin konumlarının farklılaştığı ikinci alan ise Kur'an'ın algılanma biçimidir. Tâbiîn kuşağıyla başlamak üzere sonraki tüm nesiller Kur'an'ı bilindik kitap formunda görmüş ve bu şekilde idrak etmişlerdir. Kur'an'ın idraklere yansıma biçimindeki bu farklılaşma, tâbiîn döneminde salt Kur'an'ın iki kapak arasına alınmış bir yazılı metin/kitap olmasıyla sınırlı değildir. Bu aynı zamanda Kur'an'ın tâbiîn neslinin yaşadıkları tecrübelerle doğrudan ilgili biçimde nazil olmaya devam eden bir kelama değil, olmuş bitmiş ve iki kapak arasında yazıyla sabitlenmiş bir metne karşılık gelmesidir. Nitekim tâbiîn müfessirlerinin sahabeden aldıkları tefsir birikiminin üzerine kattıkları bilginin nahiv ve lügat/müfredat ağırlıklı olması, Kur'an'ın algılanış biçimindeki farklılaşmaya bağlı olarak, Kur'an'ın anlaşılmasının da yazılı bir metnin içerdiği anlamların deşifre edilmesine dönüşmeye başladığının somut bir göstergesidir.[24]

Esasen tefsir ilmindeki temel hedef, dinî alanda yeni bir inşa faaliyetine girişip İslam'ı yeniden ortaya koymak değil, uzun tarihî tecrübede Kur'an dışında oluşan ve tartışılan ve fakat bir şekilde Kur'an'a bağlanan sayısız kelâmî, siyasi, fıkhî, felsefi, tasavvufî meseleyi ayıklamak ve böylece dinî alandaki fikir ve görüş kalabalığını azaltmaktır. Ancak bu ayıklama ve azaltma işi Kur'an'ın konusu olmayan meselelerin tartışılmasını da ister istemez kaçınılmaz kılmaktadır. Çünkü geleneksel tefsir literatürü, özellikle Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ve Şihâbüddîn el-Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi müfessirlerin tefsirlerinde görüleceği üzere, ansiklopedik nitelikte olduğundan mezhebî, kelâmî, felsefî, fıkhî, tasavvufî boyutlu her mesele Kur'an'ın konusuymuş gibi algılanmakta ve ayetlerin tefsirinde bu konulara değinilmeyip ilk ve aslî mananın aktarılmasıyla iktifa edildiğinde hem tefsirde çok önemli konuların atlandığı gibi bir algı oluşmakta hem de tarihsel süreçte ortaya çıkan meseleler çerçevesinde üretilen yorumlar ilk ve aslî mananın etrafında çeper ve hatta kalın bir duvar oluşturmakta ve dolayısıyla nüzul dönemini yansıtan açıklamalar tabir caizse bidat gibi algılanmaktadır.

24 Özsoy, "Çağdaş Bir Sorun Olarak 'Kur'an'ın Anlaşılması' Sorunu", s. 42-43.

Bir örnek vermek gerekirse, Bakara 2/146. ayetteki "الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءهُمْ" ifadesi, günümüzdeki hemen her müslüman tarafından, "Onlar Muhammed'i öz oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar" şeklinde anlaşılır; çünkü meallerin hemen hepsinde "يَعْرِفُونَهُ" (onu tanıyıp bilirler) lafzındaki gaip zamiri (hû) parantez arasında "Hz. Muhammed" diye açıklanır. Fakat bu açıklama geç dönem tefsir kitaplarına dayanır. Oysa Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/177) "الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءهُمْ" ifadesini, "O Yahudiler Beyt-i Haram'ın öteden beri kıble olduğu gerçeğini tıpkı kendi oğullarını tanıyıp bildikleri gibi bilirler" diye açıklamış ve başka bir açıklamada bulunma ihtiyacı duymamıştır.[25] Taberî de ayeti aynı şekilde açıklamış ve üstelik bunu İbn Abbâs, Katâde, Rebiî, Süddî, İbn Cüreyc gibi sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn âlimlerinden nakille tek açıklama olarak aktarmıştır.[26]

Buna mukabil Zeccâc (ö. 311/923) ve İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) gibi bazı müfessirlerle birlikte ikinci bir görüş ortaya çıkmış ve bu görüş çerçevesinde "يَعْرِفُونَهُ" lafzındaki zamir Hz. Muhammed'e raci kılınmıştır. Birkaç yüz yıl boyunca Hz. Muhammed'e ilgili görüş ikinci sırada kendine yer bulmuş, hicrî altıncı asra gelindiğinde Zemahşerî, daha sonraki asırlarda ise Fahreddîn er-Râzî ve Kurtubî gibi meşhur müfessirler ikinci sıradaki görüşü ilk sıraya taşımışlardır. Hicrî sekizinci asırda İbn Kesîr rivayet konusunda son derece donanımlı olmasına ve kıble ile ilgili görüş birçok selef âlimine dayanmasına rağmen ilgili rivayetleri zikre değer bile bulmamıştır. Son dönemlerde Şihâbüddîn el-Âlûsî, Cemâleddîn el-Kâsımî gibi müfessirler de kıbleyle ilgili görüşü atlayıp söz konusu zamirin Hz. Muhammed'e raci olduğunu vurgulamışlardır. Sonuçta, İslam'ın erken dönemlerinde tek görüş olarak tebarüz eden bir açıklama son asra gelindiğinde ortadan kaybolmuştur. Buna benzer bir durum Hz. İbrahim'in kurban edeceği oğlunun İshâk mı yoksa İsmail mi olduğu meselesinde de vuku bulmuştur.

Tefsir ilk planda Kur'an lafızlarındaki kapalı anlamı ortaya çıkarmaktır. Burada söz konusu olan kapalılık temelde Kur'an'ın nazil olduğu zaman ve zeminle yorumcu arasındaki tarihî mesafeyle alakalıdır.

25 Mukâtil, *Tefsîr*, I. 85-86.
26 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 670-671.

Tarihî mesafe uzadıkça izafi anlamlar da çoğalır. Çünkü tarihî mesafe kaçınılmaz olarak Arap dilinde değişim ve dönüşüme yol açmakta ve bu durum Kur'an kelimelerine yeni anlamlar yüklenmesi gibi bir sonuç doğurmaktadır. Yeni anlam yüklemelerinde dinî ilimlerin oluşması ve buna bağlı olarak her ilmin kendi terminolojisini kurması da önemli rol oynamaktadır. Kur'an'da geçen tefakkuh, zekât, salât, sadaka gibi birçok kelimenin fıkıh ilminde birer teknik terim hâline gelmesi, keza veli (evliya), takvâ gibi kelimelerin tasavvuf ıstılahatına uygun içerikler kazanması, akla gelen örneklerdir.

Tefsir söz konusu olduğunda, Kur'an'ın kavram ve anlam dünyasına Arap dilinin dünyasından girilmesi gerekir. Kur'an'daki Arabî dil sofistike düşünceler ve felsefî soyutlamalara mesafeli duran, dolayısıyla dilleri ve zihinleri basit ve berrak olan Arap toplumuna uygun bir dildir. Hâliyle bu dil ilk muhatap kitlenin zihin berraklığına uygun bir kavram ve anlam dünyasına sahiptir. Bu yüzden, tefsirde Arap dilinin nüzul ortamındaki anlam göstergelerinin mümkün mertebe ilk ve özgün şekilleriyle ortaya çıkarılması, bunun için de tefsir faaliyeti öncelikle lisandan ve lafızdan başlaması gerekir. Nitekim Râğıb el-İsfehânî (ö. 502/1108) şöyle der: "Kur'an ilimlerinden öncelikli olarak meşgul olunması ve incelenmesi gereken ilimler lafzî ilimlerdir. Lafızlarla alakalı ilimlerde de ilgili lafızların kök mana ve etimolojilerini incelemek gerektir. Kur'an kelimelerinin kök manalarını bilmek, bir bina inşa etmek isteyen kimse için en başta gelen araçlar konumundaki tuğla ve kerpiç mesabesindedir. Bu lafızlarla ilgili bilgi ve kök manaları bilmenin faydası sadece Kur'an ilimlerine has değil, bütün İslâmî ilimlere şamildir."[27]

Tefsirin işlev ve önemine dair bütün bu mülahazalara rağmen İslâmî ilimler hiyerarşisi içerisinde "Usûlü'd-Dîn" diye de anılan kelam ilminin tefsir ve fıkıh gibi diğer ilimlerdeki temel görüşler ve kabulleri büyük ölçüde belirlediği inkâr edilemez bir gerçektir. Nitekim İmam Gazâlî (ö. 505/1111) fıkıh usûlüyle ilgili *el-Mustaṣfâ* adlı eserinin giriş (mukaddime) kısmında şöyle demiştir: "Dinî ilimler içerisinde küllî (tümel) ilim kelamdır. Fıkıh, fıkıh usûlü, hadis, tefsir gibi diğer ilim-

27 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 6.

ler ise cüz'î (tikel) ilimler kategorisindedir. Çünkü müfessir özellikle Kur'an'ın (el-Kitâb) manalarını inceler; muhaddis özellikle hadis(ler) in sübut/senet tarik(ler)ini irdeler. Fakih özellikle mükelleflerin fiillerine ilişkin hükümleri inceler. Usûlcü özellikle şer'î hükümlerin delillerini inceler. Kelamcı (mütekellim) ise mevcut olan bütün her şeyi bahis konusu eder.[28] Dolayısıyla kelamcı başta Allah'ın zat ve sıfatları olmak üzere varlık ve eşyaya dair genel anlayışlar ortaya koymayı ve bir dünya görüşü kurmayı hedefler. Buna bağlı olarak kelam ilmi de diğer İslâmî ilimlerin yol haritalarını belirler.

Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) dinî ilimler hiyerarşisine ilişkin görüşleri de Gazâlî'nin mezkûr ifadeleriyle hemen hemen aynı minvaldedir. "Bir ilmin değeri malumun değerine göre tayin/takdir edilir" diyen Râzî'ye göre kelam, Allah'ın zat, sıfat ve fiillerini bilmekle ilgili olduğu için, en temel ve en değerli ilimdir. Bu açıdan bakıldığında tefsir aslî değil fer'î, küllî değil cüz'î bir ilimdir. Râzî'nin *Acâibü'l-Kur'ân*'daki ifadelerine göre dinî ilimler ya asıllarla (temel ilkeler) ya da bunun dışındaki konularla ilgili olur. Müfessirin yaptığı iş ilâhî kelamdaki manaları araştırmaktan ibarettir. Bu yüzden tefsir Allah'ı tanıyıp bilme ilmiyle (kelam ilmi) kıyaslandığında, fer'îdir. Muhaddis Hz. Peygamber'in sözlerinin sıhhatini araştırır. Ancak Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat ilmiyle (kelam ilmi) kıyaslandığında, hadis de fer'î bir ilimdir. Sonuç olarak, bütün bu ilimler kelam ilmini açıklamak için vardır.[29] Râzî'nin son cümlesi bir bakıma, "Tefsir, hadis gibi ilimler kelam ilmine tedarikçilik yapmak ve ona katkı sağlamak için vardır" şeklinde bir anlam taşır.

Kur'an vahyinin kendi nüzul döneminden sonraki çağlarda yaşayan insanlarla ilişkisi tefsir ilmiyle değil, itikâdî alanda kelam, amelî alanda fıkıh ilmi vasıtasıyla kurulur. Çünkü tefsir ilmi Kur'an vahyinin kendi nüzul ortamında ne söylediği meselesine odaklanırken, kelam ve fıkıh ilimleri hem şimdiki hem gelecek zamanlarda ne söylemek istediği meselesiyle meşgul olur. Kur'an'ın ne söylediğini belirleme çabası her şeyden önce tarihî veriler ışığında anlam arkeolojisi yapmayı zorunlu kılar. Çünkü tefsir ilminin konusu olan ilk ve özgün anlam tari-

28 Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I. 36-37.
29 Fahreddîn er-Râzî, *Acâibü'l-Kur'ân*, s. 32-33.

hin derinliklerinde sabitlenmiş anlamdır. Buna mukabil kelam ve fıkıh ilimlerinde Kur'an'daki ilk ve özgün anlam meselesiyle pek alakadar olunmaz; çünkü bu iki ilmin sorun edindiği konular geçmiş zamanlara değil, şimdiki zamana ait olduğundan, fıkıh ve kelâm ulemasının Kur'an'ı şimdiye dair konuşturması bir bakıma kaçınılmazdır.

Kaldı ki bugün iki kapak arasında bulunan ve "Mushaf" diye adlandırılan Kur'an metni Rasûlullah'a vahyedilmiş ilâhî kelamın nüzul ortamında şifâhî olarak tebliğ edilen hâli değil, onun yazıya geçirilmiş ve sabitlenmiş şeklidir. Yazılı metin formu, ilâhî kelamın zaman, mekân, özne ve muhatap gibi unsurlardan bağımsızlaşma sürecine girmesini kaçınılmaz hâle getirmiştir. Bu bağlamda tefsir ilmi Kur'an vahyinin Hz. Peygamber'in dilinden söz olarak döküldüğü ve o an itibariyle mütekellimin maksadı ile kelamdaki anlamın birbiriyle örtüştüğü nüzul ortamını yeniden kurmak gibi bir hedef gözetirken, fıkıh ve kelam disiplinleri kendilerine yüklenen işlev gereği Kur'an vahyinin kendi tarihî bağlamıyla ilgisi kesilmiş ve genelleşmiş metin hâliyle yorumlanmasını özellikle tercih eder.

Kelam tarihinin bir bakıma müslümanlar arasındaki siyasi, fikrî, felsefî, itikâdî ihtilaflar tarihi olduğu gerçeği dikkate alındığında, Kur'an metninin her mezhep ve fırka tarafından bilinçli olarak parçacı ve seçmeci yaklaşımlarla yorumlandığı kolayca fark edilir. Nitekim bu tarihî gerçek Fahreddîn er-Râzî gibi bazı müfessirler tarafından da açıkça itiraf edilir. Râzî, muhkem-müteşabih konusuyla ilgili Âl-i İmrân 3/7. ayet münasebetiyle şöyle der: "Her mezhep mensubu kendi görüşlerine uygun ayetlerin muhkem, hasmının görüşlerine uygun ayetlerin müteşabih olduğunu iddia eder. (Sözgelimi,) bir Mu'tezilî, "Dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin" (Kehf 18/29) ayetinin muhkem, "Âlemlerin rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz" (Tekvir 81/29) ayetinin müteşabih olduğunu söyler. Sünnî ise bu konuda tam aksi görüşü savunur... Bilesin ki dünya üzerinde her grup/fırka kendi görüşüne uygun olan ayetleri muhkem, hasmının görüşüne uygun ayetleri müteşabih diye isimlendirir. Bu yaklaşıma sahip olmayan bir grubun/fırkanın varlığına şahit olman söz konusu değildir."[30]

30 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VII. 182, 188.

Hidayet ve dalâlet konusunda Sünnî-E'şârî gelenek ilâhî kudret ve iradenin sınırsızlığına vurgu yaparak Allah'ın dilediği kulunu hidayete erdirip dilediği kulunu dalâlete sevk ettiği görüşünü savunur. Allah'ın insanları bu şekilde dalâlete sevk etmesi tartışılmaz. Zira O'nun iradesi için bir sınır olmadığı gibi yaptıklarından dolayı sorumlu tutulması da ulûhiyetiyle bağdaşmaz. Buna mukabil Mu'tezilî ve Şiî kelamcıların çoğunluğunca benimsenen anlayışa göre kulun sorumlu tutulabilmesi için hidayet ve dalâleti seçme hürriyetine ve tercihini gerçekleştirme gücüne sahip olması bir zorunluluktur. Hidayet ve dalâletin insandaki hür irade ve tercihle gerçekleştiği kuşkusuzdur. Lafız ve mantuk itibariyle Allah'ın dilediği insanları saptırdığını belirten ayetlerin müteşabih kapsamında değerlendirilmesi ve insanoğluna irade hürriyeti tanıyan diğer ayetlerle irtibatlı olarak dil ve mantık kurallarına uygun şekilde te'vil edilmesi kaçınılmazdır.

Eş'âriyye ile Mu'tezile'nin birbiriyle taban tabana zıt görüşlere sahip olması ve hidayet-dalâlet meselesinde seçmeci yaklaşımla istidlalde bulunması Kur'an metninin bu denli keskin ihtilaflara elverişli metin olması değil, bu iki mezhebin Kur'an'dan bağımsız olarak içeriklendirdiği Allah tasavvurlarının birbirinden çok farklı olmasıdır. Allah tasavvurundaki farklılıkların kaynağı ise Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra patlak veren hilafet meselesi gibi siyasi iktidar kavgaları ve bu kavgaların yol açtığı Cemel, Sıffîn gibi kanlı savaşlar neticesinde ortaya çıkan "mürtekib-i kebîre" (büyük günah işleyen kimse), kader-kaza, kulların fiilleri gibi çetrefil tartışma konularıdır. Bütün bu ihtilaflar Sünnîlik-Şiîlik gibi derin siyasi kamplaşmalar ve Ehl-i Sünnet-Mu'tezile gibi kelâmî fırkalaşmalara yol açmıştır. Hâliyle, siyasi ve kelâmî alanda şekillenen temel kabuller kaçınılmaz olarak Kur'an yorumlarına da yansımış, dolayısıyla Kur'an metni bütün bir tefsir tarihi boyunca kelâmî kabulleri tahkim edecek biçimde yorumlanmıştır.

Kısacası, kelam ilmi her ne kadar genel çerçevede İslam dininin temel ilkelerini konu edinen bir ilim olarak tanımlansa da tarihî tecrübede bu ilim Ehl-i Sünnet, Mu'tezile, Şia gibi her bir siyasi-itikâdî mezhebin kendi temel kabullerini savunma sistemi olarak işlev görmüştür. Bunun içindir ki İmam Gazâlî (ö. 505/1111) kelam ilminin amacını, "Ehl-i sünnet akidesini korumak ve Ehl-i bid'at'ın işi bulandırmasına

karşı onun bekçiliğini yapmak" (وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة) diye ifade etmiştir.[31]

Daha önce *el-Mustasfâ* adlı eserinden aktardığımız üzere Gazâlî'nin kelam ilmine atfettiği üstün statünün İslam ilim ve fikir geleneğinde hem tescil hem tahkim edildiği şüphesizdir. Özellikle klasik tefsir geleneği kelâmî paradigmalar çerçevesinde şekillenmiş, dolayısıyla hemen her müfessir itikâdî konularla ilgili ayetlerin yorumunda bir taraftan kendi mezhebî kabullerini pekiştirmeyi, bir taraftan da karşıt mezheplerin görüşlerini çürütmeyi kendine öncelikli vazife bilmiştir. Hâl böyle olunca, Kur'an'ın kendi nüzul ortamındaki ilk ve özgün anlamı çoğu kez göz ardı edilmiştir. Sonuçta tefsir, farklı siyasi ve itikâdî mezheplerin kelâmî görüş ve kabullerinin birbiriyle hesaplaşma alanına dönüşüvermiş, dolayısıyla klasik dönemlerdeki tefsir faaliyetleri çoğu kez "mütekellimûn"a (kelamcılar) tedarikçilik veya kelamın değirmenine su taşımak gibi bir anlam ifade eder hâle gelmiştir.

Tefsir Geleneğimizin Genel Kritiği

İslam tefsir tarihinde üretilen klasik eserler genellikle "rivayet" ve "dirayet" olmak üzere iki ana başlık altında değerlendirilir. "Me'sûr Tefsir" (haber ve nakle dayalı tefsir) ve/veya "Tefsîru's-Selef" diye de isimlendirilen "rivayet tefsiri"nde öncelikle Kur'an esas alınır; ardından Hz. Peygamber'in sünnetine ve sahabeden menkul haberler ve görüşlere başvurulur. Son olarak tefsir sahasında ön plana çıkan Abdullah b. Abbâs gibi sahâbîlerin rahle-i tedrislerinden geçmiş tâbiîlerin görüşleri dikkate alınır. Tefsir alanında salt bu kaynaklara dayalı olarak eser telif eden bir müellifin yaptığı iş, nakil ve nakilcilikle sınırlıdır. Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burhân* adlı eserindeki "müfessir nakilcidir" (فَالْمُفَسِّرُ نَاقِلٌ)[32] şeklindeki tanımlama da bu tespiti doğrulamaktadır. Rivayet tefsiriyle ilgili bu tanımlamaya göre müellif kendisini seleften gelen haberleri derlemekle mükellef addettiği için kendi eserinde kendine ait bir görüş veya kanaatin yer alması söz konusu değildir.

Modern dönem tefsir tarihi literatürüne bakıldığında başta Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*'ı olmak

31 Gazâlî, *el-Munkiz*, s. 118.
32 Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 166.

üzere Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (*Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkandî*), Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *el-Keşf ve'l-Beyân*, Ferrâ el-Beğavî'nin (ö. 516/1122) *Meâlimü't-Tenzîl*, İbn Atıyye el-Endelüsî'nin (ö. 541/1147) *el-Muharrerü'l-Vecîz*, İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm* adlı eserleri klasik rivayet tefsirleri arasında zikredilir. Ancak bu eserlerin hiçbiri rivayet tefsiriyle ilgili mezkûr tanıma uygun bir muhtevaya sahip değildir.

Evet, özellikle Taberî ve İbn Kesîr'in tefsirleri çok yoğun rivayet malzemesi içerir. Fakat bu iki eser yüzlerce, hatta binlerce ayetin tefsirinde bu iki müfessirin sırf kendilerine ait görüş ve değerlendirmeler de içerir. Örnek vermek gerekirse, Taberî'nin "zebîh" kıssası bağlamında Hz. İbrahim'in kurban edeceği evladının İsmail değil, İshak olduğuna dair görüş tercihi ve bu tercihle ilgili istidlalleri birkaç sayfa hacmindedir.[33]

Benzer şekilde İbn Kesîr'in abdest ayetinde (Mâide 5/6) Şia'ya yönelttiği, "فَقَدْ ضَلَّ وَأَضَلَّ" (hem kendileri dalâlete düştü(ler) hem başkalarını dalâlete düşürdü(ler)[34] şeklindeki veya Kâf sûresinin başındaki "kâf" harfiyle ilgili olarak zikredilen, "Bu harf aynı adla anılan bir dağın ismidir" türünden yorumlar hakkında, "Göründüğü kadarıyla bunlar Ehl-i kitab'ın hurafeleridir. "Ehl-i kitab'ı ne tasdik ediniz ne tekzip ediniz" mealindeki hadise istinaden söz konusu hurafeler Kur'an tefsirinde bunları nakletmeyi caiz gören insanlar nezdinde kabul görmüştür. Bana göre bu ve benzeri rivayetler Ehl-i kitab'ın zındıklarına ait uydurma hikâyelerdir"[35] demesi gibi birçok ifadesi kelimenin tam manasıyla bir "dirayet" göstergesidir.

Sa'lebî, Beğavî ve bilhassa İbn Atıyye'nin tefsirleri ise hemen her ayetin tefsirinde seleften menkul rivayetlerin haricinde kişisel görüş, yorum ve değerlendirmeler içerir. Sonuç olarak, "rivayet tefsiri"ne dair tanımlama ile rivayet tefsirleri kapsamında zikredilen eserlerin çok büyük bir kısmı birbiriyle örtüşür mahiyette değildir. Bu tespitimizi müdellel olarak görmek için rivayet tefsiri olarak nitelendirilen

33 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX. 598-600.
34 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, V. 109.
35 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, XIII. 180.

mezkûr tefsir eserlerinin pek çoğundaki mukaddimelere göz atmak bile kâfidir.

Rivayet tefsirinin yaygın tanımına uygun bir eserin mevcut olup olmadığı merak konusu olabilir. Başta Ebû Bekr Abdürrezzâk es-San'ânî'nin (ö. 211/827) tefsiri olmak üzere İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*'i ve özellikle Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *ed-Dürrü'l-Mensûr* adlı eseri -ki bu eser diğer hiçbir tefsir kitabında yer almayan pek çok rivayet içerir- "rivayet tefsiri" ile ilgili tanımla örtüşür niteliktedir. Mesela, Suyûtî'nin birkaç satırlık giriş cümleleri dışında kendinden hiçbir şey katmadığı *ed-Dürrü'l-Mensûr* adlı tefsir, içerdiği zengin merviyyatın senetleri tam manasıyla ortaya konulduğunda eşsiz denebilecek bir değere sahiptir; ama ne yazık ki günümüzde bu esere pek kıymet atfedilmemektedir. İbn Ebî Hâtim'in *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* adlı eseri de rivayet tefsiri sayılabilir; fakat bu müfessirin aynı ayetle ilgili muhtelif rivayetlerden birini ve birkaçını tercih edip diğer bazı rivayetleri elemesi bu eserin dahi tam manasıyla "rivayet tefsiri" kategorisine dâhil edilmesini az çok tartışmalı hâle getirir.

Diğer taraftan, rivayet tefsiriyle ilgili tanımlamanın en başında yer alan "Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri" maddesi müfessirin kendi tespit ve tercihlerinin ön plana çıktığı ve önemli ölçüde yoruma dayalı bir alan olarak teşhis edilebilir. Çünkü Kur'an metni kendi içinde hangi ayetin hangi ayeti açıkladığına dair açık referanslar veren bir metin değildir. Evet, Fâtiha sûresindeki "صِرَاطَ الَّذِينَ أَنعَمتَ عَلَيهِمْ" (kendilerine in'amda/ihsanda bulunduğun kimselerin yoluna...) ifadesinin "Kim Allah'a ve elçisine itaat ederse bilsin ki böyleleri Allah'ın kendilerine lütuflarda bulunduğu peygamberler, rablerine verdikleri itaat sözüne sadakat gösterenler, hak ve hakikat uğruna hayatlarını ortaya koyanlar ve gerçek fazilete eren kimselerle birlikte olacaktır. (Ahirette) böyle güzel arkadaşlarla birlikte olmak ne büyük bir bahtiyarlıktır!" (وَمَن يُطِعِ اللّهَ وَالرَّسُولَ فَأُوْلَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاء وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا) mealindeki Nisâ 4/69. ayetle, En'am 6/82. ayetteki "الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ" (İman edip imanlarına şirk bulaştırmayanlar) ifadesinin Lokman 31/13. ayetteki "إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ" (Şirk en büyük zulümdür) ifadesiyle açıklandığı[36] inkâr edilmez bir gerçektir.

36 Şınkîtî, *Advâu'l-Beyân*, I. 51, II. 237.

Ne var ki En'am 6/82. ayetin Lokman 31/13. ayetle açıklandığına dair örnek Kur'an'ın açık referansına değil, Hz. Peygamber ve/veya İbn Mes'ûd gibi bazı sahâbîlerin iki ayet arasında irtibat kurmasıyla gerçekleşmiştir. Ayrıca Kur'an'da birbirini bu denli açık şekilde izah eden örneklerin fazla bir yekûn tutmadığı da başka bir gerçektir. Buna mukabil klasik tefsir edebiyatında muhtelif mezhepler, ekoller ve müfessirler arasındaki ihtilaflara bağlı olarak hangi ayetin hangi ayetle açıklandığı hususunda sayısız farklı görüş ve yorumla karşılaşılabilir. Özellikle muhkem-müteşabih meselesinde Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki derin kelâmî-itikadî ihtilaf çerçevesinde hangi ayetin hangi ayetle açıklandığına dair sayısız farklı örnek gösterilebilir. Hülasa, Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri denen şey, çoğu zaman müfessirin mezhebî kabulleri ve kişisel kanaatleriyle şekillenen bir yorum şeklidir. Dolayısıyla bu konunun rivayet tefsirinden ziyade te'vil ve re'y kapsamında değerlendirilmesi gerekir.

Öte yandan, "rivayet tefsiri" ile ilgili yaygın tanım Ehl-i hadis ekolünü sistematik Selefiliğe dönüştüren İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) "Kur'an'ı en güzel şekliyle tefsir etme yöntemleri" (أَحْسَنُ طُرُقِ التَّفْسِيرِ) başlığı altında ortaya koyduğu görüşlerden[37] üretilmiştir. İbn Teymiyye'nin aslında Ehl-i hadis'in din anlayışıyla -ki bu anlayışta din haber (nas), eser (hadis, rivayet) ve selefi taklide dayanır" şeklinde özetlenebilir- birebir örtüşen bu görüşleri İbn Kesîr tarafından da tekrar edilmiştir.[38] Ulûmu'l-Kur'an sahasında önemli ve değerli eserler veren Zerkeşî ve Suyûtî gibi âlimler ise yine bu görüşleri bir nevi tefsir metodolojisi gibi değerlendirmiş ve nihayet İbn Teymiyye'nin bahse konu görüşleri modern dönemde "rivayet tefsiri"nin yaygın tanımı hâline gelmiştir.

İbn Teymiyye "Kur'an her şeyden önce Kur'an'la tefsir edilmeli derken, aslında "Siz susun, Kur'an konuşsun" demek istemiş ve böylece Kur'an tefsirinde ekol sistematiğine veya kişisel kanaatlere dayalı re'y ve te'vilin önüne geçmeyi hedeflemiştir. Fakat bütün bunları amaçlarken, "Kur'an'ın kendi kendine konuşmadığı gerçeği"ni atlamış olsa gerektir. Hâlbuki Hz. Ali, İbn Teymiyye'den asırlar önce Hâricîlerin sözcüsü İbnü'l-Kevvâ'nın Sıffîn savaşındaki hakem hadisesiyle ilgili

37 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII. 363.
İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 6.

olarak, "Bu konuda Kur'an hakemlik yapsın; biz susalım, o konuşsun" mealinde bir söz söyleyince, "Ne ki Kur'an konuşmaz, onu ancak insanlar konuşturur"[39] demiştir. Keza Abdullah b. Abbâs'ı Hâricîlerle müzakereye gönderirken, "Onlarla tartışırken Kuran'la istidlalde bulunma; çünkü Kur'an çeşitli anlamlara/yorumlara elverişli bir metindir. Sen onlarla Sünnet üzerinden tartış" (وَلَا تُحَاجَّهُمْ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّهُ ذُو وُجُوهٍ وَلَكِنْ خَاصِمْهُمْ بِالسُّنَّةِ)[40] demiştir.

Hz. Ali'nin bu iki çarpıcı sözü de "Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri" denen şeyin metinde verili olmayıp çoğunlukla müfessirin kendi dirayetine ve mezhebî perspektifine bağlı olarak ayetler arasında bağ kurmasından ibaret olduğunu gösterir. İbn Teymiyye'nin Kur'an tefsirinde kişisel görüş ve kanaatlerin önüne geçmek maksadıyla dile getirdiği "Kur'an'ın Kur'anla tefsiri" önerisinin günümüzde çoğu zaman çok tekellüflü (zorlama) sayısız yorumun üretim mekanizmasına dönüşmesi de hakikaten ironiktir.

Tefsir geleneğinde ikinci temel kategori "dirayet" veya "re'y tefsiri" diye isimlendirilir. "Re'y tefsiri" tabiri aslında oksimoron, yani "köşeli daire", "sabit değişken" ya da "özel halk otobüsü" gibi birbiriyle çelişen veya birbirine zıt anlamlar içeren iki kelime veya terimin bir arada kullanıldığı tuhaf bir tabirdir. Sözlükte, mastar olarak "görmek, düşünmek, zannetmek" gibi anlamlar içeren "re'y" lafzı aslında şahsi görüş, kanaat, çıkarsama demektir. Dolayısıyla ictihad ve te'vil (yorum) gibi terimlerle yakın anlamlar içerir. Nitekim dirayet tefsirine ilişkin tanım da rivayetin yanı sıra dilbilimsel ve edebî veriler, akıl ve re'ye dayalı yorumsal üretimler çerçevesinde ortaya çıkan tefsir diye içeriklendirilir. Fakat ne ilginçtir ki "rivayet" tefsiri tanımlaması İbn Teymiyye'nin "En güzel tefsir yöntemleri" başlığı altındaki formülasyonundan üretilmiş, dirayet tefsirine ilişkin tanımlama ise yine İbn Teymiyye'nin tefsirde çok esaslı biçimde itiraz ettiği akıl, re'y, dilbilgisi gibi hususların derlenip bir araya getirilmesiyle formüle edilmiş gibidir.

İbn Teymiyye *Kitâbü'l-Îmân* adlı eserinde Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) "İnsanlar en çok te'vil ve kıyas yönünden hataya düştü"

39 İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, II. 635.
40 Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-Belâğa*, s. 378; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 446.

sözünü naklettikten sonra şunları kaydetmiştir: "Bunun içindir ki Mu'tezile, Mürcie, Râfıza (Şia) ve diğer ehl-i bidat fırkalarının Kur'an'ı hem kendi re'ylerine ve akıllarına göre tefsir ettiklerini hem de dilin verileriyle te'vil ettiklerini görüyoruz. Bu yüzden de onların Rasûlullah, sahabe ve tâbiîn ve büyük müslüman âlimlerin sözlerini dayanak edindiklerine tanık olamazsın. Onlar ne sünnete ne selefin icmaına ve ne de onlardan menkul haberlere itimat ederler. Onlar ancak akla ve dile dayanırlar. Onların rivayete dayalı tefsir kitaplarını, hadis ve selefin haberlerini dayanak edinmediklerine de tanıklık edersin. Onların dayanakları kendi mezhep liderlerinin telif ettikleri kelam eserleri ve dil-edebiyat kitaplarıdır.[41]

Esasen tefsir Kur'an vahyinin nazil olduğu zaman ve zemine bizzat şahit olan ve kimi zaman da ayetin nüzulüne sebep teşkil eden olaylar dizisi içinde fiilen yer alan sahâbîlerin tanıklıklarına dayalı izahlardır. Kuşkusuz Hz. Peygamber'in herhangi bir ayetle ilgili beyanı ve tatbikatı da tefsir kategorisindedir. Tefsir daha önce de belirtildiği üzere vahyin nazil olduğu dönemdeki aslî manaya ve eğer ayet şer'î-amelî bir hüküm içeriyorsa bunun uygulama tarzına ilişkin bilgidir. Esbâb-ı nüzul rivayetleri, Kur'an'daki müphem lafızların medlulleri ve aynı zamanda şer'î-amelî ahkâmın tatbikatıyla ilgili merfu hadislerdeki içerikler de tefsir bilgisi kapsamında değerlendirilebilir. Fakat özellikle esbâb-ı nüzul rivayetlerini değerlendirme konusunda ihtiyatlı olmak gerekir. Çünkü kaynaklarda aynı ayetin nüzulüyle ilgili birçok farklı rivayet bulunmasından da anlaşılacağı üzere bu rivayetlerin önemli bir kısmı gerçek nüzul sebebine atıfta bulunmaktan ziyade, ayetin nüzulünden epey zaman sonra ortaya çıkan bir durum ve sorunla ayet arasında irtibat kurma, "yani falan ayet tam da bugün konuşup tartıştığımız mesele hakkında inmiştir" şeklindeki şahsi kanaat ve yorum içerikli rivayetlerdir. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) *el-Fevzü'l-Kebîr* adlı eseri esbâb-ı nüzul rivayetleriyle ilgili bu ayrıma dair önemli tespitler içerir.

Tefsir, ilmî bir disiplin olarak ele alındığında, nüzul dönemindeki ilk ve aslî manaya ilişkin bilgiyi gerek tarihî veriler gerek tarihsel akış ve

41 İbn Teymiye, *Kitâbü'l-İmân*, s. 99.

gelenek yoluyla günümüze intikal rivayetler yoluyla keşfetme faaliyetidir. Dolayısıyla tefsir dil, tarih ve rivayet temelinde Kur'an'ın anlam arkeolojisi olarak da değerlendirilebilir. Bu açıdan bakıldığında tefsir ile re'yin bir arada kullanılması "köşeli daire" demek gibi bir şeydir. Dolayısıyla "re'y tefsiri" tabiri galat-ı meşhur olarak nitelendirilebilir. Bu tabirin yaygınlık kazanmasında muhtemelen Ehl-i hadis ve Selefiyye ekolünün re'y taraftarlarını Hz. Peygamber'in diliyle tehdit etmek maksadıyla üretip zaman içerisinde hadis kalıbına döktükleri "من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار" (Kim Kur'an'ı kendi re'yi ile tefsir ederse, cehennemdeki yerine hazırlansın)[42] şeklindeki rivayetlerin -ki bu rivayetler re'y ve ictihada pek sıcak bakmadıkları bilinen İbn Ömer ve Ebû Hüreyre gibi sahâbîlere izafe edilmiştir- çok önemli rol oynadığı söylenebilir. Bununla birlikte söz konusu rivayetlerin meşhur varyantlarında "tefsir" ile "re'y" kelimelerini yan yana getirmemeye özen gösterilmesi ve "من فسر القرآن برأيه" (Kim Kur'an'ı kendi re'yi ile tefsir ederse) ifadesi yerine "من قال في القرآن بغير علم" (Kim Kur'an hakkında ilim [haber ve eser] olmaksızın görüş beyan ederse) veya "وَمَنْ قَالَ فِي القُرْآنِ بِرَأْيِهِ" (Kim Kur'an hakkında kendi re'yi ile görüş beyan ederse)[43] şeklinde ifadelere yer verilmesi dikkat çekicidir. Fakat sonuçta söz konusu rivayetlerin Ehl-i hadis ile Ehl-i re'y ekolleri arasındaki ayrışmanın belirginleştiği dönemlerde üretilmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Esasen Abdürrezzâk es-San'ânî, İbn Ebî Hâtim, Suyûtî gibi müfessirlerin sırf rivayete dayalı tefsir eserleri aslında Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs gibi sahâbîler ile Mücâhid, Katâde, Dahhâk, Hasen el-Basrî, Saîd b. Cübeyr gibi tâbî âlimlere ait çok sayıda re'y ve şahsî görüşü de içerir. Dolayısıyla söz konusu tefsirlerin "rivayet" kategorisinde ele alınması sahabe ve tâbiîne ait re'y, ictihad, görüş ve yorumlara ilişkin merviyyatın taşıyıcı unsurları olmasıyla ilgilidir. Yoksa Abdürrezzâk, İbn Ebî Hâtim ve Suyûtî'nin sırf merviyyatla dolu tefsirlerindeki her bilgi Kur'an'ın nazil olduğu günkü ilk ve özgün anlamı belgeleyen veriler değildir. Örnek vermek gerekirse, müellefe-i kulûba zekâttan pay ayırıp ayırmama meselesi, hırsızlık suçunun cezası,

42 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII. 381; İbn Arrâk, *Tenzîhü'ş-Şerîa*, I. 274.
43 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI. 136; İbn Hanbel, *el-Müsned*, III. 496; Tirmizî, "Tefsir" 1.

sevâd arazisiyle ilgili ganimetlerin taksimi gibi çeşitli konular hakkında gelen bilgiler bu konularla ilgili rivayet tefsiri değil, Hz. Ömer'e ait re'y, ictihad ve uygulamaların nakliyle ilgilidir. Başka bir ifadeyle, bu bilgiler Kur'an vahyinin nazil olduğu günkü mana ve uygulamaya değil, Hz. Ömer'in halifeliği dönemindeki yorum ve uygulamalara dair nakillerdir.

Bu noktada "sahabe kavli" tabirinin salt vahyin nüzul ortamından ve bu ortamda Hz. Peygamber'in beyanlarından yorumsuz olarak aktardıkları bilgilerden ziyade, birçok sahâbînin ayetler ve hadislerden kendi çıkarımları ve yorumlarına karşılık geldiğini de özellikle belirtmek gerekir. Başta Hz. Ömer olmak üzere İbn Mes'ûd, Hz. Ali, Hz. Âişe, İbn Abbâs gibi birçok sahâbî Ehl-i re'y ekolünün öncüleri arasında sayılabilir. Buna karşılık Abdullah b. Ömer ve Ebû Hüreyre gibi diğer bazı sahâbîlerin re'y ve re'yci yaklaşımdan ziyade, nasların zahirini esas aldıkları ve bu yaklaşımlarıyla Ehl-i hadis ekolüne öncülük ettikleri tespitinde de bulunulabilir. Sahabe arasındaki bu iki farklı tutum, meşhur tâbiî âlim Süleyman b. Yesâr'ın (ö. 107/725) "Abdullah b. Ömer kendisine sorulan sorulara çok kere 'Bilmiyorum' diye cevap verirken, İbn Abbâs hemen hiçbir kimsenin sorusunu cevapsız bırakmazdı"[44] şeklindeki ifadesinde kendini gösterir. Keza Hz. Ömer ile oğlu İbn Ömer de sahabe arasındaki iki farklı tutumun en tipik örneğidir. Bu iki tutumdan Hz. Ömer ve İbn Abbâs Ehl-i re'y ekolünün, İbn Ömer ve Ebû Hüreyre Ehl-i hadis ekolünün ilk müslüman nesildeki temsilcileri olarak görülebilir.

Re'yin sahabe devrinde bir vâkıa olarak mevcudiyetini kabul hususunda hemen hemen tüm ekoller arasında mutabakat vardır; çünkü sahabenin re'ye başvurduğu çeşitli uygulama örneklerinin yanı sıra bazı sahâbîlerden nakledilen, "Ben bunu re'yimle söylüyorum" gibi ifadeler bu tarihî olguyu açıkça ortaya koymaktadır.[45] Hatta İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) sahâbe, tâbiîn ve daha sonra gelen neslin re'y ile amel üzerinde icma ettiklerini, onların fetva ve kazâî kararlarının onda dokuzunun ayet ve hadislerin açık anlamlarıyla il-

44 Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I. 32.
45 İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV. 279.

gisinin bulunmayıp sadece re'ye dayandığını söylemesi (فقد تبين بمجموع ما ذكرناه إجماع الصحابة رضي الله عنهم والتابعين ومن بعدهم على العمل بالرأي والنظر في مواقع الظن ومن أنصف من نفسه لم يشكل عليه إذا نظر في الفتاوى والأقضية أن تسعة أعشارها صادرة عن الرأي المحض والاستنباط ولا تعلق لها بالنصوص والظواهر) çok manidardır.[46]

Re'y ve re'yci yaklaşımın kökleri Hz. Peygamber'e kadar da götürülebilir. Hz. Peygamber'in, "Ben vahiy nazil olmamış hususlarda re'yimle hüküm veriyorum"[47] şeklindeki hadisi bu açıdan önemlidir. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) Taberî'den nakille, "Hz. Ömer'in görüşlerinden hemen hemen hiçbir farklı görüşe kail olmazdı" dediği İbn Mes'ûd[48] Irak-Kûfe'de Re'y ekolünün kurucu ismidir. Ehl-i hadis ve Ehl-i re'y ayrışması tâbiîn dönemine atıfla Ehl-i Hicaz-Medine (İbn Ömer ve Ebû Hüreyre'nin ikamet ettiği yer) ve Ehl-i Irak/Kûfe (İbn Mes'ûd'un uzun süre yaşadığı yer) şeklinde coğrafi bölge farklılığına işaret eder şekilde isimlendirilir.

İbn Ömer ve Ebû Hüreyre'nin naslarla ilgili çekinceli ve zâhirci tutumu tâbiîn neslinin "Medine fukahası" diye de anılan Saîd b. el-Müseyyeb, Sâlim b. Abdillah, Kâsım b. Muhammed gibi isimler tarafından,[49] İbn Mes'ûd'un re'yci tutumu ise İbrahim en-Nehâî tarafından temsil edilmiştir. Saîd b. el-Müseyyeb tefsir söz konusu olduğunda, "Ben Kur'an hakkında hiçbir şey söylemem"[50] derken, İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714) "Bir hadis işitiyorum, ardından yüz meseleyi o hadise kıyas ediyorum" (إِنِّي لَأَسْمَعُ الْحَدِيثَ وَأَقِيسُ عَلَيْهِ مِائَةَ شَيْءٍ) demiştir.

Tâbiîn devrindeki tefsir geleneğine bakıldığında, bu gelenekteki re'yci (yorumcu) yönelim İbn Abbâs'ın rahle-i tedrisinde yetişen ve "Kur'an'ı İbn Abbâs'a üç kez arz ettim diyen Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) gibi isimlerce temsil edilmiştir. Bazı rivayetlerde anlatıldığında göre Mücâhid eline yazı malzemesini alıp İbn Abbâs'a her bir ayetin tefsirini sormuş, İbn Abbâs da, "Yaz, bakalım" demiştir.[51]

46 Cüveynî, *el-Burhân*, II. 15.
47 Ebû Dâvûd, "Akzıye" 7.
48 İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkıîn*, I. 16.
49 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 79.
50 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 79-80.
51 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 85.

Erken dönemlere ait kaynaklardaki bu bilgiler Kur'an tefsiriyle ilgili teliflerin tahmin edilenden önceki bir dönemde, yani hadislerle ilgili derlemelerden önce ortaya çıktığını gösterir. Nitekim Fuat Sezgin'in tespitleri de bu yöndedir.[52] İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995[?]) de ilk Kur'an tefsirlerini sayarken Mücâhid'in İbn Abbâs'tan rivayet ettiği bir eserden söz etmesi[53] dikkat çekicidir. Bugün Mücâhid b. Cebr'e nispetle yayımlanan (Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, nşr. Abdurrahman Sûretî, I-II, Devha 1976) tefsirin söz konusu eser olması muhtemeldir.

Re'yci (yorumcu) gelenek tebe-i tâbiîn devrinde Abdurrahmân İbn Zeyd gibi isimlerce devam ettirilmiş, fakat ne ilginçtir ki yüzlerce ayetin yorumunda ismi geçen İbn Zeyd hem geçmişte hem günümüzde hak ettiği ilgiyi pek görmemiştir. Bunun muhtemel sebeplerinden biri, hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmaması olsa gerektir.

Re'y genel çerçevede nasların lafzî anlamıyla değil, bu anlamdan yan anlamlar üretilmesi ve uygulama alanının genişletilmesi demektir. Dolayısıyla Kur'an tefsirinde re'ycilik te'vilci yaklaşım olarak da görülebilir ve bu çerçevede "te'vil" kavramı dil düzeyinde mecaz, kinaye, temsil, teşbih gibi edebi üslup ve sanatları, fıkhî alanda ictihat, istishan gibi imkânları, kelâmî alanda ise nassın zahirinden ayrılmayı mucip yorum ve yaklaşımları içerir. Kısacası "re'y tefsiri" şeklindeki galatı meşhur tabir te'vil merkezli "anlayıcı ve yorumlayıcı" yaklaşım olarak nitelendirilebilir.

Yorumcu (te'vilci) yaklaşımın ilk ve olgun örneklerinden biri hiç şüphesiz İmam el-Mâtüridî'nin (ö. 333/944) *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eseridir. Bir diğeri Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfehânî'nin (ö. 322/934) günümüze ulaşmayan *Câmiu't-Te'vîl li Muhkemi't-Tenzîl* adlı hacimli eseridir. Ebû Ali et-Tabersî (ö. 548/1154), Tâcülkurrâ el-Kirmânî (ö. 500/1106'dan sonra) ve Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) gibi birçok müfessirin bu eserden naklettikleri görüş ve yorumlar Ebû Müslim'in re'yci ve özellikle dile dayalı te'vilci yaklaşımı konusunda yeterli bir fikir verir. Aslında Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) -bu eserin bazı bölümlerinin Abdullah b. Sâbit tarafından sonradan ilave

52 Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, I. 3-49.
53 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 53.

edildiği anlaşılmaktadır- tefsiri de re'yci ve te'vilci yaklaşımın en kadim örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir. Mukâtil'in bu eseri günümüze ulaşan ilk eser olarak görülse de hem eserin muhtevasındaki genişlik hem kahir ekseriyeti tâbiîn yorumlarına dayanan görüşlerin referanssız verilmesi gibi özellikleri dikkate alındığında bu eserin daha geç dönemlere ait olma ihtimalinden söz edilebilir. Nitekim tefsirde Mukâtil'den yaklaşık 60 sene sonra vefat eden meşhur dilci müfessir Ebû Zekeriyyâ el-Ferrâ'dan (ö.207/822) birtakım nakiller bulunması bu ihtimali güçlendiren bir veridir.

Erken dönem tefsir geleneğinde lugavi/filolojik izahların ağır bastığı eserler de önemli bir yere sahiptir. Kur'an metnindeki bazı lafızların hem sarf ve nahiv yönüyle hem de kısmen üslup özellikleri ve belâğat incelikleri itibariyle açıklanıp yorumlandığı bu eserlerin ilk örneklerinin ortaya çıkması hicrî II. (miladi VIII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren Basra ve Kûfe gibi Arap dil ekollerinin orta çıkış süreciyle aşağı yukarı aynı dönemlere denk gelir. Filolojik tefsirlerdeki temel amaçlardan biri, Arap olmayan unsurların İslam'a girmesiyle birlikte Arapçada birtakım yanlış kullanımların ve buna bağlı olarak Kur'an kıraatinde ciddi hataların (lahn) kendini göstermesiyle Kur'an metninin yanlış anlaşılması, ayetlerdeki kimi lafızlarda anlam kaymalarının oluşması ve aynı zamanda keyfi yorumların yaygınlık kazanması gibi problemlerin önüne geçmektir.

Bilindiği kadarıyla ilk lugavî tefsir Zeyd b. Ali (ö. 122/740) tarafından telif edilmiş, bu alandaki literatür Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân* (*Tefsîru Müşkili İ'râbi'l-Kur'ân ve Meânîh*) adlı eseriyle olgunluk dönemi denebilecek bir noktaya gelmiştir. Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb* adlı eseri İ'râbü'l-Kur'ân literatüründe ilk eser sayılabilir. Kisâî'nin (ö. 189/805) *Maktûu'l-Kur'ân ve Mevsûlüh* ve Kutrub'un (ö. 206/821) *İ'râbü'l-Kur'ân* adlı eserleri ile Ferrâ'nın *el-Mesâdir fi'l-Kur'ân* ve *el-Cem' ve't-Tesniye fi'l-Kur'ân* adlı eserleri de aynı literatürün hicrî III. (miladi IX.) asırdaki örnekleri arasında sayılabilir. Bütün bu eserlerin yanı sıra yine aynı asırda Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824[?]), Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869), İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve Müberred (ö. 286/900) gibi isimlerce telif edilen İ'râbü'l-Kur'ân'lar ne yazık ki günümüze ulaşmamıştır.

Farklı Arap lehçelerinde kullanılan veya başka dillere ait olup zaman içerisinde Arapçalaştırılan veyahut Arap dilinde ya da Kur'an'da az kullanılmasından dolayı manası yaygın olarak bilinmeyen kelimelerin açıklandığı Ğarîbü'l-Kur'an isimli eserler de filolojik tefsir edebiyatının önemli bir kısmını oluşturur. Rivayete göre Abdullah b. Abbâs Hâricî Ezârika fırkasının reisi Nâfi' b. el-Ezrak'ın (ö. 65/685) Kur'an'da anlaşılması güç olan iki yüz kadar kelime hakkında sorduğu sorulara şiirlerden şahitler getirerek cevaplar vermiş ve bu eser *Mesâilü Nâfi' b. el-Ezrak* ismiyle tarihe geçmiştir.

Bu eserin otantik olup olmadığı meselesi bir yana, hicrî II. (miladi VIII.) yüzyıldan itibaren telif edilmeye başlanan ve ilk örneklerinden sadece birkaçı günümüze ulaşan Garîbü'l-Kur'ân türü eser veren âlimler arasında Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 231/846[?]), İbnü's-Sikkît (ö. 244/858) gibi dilci âlimler zikredilebilir. Ayrıca başta Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân,* Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'ân* ve Ahfeş el-Evsat'ın (ö. 215/830[?]) *Meâni'l-Kur'ân* adlı eserleri olmak üzere İbn Kuteybe (ö. 276/889), Râğıb el-İsfehânî, Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) gibi âlimlerin bu alanda yazdıkları eserler Gâribü'l-Kur'ân literatürünün kayda değer örnekleri arasında sayılabilir.

Klasik tefsir geleneğinde mutasavvıfların telif ettikleri eserler de önemli bir yer tutar. Sûfîlerin keşf ve ilham yoluyla Kur'an'ı yorumlayıp bu yorumlarını kitaplaştırdıkları eserler "işârî tefsir" diye adlandırılır. Ancak bu adlandırma da tıpkı "re'y tefsiri" tabirinde olduğu gibi yanlış ve yanıltıcıdır. "İşârî tefsir" denilen şey aslında "yorum" (te'vil), hatta çoğu zaman "aşırı yorum" (bâtınî te'vil) anlamı taşır. Mutasavvıfların genellikle "her ayetin bir zahrı/zâhiri, bir batnı/bâtını, bir haddi ve bir de matlaı vardır" şeklindeki rivayetten hareketle Kur'an'ın daha ziyade bâtın ve bâtının bâtını diye ürettikleri yorumlar genellikle seçkinci bir anlayışın mahsulleri olarak karşımıza çıkar. Çünkü pek çok mutasavvıfa göre Kur'an'ın zahir/dış anlamı kabuk, bâtın/iç anlamı özdür.

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) gibi mutasavvıflarca "rüsûm uleması" diye de adlandırılan müfessirler ve fakihler[54] Kur'an'ın ancak zahir/yüzeysel anlamını bilir; bâtın/derin anlamı ise kendilerini

54 İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, I. 421-423.

"ehl-i yakîn"den kabul eden arifler bilir. Tasavvufî gelenekte gizli ya da içrek (bâtınî) anlamın açığa çıkarılmasıyla ilgili olarak yorumdaki serbestlik ve aynı zamanda keyfilik derecesine göre "hakikat", "latife" ve "sır" gibi terimlere de yer verilir. Fakat sonuçta bu özel terimlerin tümü te'vil noktasında birleşir. Başta Sehl et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*'i olmak üzere Ebû Abdirrahmân es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Hakâiku't-Tefsîr*, Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *Letâifü'l-İşârât*, Rûzbihân Baklî'nin (ö. 606/1209) *Arâisü'l-Beyân*, Necmeddîn Dâye'nin (ö. 654/1256) *Bahru'l-Hakâik*, Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin (ö. 736/1335) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Ni'metullah en-Nahcuvânî'nin (ö. 920/1514[?]) *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye* ve İsmâil Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) *Rûhu'l-Beyân* adlı eserleri işârî yorum geleneğindeki klasikler arasında sayılabilir. Öte yandan, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin *el-Futûhâtü'l-Mekkiye*'si ve diğer birçok eseri de her ne kadar Kur'an'ın baştan sona yorumuyla ilgili olmasalar da bu kapsamda zikredilebilir.

"Bâtınî te'vil" ve "işârî tefsir" diye tabir edilen şey, özellikle klasik Sünnî kaynaklarda teknik ya da terimsel olarak birbirinden farklı iki ayrı kategori olarak değerlendirilip az çok farklı şekillerde tarif edilmekle birlikte aslında her ikisi de gerek kutsal metin tasavvuru gerek te'vil tarzı itibariyle aynı epistemolojik paradigma ve zihinsel mekanizmanın ürünüdür. Dolayısıyla bu konuda İsmâiliyye, Karmatiyye gibi aşırı Şiî fırkalara atıfla "Bâtınî te'vil düpedüz heretiklik, işârî tefsir ise yorumda zenginliktir" gibi bir kategorik ayrım yapmak kanaatimizce yanlış ve yanıltıcıdır.

Öncelikle her iki yorum tarzı da zâhir-bâtın ayrımına dayanır ve bu ayrımda zâhir "kabuk", bâtın "öz" olarak algılanır. Aslında varlık âlemindeki bir nesnenin ya da kutsal metindeki bir lafzın içrek anlamına dair bâtınî (ezoterik) ve spekülatif karakterli tüm yorumsal yönelimlerde bu ayrım mevcuttur. Mesela, sayı gizemciliğiyle tanınan Yeni Pisagorculuktan Yeni Eflatunculuk gibi hermetik ve gnostik felsefelerin âlemdeki her şeyi çift boyutlu görme alışkanlıklarını biraz irdelediğiniz zaman karşınıza zâhir-bâtın ayrımı çıkar. Gerçekte Şiî-İsmâilî gelenekteki bâtınî te'vil nazariyesinde işleyen mekanizma ile sûfîlerin özellikle Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, İbn Seb'în, Abdürrezzâk el-Kâşânî

gibi tasavvufun daha ziyade felsefesiyle meşgul olan mutasavvıfların nasları anlama ve yorumlama tarzında işleyen mekanizma arasındaki fark mahiyet farkı değil, suret farkından ibarettir. Yani İsmâilî bâtınî te'vilde sözgelimi "hac" kelimesindeki asıl bâtınî anlam, "İmam'a yönelmek"se, bu anlam tasavvufî-işârî te'vilde de "şeyhe yönelip ona gönül bağlama"ya evrilebilir.

Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-Evliyâ* adlı eserinde aktardığı bir rivayete göre hâtiften gelen bir ses Hz. Musa'ya Kur'an hakkında şöyle demiştir: "إِنَّمَا مَثَلُ كِتَابِ أَحْمَدَ صلّى الله عليه وسلم فِي الْكُتُبِ بِمَنْزِلَةِ وِعَاءٍ فِيهِ لَبَنٌ كُلَّمَا مَخَضْتَهُ أَخْرَجْتَ زُبْدَتَهُ" (innemâ meselü kitâbi ahmede [s.a.v.] fi'l-kütübi bi-menzileti viâin fîhi lebenün küllemâ mehadtehû ehraçte zübdetehû) Bu sözün anlamı şudur: Ahmed'e (Muhammed'e) gönderilen Kur'an'ın diğer bütün kutsal kitaplar arasındaki konumu, içinde süt bulunan bir yayığa benzer ki onu her çalkalayışında tereyağı ve kaymak çıkarırsın...[55]

Bunun içindir ki İbnü'l-Arabî'nin aktarımına göre Medyeniyye tarikatının kurucusu Ebû Medyen (ö. 594/1198), "Bir mürid Kur'an'da her istediğini bulmadıkça gerçek mürid değildir; son derece genel, geniş ve kapsayıcı olmayan hiçbir kelam da Kur'an değildir"[56] diyerek insanoğlunun aradığı her şeyi Kur'an'da bulacağını söylemiştir. Peki, Kur'an metnindeki anlamların sonsuzluk ve sınırsızlığından dem vurulması, tabir caizse her bir Kur'an lafzının semantik açıdan kırkambar gibi algılanması nasıl bir teolojik tasavvura dayanır?

Kuşkusuz bu mesele üzerinde de durmak gerekiyor; çünkü İslam geleneğinde gerek her türlü tefsir-te'vil paradigması gerekse hangi ayetten nasıl bir anlam ve hüküm çıkarılacağı öncelikle kelâmî kabullere göre belirleniyor. Meşhur mutasavvıf Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) -ki bu mutasavvıf ilk defa Şiî kültür havzasında ortaya çıkan Nûr-ı Muhammedî, abdâl, evtâd, kutub gibi kavramları tasavvufî geleneğe taşımak ve böylece Şiîlik ile tasavvuf arasında köprü kurmakla tanınıyor- bu konuda bize ışık tutuyor. Tüsterî, Kehf sûresinin 109. ayetini yorumlarken, "Allah'ın ilminin bir parçası da Kur'an'dır. İnsanoğluna

55 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, X. 12.
56 İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, III. 94.

Kur'an'daki her bir harfle ilgili olarak bin idrak/anlayış/kavrayış imkânı bahşedilse, insan yine de o harfte saklı olan ilâhî ilmi tüketemez. Çünkü Kur'an Allah'ın kadîm kelamıdır. Kelam Allah'ın sıfatıdır. O'nun sıfatı namütenahi olduğuna göre kelamındaki anlamlar da namütenahidir" diyor. Bu noktada, "Peki, biz bu sonsuz ve sınırsız anlam deryasından ne kadar nasiplenebiliriz?" gibi bir istifham akla gelebilir. Tüsterî, "Veli kullarının kalplerine Allah'ın bahşettiği enginlik nispetinde..."[57] diyerek böyle bir istifhamı gideriyor.

Tüsterî bu son ifadesiyle, "Siz riyazet, mücâhede, mükâşefe gibi tecrübeler sayesinde kat ettiğiniz manevi mesafe ve eriştiğiniz mertebe nispetinde Allah'ın kelamındaki sonsuz ve sınırsız anlam deryasından bir şeyler kotarabilirsiniz" demek istiyor. Bu söz tasavvufî ıstılahlarla formüle edilmiş görünse de arka plandaki fikrî zemin erken dönem Ehl-i hadis ekolünce benimsenen "kelâm-ı kadîm" inancından başka bir şey değildir. Bu inançla paralellik arz eden birtakım mitolojik tasavvurların Zerkeşî ve Suyûtî gibi beyan âlimlerince Ulûmu'l-Kur'an kitaplarına taşındığı da vakidir. Bu iki âlimin "Kur'an vahyinin nüzul keyfiyeti" başlığı altında zikrettikleri ilk görüş çerçevesinde Kur'an'ın Levh-i Mahfûz'daki varlığından bahsedilir, ardından Levh-i Mahfûz Kur'an'ındaki her bir harfin Kaf Dağı büyüklüğünde olduğu ve her harfin altında sayısız mana bulunduğu belirtilir.[58]

Bilhassa imamet konusunda mitolojik tahayyüllere düşkünlüğüyle tanınan Şiî-İmâmî geleneğin usûlî/re'yci kolunda böyle bir Kur'an tasavvuru yoktur. Usûlî Şiîler Mu'tezile kelamcılarıyla aynı istikamette Kur'an'ın mahlûk, muhdes olduğunu kabul eder, dolayısıyla Kur'an elfazındaki manaların da Arap dilinin imkân ve sınırlarıyla çerçevelenmiş olduğu fikrini benimserler. Buna mukabil bâtınî te'vilcilikle meşhur olan Şiî-İsmâilî gelenek "Kur'an kadimdir" görüşünü tercih eder. Elbette Kur'an kadîm olmalı ki aradığınız her şeyi onda bulabilesiniz, onu her konuda konuşturabilesiniz. Bu husus Şiî-İsmâiliyye için böyle olduğu gibi Sûfiyye için de böyledir. Yani Kur'an kadîm, anlam dünyası da sonsuz ve sınırsız olmalı ki keşf ve ilham yoluyla zihninize düşen her fikri Kur'an'a refere edebilseniz.

57 Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, s. 98.
58 Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 229; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 139.

Bâtınî ve işârî yorum geleneklerinde, "Kur'an'daki her bir ayetin bir zahrı/zâhiri ve batnı/bâtını vardır. Yine Kur'an'daki her bir harfin bir haddi ve matlaı vardır" (مَا مِنْهُ آيَةٌ إِلَّا وَلَهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ، وَمَا فِيهِ حَرْفٌ إِلَّا وَلَهُ حَدٌّ وَلِكُلِّ حَدٍّ مَطْلَعٌ)[59] şeklindeki rivayet çok önemli bir meşruiyet argümanı olarak karşımıza çıkar. Bu rivayet kimi kaynaklarda sahâbî Abdullah b. Mes'ûd vasıtasıyla Hz. Peygamber'in sözü olarak nakledilse de çoğu kaynakta bunun sahâbî veya tâbiî sözü olarak kaydedildiği görülür. Rivayetteki "had" ve "matla" kelimeleriyle ne kastedildiği ise hayli belirsizdir. Sanki herkes içinden geçen anlamı bu iki kelimeye yüklemiş gibidir.

Meselenin bu boyutu bir tarafa, İbn Teymiyye (ö. 728/1328) zâhir ve bâtın ilmine dair risalesinde, bu rivayetin uydurma hadis kategorisinde olduğunu, ilim/hadis ehlinden hiç kimsenin böyle bir rivayette bulunmadığını özellikle zikretmiş ve her ayetin zâhir, bâtın, had ve matla' olmak üzere dört anlam boyutuna sahip olduğuna dair rivayetin Hasen el-Basrî (ö. 110/728) tarafından mevkuf ve mürsel olarak nakledildiğine dikkat çekmiştir.[60] İbn Teymiyye'nin konuyla ilgili bu tespitlerini göz ardı etmemek gerekir. Çünkü onun "din haber, eser ve selefi taklitten ibarettir" anlayışını savunan Ehl-i hadis çizgisini sistematik Selefîliğe dönüştürdüğü, dolayısıyla hadis ve rivayet konusunda son derece donanımlı ve titiz (muhakkik) bir âlim olduğu bilinmektedir.

Gelinen bu noktada, "Peki, Kur'an'daki anlam potansiyeli klasik fıkıh usulünde çerçevesi belirlenen te'vil dairesi içerisinde sadece ibarenin, işaretin ve iktizanın yahut salt mantuk ve mefhumun delaletiyle mi sınırlıdır?" şeklinde bir istifham söz konusu olabilir. Bu bağlamda Kur'an'daki anlam potansiyelini fıkıh usulündeki te'vil marifetiyle tüketebileceğimizi söylemediğimizi özellikle belirtmemiz gerekir. Fakat bu vesileyle şunu da söylememiz gerekir: Arap dili ve mantık kuralları içerisinde Kur'an metninden istinbat ve istihrac ettiğimiz anlamlar bir bakıma kanonik (kurallı, doğrulanabilir) anlamlardır. Çünkü bu anlamlar gerek dil gerek rivayet temelli tarihsel bilgiler çerçevesinde hesabı verilebilir anlamlardır. Buna mukabil yine Kur'an metninden üretilen apokrif anlamlar da vardır. Apokrif demek, büsbütün asılsız ve

59 Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, III. 358.
60 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII. 231-232.

uydurma demek değildir. Apokrif anlam dil, tarih ve mantık verilerine dayalı tefsir ve te'vil metodolojisi içerisinde tescillenmeyen, üzerine bağlayıcı hüküm bina edilemeyen gayr-i resmî anlam demektir. Sûfîlerin keşf ve ilham yoluyla ürettikleri işârî ve remzî anlamlar bu kabildendir. Yani tamamen öznel, kişiseldir. Bir mü'min olarak abdest alır, rahleyi önünüze çeker ve huşu içinde Kur'an'ı okumaya başlarsınız. Bu sırada okuduğunuz bir ayet size o güne değin hiç hissetmediğiniz bir manevi duygu yaşatabilir, zihninizde yepyeni anlamlar çağrıştırabilir, gönül dünyanızda farklı pencereler açabilir.

Evet, mü'min insanlar olarak her birimizin bu tür manevi hâller ve tecrübeler yaşaması pekâlâ imkân dâhilindedir. Kimse herhangi birimizin Kur'an okurken hangi duygu hâlini tecrübe edeceğine, zihnimizde ne tür fikirler belireceğine karar verme yetkisini haiz değildir. Lakin biz de Kur'an'la kurduğumuz özel ilişki içerisinde zihnimiz ve kalbimizde beliren birtakım anlam ve çağrışımları kanonikleştirme hakkına sahip değilizdir. Aslında tasavvufî gelenekteki işârî yorumlarla ilgili sıkıntı tam bu noktada kendini gösterir. İlginçtir, tasavvuf edebiyatında kerametler, manevi hâller ve makamların mahrem tutulması ve faş olunmaması gerektiğine dair çok güçlü söylemler ve retorikler vardır. Fakat ne hikmetse kerametten menakıba, her türlü manevi hâlden makama varıncaya değin ehl-i tasavvufun faş olmadık sırrı kalmamış gibidir. Keza sûfiyyenin keşf ve ilham yoluyla Kur'an'dan istinbat ve istihrac ettikleri sayısız işârî ve remzî anlamların tümü de miri malı gibi orta yerdedir.

Klasik dönemlerde İbn Teymiyye ve Şâtıbî (ö. 790/1388) gibi âlimler Kur'an'ın bâtını, bâtınî anlam, bâtınî yorum gibi konular ve kavramlarla ilgili olarak sağlıklı bir çerçeve çizmeye, bu tür yorumların az çok denetlenebilir ve sıhhat açısından test edilebilir olmasına yönelik bir metodoloji geliştirmeye çalışmışlardır. Şâtıbî *el-Muvâfakât* adlı eserinde, İbn Teymiyye de zâhir ve bâtın ilmine dair risalesinde "bâtın" ve "bâtınî anlam"dan ne anlaşılması gerektiği ve Kur'an yorumunda bâtın denilen şeyin sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiği hususunda çok önemli şeyler söylemişlerdir ki modern zamanlarda "işârî yorumun kabul şartları" başlığı altında sıralanan şartlar hemen hemen tamamıyla bu iki âlimin söylediklerine dayanır. Öte yandan, işârî yoru-

mun kabul şartları ile klasik fıkıh usulünün te'vil bahsinde zikredilen sıhhat şartları da büyük ölçüde örtüşür tarzdadır.

Tefsir Çalışmasının Sorunları

Klasik tefsir literatüründe, müslümanların Allah, âlem, eşya ile ilişkilerine hemen hiçbir şekilde yansımayan, dolayısıyla hayat sahnesinde anlamlı karşılığı bulunmayan birçok konunun ele alınıp uzun uzadıya tartışıldığı malumdur. Bu vesileyle bizim de ister istemez sözü çoğaltma geleneğinden nasipleneceğimizi belirtmek durumundayız. Başından itibaren Kur'an'ın rehberliğiyle irtibatı olmayan birçok meseleye değinecek olmamızın temel sebeplerinden biri, klasik tefsir edebiyatındaki birçok bilgi, görüş ve yorumun aslında dinî ve ahlakî bilinç oluşturmaya katkı açısından işlevsiz olduğunu göstermek, bir diğer sebep ise Kur'an lafızlarına sonradan yüklenen anlamların ilk ve aslî anlam kategorisinden mümkün mertebe ayrıştırılması gerektiğine dikkat çekmektir. Tefsirde bu iki hedefi tutturabilmek için ister istemez birçok zaid konuya temas etmek kaçınılmaz görünmektedir.

Birçok ayetin tefsir ve te'vilinde genel okuyucu kitlesi açısından yersiz ve gereksiz bulunabilecek bilgilerle karşılaşılabilir. Fakat her bilginin istisnasız herkes için gerekli olmadığı izahtan varestedir. Ayrıca bir eserin kaynak eser niteliğinde olması belli bir ilmî ve entelektüel seviyedeki okur kitlesini değil, birbirinden çok farklı seviyelerdeki okurların ihtiyaçlarına da cevap verebilmesiyle yakından ilgili bir hususiyettir. Sözgelimi, İlahiyat fakültesindeki bir tefsir akademisyeni için nida harfinden sonra gelen "eyyü" ve "hâ" harflerinin cümle içindeki anlam ve işlevlerine dair nahvî-edebî izahlar lüzumlu ve faydalı olmayabilir. Fakat aynı izahlar din bilgisi öğretmeni olarak çalışan ve kendi çevresindeki arkadaşlarıyla tefsir okumaları yapan birçok insanımız nezdinde önemli ve değerli bulunabilir. Benzer şekilde, iman, küfr, nifâk, fısk gibi birçok kelimeyle ilgili semantik izahlar Kur'an'ın kavram ve anlam dünyasına az çok vukuf sahibi olan kimseler için malumun ilamı ve/veya hâsılı tahsil kabilinden olabilir; fakat aynı izahlar Kur'an'ın dünyasına yeni adım atmış sayısız insan nazarında çok değerli sayılabilir.

Kısacası, tefsir çalışmasında tarih, siyer, hadis ve rivayet temelli bilgiler olmak üzere morfolojik, sentaktik, gramatik, semantik izahlar

geniş yer tutacaktır. Bunların yanı sıra fıkhî ve kelâmî meselelere de münasebet düştükçe fasıllar açılacak, ancak bu tür konular daha ziyade Kur'an'ın söyledikleri ile kelam ve fıkıh ulemasının istidlal, istinbat ve ictihad türünden ürettikleri görüş ve yorumların ilk ve özgün mana açısından mukayesesi bağlamında değerlendirilecektir. Diğer taraftan, bu çalışmada, Kur'an'ın açıkça söylemeyip zımnen söylemek istedikleri babında değerlendirilebilecek ayetler çerçevesinde yeni yorumlara da yer verilecek; fakat bu yorumlar kimi zaman ima, işaret, telmih kabilinden zikredilecek ve "Allah'ın muradı budur" gibi kesin önermelerle konuşmamaya özen gösterilecektir.

Bu noktada yorum faaliyetinin te'vile konu olan kelam üzerinde bir tür siyasi tasarrufta bulunmayı gerektirdiğini de hatırlatmak gerekir. Nitekim İslam geleneğinde "yorum" kavramının karşılığı olan te'vil/te'evvül, İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) aktardığı izaha göre bir bakıma kelamı ölçüp biçmek, çekip çevirmek ve yönlendirmek (takdir ve tedbir) demektir. Te'vil lafzıyla aynı kökten türeyen "iyâle" ve "i'tiyâl" kelimeleri ise "siyaset" anlamına gelir. Cümle içinde örnek vermek gerekirse, "آلَ المَلِك رَعِيَّته يَؤُولُها أَوْلًا وإِيالًا" ifadesi, "Hükümdar kendi halkını yönetti" demektir.[61] Te'vil kelimesindeki bu anlam Hz. Ali'nin, "Ne var ki Kur'an konuşmaz, onu ancak insanlar konuşturur" (إلا أنه لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال)[62] anlamındaki meşhur sözünü de akla getirir.

Yorumcu Kur'an'ın delalet ve işaret ettiği hususları ortaya koymaya çalışırken onun müslüman toplum üzerindeki gücünü de yönlendirdiğine göre bu durumda her yorum bir siyasi eylem ve her siyasi eylem de Kur'an'ı yorumlamanın pratik amacı hâline gelir. Böyle bir durumda yorumcunun Kur'an metnini yorumlama tarzı veya stratejisi aynı zamanda siyasi bir stratejiye dönüşebilir. Yani her bir yorum faaliyeti aslında takip edilen siyasi stratejiye uygun olarak Kur'an metnini yönlendirirken aynı zamanda kendi stratejisini Kur'an'ın anlamı olarak takdim etmekle meşrulaştırmaya yönelir.

Görebildiğimiz kadarıyla klasik İslam düşüncesindeki tüm yorum tarzları biraz da kaçınılmaz biçimde farklı üst-anlatılar oluşturarak

61 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI. 33-36.
62 İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, II. 635.

kendilerini var etmektedirler. Mesela, kelâmî yorum tarzları, kutsal metnin evrensel, rasyonel ve fıtrata en uygun düştüğünü varsaydığı anlamını ortaya çıkarma ideali içinde, tüm metni zihnin görüş alanı içinde nesneleştirir ve onu rasyonel kavrayış alanı ile sınırlı hâle getirir. Fıkhî yaklaşım ise tüm metni hukukî sorunları çözme ideali doğrultusunda bir anlam-hüküm kaynağına dönüştürürken aynı zamanda onu, fakihlerin kendi tarihsel ortamları içinde faaliyette olan kural bilincinin sınırlarına hapsetmektedir. Başka bir ifadeyle, fıkhî düşünce, kendisine asıl yön veren şeyin, fakihin yaşadığı kültürde üretilmiş kural bilinci olmasına rağmen, Kur'an'ı otantik anlamıyla kavradığını ileri sürer. Kısaca söylersek, kelâmî, fıkhî, tasavvufî ve felsefî yaklaşımlar "Kur'an'ın anlamı" adı altında kendi metafiziksel üst anlatılarını oluşturduklarında, aynı zamanda Kur'an metnine yönelik bir entelektüel şiddeti de üretebilmektedir. Zira metafiziksel üst anlatıların en temel özelliği, tüm ayetleri bütüncül bir bakış açısı içinde derleyip toparlamaları, yani onları bir şekilde sınırları belli bir kontrol alanında tutmalarıdır. Bütün bu anlatıların temel karakteri, Kur'an'ın kendine özgü dili içinde çok farklı anlama ve yorumlamalara imkân veren potansiyelinin, belli bir yorum stratejisinin üst anlatısı içinde gözden kaçırılması, yani metnin baskı altına alınmasıdır.[63]

Bu itibarla, yorumcu her şeyden önce haddini bilmekle mükelleftir. Haddini bilmekten maksat, kendi yorumunu mutlak hakikat gibi takdim ve teşhir etmek yahut Allah'ın muradı gibi göstermek yerine ilgili ayetin veya ayetteki bir ifade ve kelimenin dil, tarih, rivayet gibi birtakım deliller ve karineler ışığında muhtemel anlamlar ve çağrışımları üzerine bir çıkarım olduğunu söylemek, dolayısıyla isabetlilik kadar isabetsizlik ihtimaline de açık olduğunu belirtmektir. Diğer taraftan, yorum faaliyetinde meta-anlatılar, kavramlar ve kuramlar üretmek gibi bir hedef gözetilmemeli, başka bir ifadeyle, isabetsizlik ihtimaline açık istidlaller üzerinden büyük önermeler ve hükümler kurmaktan istinkâf edilmelidir. Oysa gerek geçmişte gerek günümüzde sözgelimi bir fiilin kipine veya bir harf-i cerrin cümle içerisindeki muhtelif ve muhtemel işlevlerinden birine istinaden Allah'ın gelecekte vuku bulacak olayları bilmediği gibi çok büyük bir iddiadan, kader-kaza, efâl-i

63 Tatar, "Kur'an'da İnsan: Varlığın Aslî Boyutları", s. 318-319.

ibâd (kulların fiilleri) gibi kelam tarihinin en çetrefil konularına kadar birçok itikâdî doktrin üretildiği bilinmektedir. Böyle bir yorum tarzının Kur'an metnine tasallutta bulunmaktan ve basbayağı şiddet uygulamaktan başka bir anlam taşımadığı kesindir.

Nitekim tefsir çalışmamızda Fahreddîn er-Râzî, Zemahşerî gibi müfessirlerden aktaracağımız birçok yorumda Eş'ârî ve Mu'tezilî kelamı arasındaki büyük kavganın Kur'an metnini ne tür şiddetlere maruz bıraktığına dair çok çarpıcı örnekler serdedilecektir. Bu tür yorum örneklerinin serdedilmesindeki temel amaç, Kur'an'ın ne söylemediğini göstermeye yöneliktir. Tam bu noktada, "Kur'an'ın ne söylediğini kim belirliyor? Böyle bir hüküm neye göre belirleniyor?" gibi istifhamlar akla gelebilir. Bu konuda belirleyici ölçüt, Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki ilk ve aslî manaya ışık tutan tarih, siyer, hadis ve rivayet bilgileridir. Bütün bu bilgilerin toplamı her bir ayetin ilk ve özgün anlamını tayin imkânı vermeyebilirse de ayetin/ayetlerin ne söylemediği hususunda oldukça sağlam bir teminat sağlayabilir.

Tefsir Çalışmasının Belli Başlı Kaynakları

Tefsir faaliyetinde öncelikli amaç Kur'an vahyinin kendi nüzul ortamındaki anlamlarını belirlemektir. Bu yüzden temel bilgi kaynağımız rivayet malzemesidir. Kur'an vahyinin nüzulü ile Hz. Peygamber ve ilk müslüman toplumun siret ve sünneti arasında sıkı ve karşılıklı bir ilişki bulunduğundan, Ebû Abdillah İbn İshâk'ın (ö. 151/768) *el-Mübtede' ve'l-Meb'as ve'l-Meğâzî* (*Sîretü İbn İshâk*), Ebû Abdillah el-Vâkıdî'nin (ö. 207/823) *Kitâbü'l-Meğâzî*'si, Ebû Muhammed İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîretü'n-Nebeviyye*'si (*Sîretü İbn Hişâm*) gibi erken dönem siyer ve meğâzî kitapları çalışmamızın en önemli kaynakları arasında zikredilebilir.

Ebü'l-Münzir İbnü'l-Kelbî'nin (ö. 204/819[?]) *Kitâbü'l-Esnâm*, Ebû Ca'fer Muhammed İbn Habîb'in (ö. 245/860) *el-Muhabber* ve *el-Münemmak*, Ebü'l-Velîd el-Ezrakî'nin (ö.250/864[?]) *Ahbâru Mekke*, Ebû Zeyd İbn Şebbe'nin (ö. 262/876) *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvere*, Ebü'l-Hasen el-Belâzürî'nin (ö. 279/893) *Ensâbü'l-Eşrâf*, Ebû Ca'fer et-Taberî'nin (ö. 310/923) *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk* (*Târîhu'r-Rusül ve'l-Mülûk*) adlı eserleri de bu bağlamda zikre değer niteliktedir. Çün-

kü bu eserler cahiliye devri ve Hz. Peygamber dönemi hakkında çok önemli bilgiler içermektedir.

Çalışmada sık sık başvurduğumuz hadis mecmuaları arasında Kütüb-i Sitte'nin yanı sıra Ebû Bekr Abdürrezzâk es-San'ânî'nin (ö. 211/827) *el-Musannef*, Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannef fi'l-Ehâdîs ve'l-Âsâr*, Ebû Abdillah Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned*, Ebû Bekr el-Bezzâr'ın (ö. 292/905) *el-Bahru'z-Zehhâr*'ı gibi eserler ile Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf İbn Abdilberr'in (ö. 463/1071) *et-Temhîd*'i, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Minhâc*'ı, Ebü'l-Fazl İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) *Fethü'l-Bârî*'si ve Ebü's-Senâ Bedrüddîn el-Aynî'nin (ö. 855/1451) *Umdetü'l-Kârî*'si gibi şerh kitapları sayılabilir.

Klasik tefsir literatüründen en çok istifade ettiğimiz kaynaklar arasında Ebû Ca'fer et-Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân* adlı eserini özellikle zikretmemiz gerekir. Meşhur Alman şarkiyatçı Theodor Nöldeke'nin (ö. 1930) 1860'lı yıllara kadar tam bir yazma nüshasının bulunmadığına atıfla, "Bu kitap elimizde olsaydı daha sonra yazılmış tefsir kaynaklarının hepsinden müstağni olurduk"[64] dediği *Câmiu'l-Beyân* adlı eser sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîne ait tefsir rivayetlerine ilişkin çok değerli bir hazinedir. Bu eser sadece rivayet yönüyle değil, müellifin görüş ve değerlendirmeleri itibariyle de son derece önemlidir. Bilhassa kıssaların nüzul döneminde yaşanan olaylarla irtibatlandırılması Taberî'nin tefsirine çok farklı değer katan bir hususiyettir.

Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) *et-Tefsîru'l-Kebîr (Tefsîru Mukâtil)* adlı eseri de ayetlerin özgün anlamlarını tespit hususunda vazgeçilmez bir eserdir. Diğer taraftan Ebû Zekeriyyâ el-Ferrâ'nın (ö.207/822) *Meâni'l-Kur'ân*, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'nın (ö. 209/824[?]) *Mecâzü'l-Kur'ân*, Ebû Muhammed İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Garîbü'l-Kur'ân* adlı eserlerini de Kur'an kelimelerinin Arap dilindeki ilk ve aslî manalarını belirleme konusunda mutlaka başvurulması gereken kaynaklar arasında zikretmek gerekir.

Erken dönemlerde telif edilen ve özellikle rivayet açısından kaynak eser olarak başvurulması gereken tefsirler arasında Ebû Bekr Ab-

64 Goldziher, *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî*, s. 108.

dürrezzâk es-San'ânî'nin *et-Tefsîr*, Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî'nin (ö. 280/894 civarı) *Tefsîru Kitâbillâhilazîz*, Ebû Muhammed İbn Ebî Ḥâtim'in (ö. 327/938) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *el-Keşf ve'l-Beyân*, Ebû Abdillah İbn Ebî Zemenîn'in (ö. 399/1008) *Tefsîru'l-Kur'ân* adlı eserleri de not edilmelidir.

Kur'an metnindeki ifade/üslup özellikleri ile sentaktik/gramatik incelikler konusunda Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*, Ebü'l-Hasen el-Vâhidî'nin (ö. 468/1076) *et-Tefsîru'l-Basît*, Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344) *el-Bahru'l-Muhît*, Ebü'l-Abbâs Semîn el-Halebî'nin (ö. 756/1355) *ed-Dürrü'l-Masûn* adlı eserleri öncelikle müracaat edilmesi gereken kaynaklar arasında sayılabilir. Ayrıca, Kur'an'daki edatların cümle içindeki anlam ve işlevleri konusunda Ebû Abdillah ez-Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burhân*'ı ile İbn Hişâm en-Nahvî'nin (ö. 761/1360) *Muğni'l-Lebîb* adlı eserleri de çok sık başvurduğumuz kaynaklar arasında not edilmelidir.

Öte yandan, Kâdî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-Tenzîl*, Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Medârikü't-Tenzîl*, Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*'i gibi meşhur eserler büyük ölçüde Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ından geniş çaplı iktibaslarla oluştuğu için, her üçü de bize göre temel başvuru kaynakları niteliğinde değildir. Kuşkusuz anılan eserler de yer yer bakir mazmunlar içerir; fakat sonuçta günümüze ulaşmamış olsalardı tefsir mirasından önemli bir şey kaybetmiş sayılmazdık da denilebilir.

Buna mukabil Ebû Abdillah Fahreddîn er-Râzî'nin (ö.606/1210) *et-Tefsîru'l-Kebîr* (*Mefâtîhu'l-Ğayb*) adlı eseri Kur'an tefsirinden ziyade, Ortaçağ İslam dünyasına ait bir ilimler ansiklopedisi niteliğinde olsa dahi bu esere bigâne kalmak mümkün değildir. Zira Osmanlılar döneminden günümüze kadar müslüman Türk halkının Kur'an tefsirine ilişkin bilgileri önemli ölçüde bu eserden iktibas edilmiştir. Özellikle Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* adlı eserinin temel başvuru kaynağı olan *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Kur'an ayetlerinin Eş'âriyye ile Mu'tezile arasındaki kelâmî polemiklerle irtibatlı olarak ne şekilde te'vil edildiğini, özellikle itikâdî konularla ilgili ayetlere tarihsel süreçte ne tür anlamlar yüklendiğini tespit hususunda eşi benzeri bulunmayan bir eserdir.

Kısacası, Kur'an'ın ne söylediğinden ziyade ne söylemediğini anlamak ve aynı zamanda birçok ayetin anlamına dair yerleşik bilgilerimiz ve kabullerimizi sorgulamak için Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Ğayb*'ına sık sık müracaat etmek gerekir. Aynı hüküm Ebû Hafs İbn Âdil'in (ö. 880/1476'dan sonra) *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*'ı ile Şihâbüddîn el-Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî* isimli ansiklopedik tefsirleri için de büyük ölçüde geçerlidir.

Klasik dönemlerdeki tefsir kitapları arasında Ebû Abdillah el-Kurtubî'nin *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân* adlı eseri benim nezdimde çok ayrı bir yere sahiptir. Bunun bir sebebi, eserdeki kayda değer her bir görüşün sahibine izafe edilerek verilmesi, eserde çok sade bir dil ve üslubun tercih edilmesi ve daha da önemlisi müellifin kendine muhalif bağcıları dövmekten öte, üzüm yemek istemeyi hedeflemesidir. Klasik dönemlere ait tefsir kitapları arasında Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin *Zâdü'l-Mesîr*'i ile Endülüslü müfessir Ebü'l-Kâsım İbn Cüzey'in (ö. 741/1340) *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*'i de yer yer başvurma ihtiyacı duyduğumuz eserlerdir. Çünkü bu eserlerden ilki, ayetlerle ilgili muhtelif görüş ve yorumların hem sahiplerine izafe edilerek hem de maddeler hâlinde zikredilerek okuyucuya sunulması bakımından çok değerlidir. İkincisi ise dar hacimli görünmesine rağmen yoğun bir metne sahiptir ve bu özelliğinden dolayı oldukça kıymetlidir.

Son döneme ait tefsir kitapları arasında Tunuslu ilim ve fikir adamı Muhammed Tâhir İbn Âşûr'un (ö. 1973) *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı eseri sık sık başvurduğumuz bir eserdir. Muhammed İzzet Derveze'nin (ö. 1984) nüzul tertibine göre telif ettiği *et-Tefsîru'l-Hadîs* isimli tefsiri ile Kur'an'ın nazil olduğu dönem ve Hz. Peygamber'in siretiyle ilgili *Asru'n-Nebî* ve *Sîretü'r-Rasûl* adlı eserleri de elimizin altında bulundurduğumuz kaynaklar arasında kaydedilmelidir. Bütün bu eserlerin yanı sıra Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşid Rızâ'nın (ö. 1935) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm* (*Tefsîru'l-Menâr*), Cemâleddîn el-Kâsımî'nin (ö. 1914) *Mehâsinü't-Te'vîl*, Muhammed Âbid el-Câbirî'nin (ö. 2010) *Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakîm* adlı tefsir çalışmaları da zikre değer niteliktedir.

Kur'an kelimelerinin kök anlamları ve Arap dilindeki farklı kullanımları hususunda Hâlil b. Ahmed el-Ferâhidî'nin (ö. 175/791)

Kitâbü'l-Ayn, Ebû Mansûr el-Ezherî'nin (ö.370/980) *Tehzîbü'l-Luğa*, İbn Fâris'in (ö. 395/1004) *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) *es-Sıhâh*, İbn Sîde'nin (ö. 458/1066) *el-Muhkem*, *el-Muhassas*, İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l-Arab*, Murtazâ ez-Zebîdî'nin (ö. 1205/1791) *Tâcu'l-Arûs* adlı eserleri ilk planda müracaat ettiğimiz lügatlardır. Kelimelerin Kur'an'daki anlam ve kullanımları hususunda ise Râğıb el-İsfehânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *el-Müfredât*, Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *Besâiru Zevi't-Temyîz*, Semîn el-Halebî'nin (ö. 756/1355) *Umdetü'l-Huffâz*, Hasan Mustafavî'nin *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'ân*'ı ile Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) ve Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) gibi âlimlerin furûk (nüanslar) ve vücûh-nezâir ile ilgili eserleri sıkça başvurduğumuz kaynaklar arasında zikredilebilir.

Klasik tefsir literatüründen Ebü'l-Hasen el-Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Ferrâ el-Beğavî'nin (ö. 516/1122) *Meâlimü't-Tenzîl*, İbn Atıyye el-Endelüsî'nin (ö. 541/1147) *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Kurtubî'nin *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, İbn Kesîr'in *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, İbn Cüzey'in *et-Teshîl*, Şevkânî'nin *Fethü'l-Kadîr*, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Tabersî'nin *Mecmau'l-Beyân* adlı eserleri de yer yer başvurduğumuz tefsir kitapları arasında zikredilebilir.

Bütün bu klasik eserler dışında, çağdaş dönemdeki müslüman ve Batılı araştırmacılara ait ilmî kitap, makale ve bildiri (tebliğ) metinlerine de müracaat edilmiştir. Müfessir Kurtubî, "[*el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*] adlı bu kitapta, görüş ve yorumları sahiplerine, hadisleri de musanniflerine izafe etmeyi kendime ilke edindim. Nitekim 'bir görüşü sahibine izafe etmek ilmin bereketindendir' denilir"[65] şeklindeki ifadesiyle ilmî ahlak konusunda çok önemli bir hususa işaret etmiştir. Bu yüzden, çalışmada kullandığımız tüm eserler cilt sonundaki kaynakçada tam künyeleriyle gösterilmiştir.

Tefsir çalışmamızda Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896), Ebû Abdirrahmân es-Sülemî (ö. 412/1021), Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Ebü'l-Abbâs İbn

65 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 8.

Acîbe (ö. 1224/1809) gibi mutasavvıf müfessirlerin işârî/remzî (sembolik) Kur'an yorumlarına da yer yer değinilecektir. Ancak bu yorumlar "tefsir" olarak değil, daha ziyade ayetlerdeki manevi ve ahlâkî vurguların pekiştirilmesine katkı olarak zikredilecektir. Kaldı ki mutasavvıfların keşf ve ilham gibi manevi tecrübelere dayandığı kabul edilen işârî yorumlarının tefsir değeri taşımadığı bilinmektedir.

Tefsir Çalışmasının Belli Başlı Vasıfları

Kur'an tefsirine dair uzun soluklu ve yorucu bir çalışmaya girişmiş olmamım birçok sebebi var. Belki en temel sebep, özellikle 1980-1990'lı yıllarda bir grup arkadaşla birlikte düzenli olarak sürdürdüğümüz tefsir derslerinde herhangi bir ayeti etraflıca ele alabilmek ve çok boyutlu şekilde yorumlayabilmek için Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân*'ından Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ına, Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Ğayb*'ından Kurtubî'nin *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*'ına kadar klasik tefsir külliyatından beş-on esere başvurma ihtiyacı hissetmemdir. İşte bu sebeple, en azından kendi ihtiyacımı az çok karşılamak üzere klasik tefsir geleneğindeki rivayet, belağat, irab, kelam, fıkıh gibi farklı alanlarla ilgili görüş ve yorumların hem kritik edilip süzgeçten geçirildiği ve hem de derli toplu şekilde bir araya getirildiği geniş çaplı bir eser yazmayı hayal etmişimdir.

Böyle bir çalışmaya girişmemin arka planındaki bir diğer sebep, yaklaşık yüz yıllık Cumhuriyet tarihinde Merhum Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsir çalışması hariç, kendisine ilmî değer atfedilebilecek ciddi bir eser telif edilmediği yönündeki kanaatimdir. Benim bu konuda insaflı ve isabetli düşünmediğim ileri sürülebilirse de Cumhuriyet dönemindeki tefsir birikimimize dair kanaatim kesinlikle bu yöndedir. Üstelik Elmalılı'nın tefsirinden Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ve Şihâbüddîn el-Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi birkaç müfessirin katkılarını çıkardığınız zaman, geriye çok fazla bir şey kalmadığını da söylemek gerekir.

Günümüz Türkiye'sinde yüz, hatta belki daha fazla sayıda İlahiyat ve İslâmî İlimler Fakültesi var; bu fakültelerde de yüzlerce tefsir akademisyeni var. Fakat buna rağmen ne Elmalılı'nın *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsirine muadil bir yeni eserimiz var ve ne de Râğıb el-İsfehânî'nin

el-Müfredât adlı Kur'ân sözlüğündeki bilgi ve birikimin üstüne az çok bir şeyler koyma maksadıyla telif edilmiş bir Kur'an kelimeleri lügatimiz var... Bütün bunları söylerken, tefsir alanında çalışan meslektaşlarıma laf dokundurmak veya onları tembellikle suçlamak gibi bir niyet taşımadığımı özellikle belirtmemde de fayda var.

Burada anlatmaya çalıştığım husus hem fakülte hem yetişmiş akademisyen sayısı bakımdan bunca imkâna rağmen onca yıldır tefsir alanında etraflı bir eser telif edilememesinin büyük bir eksiklik olduğunu söylemekten ibarettir. Dolayısıyla bu çalışma, söz konusu eksikliğin az çok giderilebilmesi için tek başına atılmış bir adım olarak değerlendirilmelidir. Çalışmamı hedeflediğim noktaya taşıyabilir miyim, bilmiyorum; ama bu konuda "Karıncaya sormuşlar..." hikâyesindeki azimli karıncanın, "Menzile ulaşamasam bile yolunda ölürüm" mealindeki sözüne mutabık düşünüyorum.

Hayat su gibi akıp geçiyor; bunca yıllık hayattan geriye anlamlı denebilecek ne kaldı diye düşündüğünüzde, çoğu zaman "koskoca bir hiç" kaldığı sonucuna varılıyor. Bu durum, ömür sermayesi tükenip can emanetini teslim etme vakti geldiğinde, onca yıllık hayatta az çok anlamlı bir iş yapmanın iç huzuruna sahip olma ihtiyacını hissettiriyor. Aslında bu ihtiyaç çok daha genel çerçevede varoluşsal bir ihtiyaç olarak da kendini gösteriyor.

Kur'an tefsiri adına ortaya koyacağımız eserin sa'y-i meşkûr olup olmayacağını ya da "faydalı ilim" kapsamında amel defterimizi açık tutup tutmayacağını bilmesek de İslâmî gelenekte birçok eserin sonuna müellifler veya müstensihler tarafından "hâtime" ve "ketebe" kaydı olarak düşülen "el-abdü'l-müznibü'l-fakîr el-muhtâc ilâ rahmeti rabbihi'l-kadîr" şeklindeki ifadelerde de görüleceği gibi bize ancak Cenab-ı Hakk'ın rahmet ve rızasını kazanmak için niyazda bulunmak düşüyor.

Tefsir çalışmamıza dair bütün bu anlattıklarımız, Kur'an'la yakından alakadar olan ve aynı zamanda İslâmî gelenekte her şeyin eksiksiz ve yerli yerinde olduğuna inanan birçok insan için belki de bir dizi lâf-ı güzaf, dolayısıyla manasızdır. Çünkü biz gerek içine doğduğumuz modern dünyanın zihnimize üşüştürdüğü sorunların cevaplarını sıkı gelenekçi ve skolastik bir yaklaşımla dine refere ederek bastıran veya

dinî gelenekte her bir meseleye dair hazır cevaplar arayan, bireysel planda hür irade ve özgüvenle düşünüp imal-i fikirde bulunmayı genellikle yadırgayıp kuşkuyla karşılayan, Kur'an ve Sünnet'le ilişkisini, "Vaktiyle anlayanlar fazlasıyla anlamış; biz yeniden anlayıp yorumlamak zorunda mıyız?" şeklindeki bir mukavemet zeminine oturtarak neredeyse tüm hayatı alışkanlık düzeyinde yaşayan, hayatın akışına kolayca dümen kırdığı hâlde sosyal akışkanlık sözünden rahatsız olan bir usûlün (ecdat) fürûlarıyız (ahfad). Yine biz Şerif Mardin'in kavramlaştırdığı "mahalle baskısı" yüzünden gerek din gerek varoluşla ilgili büyük sorularımız, sorunlarımız ve meraklarımızı çoğu zaman içimizde saklamış, hâliyle ömür boyu kendi kendimize münafık olup olmadığımızı sorup kıvranarak ve üstelik bu kıvranışın onulmaz acısıyla uğunarak yaşamaya mahkûm olmuş insanlarız.

Bugün bir bakıma deli cesaretiyle ortaya atılan ve dinî konularla ilgili müzmin sorunlara neşter vurma hususunda gözünü budaktan sakınmayan kimi insanlarımız kendi dindaşlarının sözde din ve sahih dinî itikâdı muhafaza adına işledikleri sayısız nefret suçunun nesnesi olmuş ve bu yüzden hayli yıpranmış, hırpalanmış, hatta hayattan bıkıp usanmış durumdadır. Bu topraklarda kendini tam da bu hâlde hisseden sayısız insandan biri de işbu satırların yazarıdır. Hâl böyleyken, çoğu bitmiş azı kalmış hissettiğim takatimle çok çetin, meşakkatli ve aynı zamanda büyük sorumluluk gerektiren bir tefsir çalışmasına başlamış durumdayım. Tefsir çalışmamı tamamına erdirip erdiremeyeceğimi, ömrümün buna vefa edip etmeyeceğini bilmemekteyim; ama Cenâb-ı Hak'tan samimi isteğim ve dileğim, Tunuslu müfessir ve fikir adamı İbn Âşûr'un (ö. 1973) yaklaşık kırk yılda tamamladığı otuz ciltlik *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı eserinin son satırlarında yer alan "(Kur'an tefsiriyle ilgili) niyetimi/emelimi gerçekleştirdim; Allah da bu emelim ve beklentimi gerçekleştirmeyi nasip etti" (قَدْ وَفَيْتُ بِمَا نَوَيْتُ، وَحَقَّقَ اللّٰهُ مَا ارْتَجَيْتُ) ifadesini, tefsir çalışmamın son sayfasında bana da yazmayı nasip etmesidir.

Bu noktada, tefsir çalışmasıyla ilgili gerekçelerimi başka bir zaviyeden eleştirip anlamsız bulacak bir fikrî damardan da söz etmek lazımdır. Malum, son zamanlarda Kur'an'ı anlama meselesiyle ilgili olarak gitgide daha sık duyduğumuz bir söylem vardır. Bu söylemdeki temel

iddia öz ve özet olarak şudur: Kur'an vahyi kendini "mübîn" olarak nitelendirir. Bu demektir ki Kur'an çok açık ve aynı zamanda açıklayıcı bir metindir. Dolayısıyla her mü'min Kur'an'ı açıp okuduğunda onu rahatça anlayabilir...

Burada öncelikle şunu belirtmek gerekir ki birçok ayette "adüvv" (düşman), "sihr" (sihir, büyü), "sâhir" (sihirbaz), "dalâl" (doğru yoldan çıkmışlık, yolu şaşırmışlık), "sultân" (kesin delil), "hüsrân" (zarar ziyan, yıkım), "nezîr" (uyarıcı) gibi birçok kelimenin sıfatı olarak geçen "mübîn" özellikle "el-kitâb" lafzıyla birlikte kullanıldığında Levh-i Mahfûz'a işaret eder. En'âm 6/59, Neml 27/75, Sebe 32/3 gibi ayetler bu tespiti çok güçlü şekilde teyit eder. Bir an için kabul edelim ki Kur'an hakikaten "mübîn", yani açık, açıklayıcı ve aynı zamanda kolay anlaşılabilir bir metindir. Ancak bu durumda "mübîn" vasfının hangi hususla ilgili olduğunu tartışmaya açmak gerekir. Allah'ın insanoğlundan temel talepleri söz konusu olduğunda, Kur'an'ın çok açık ve anlaşılabilir mesajlar içerdiğini söylemek gerekir. Mesela, İsrâ 17/23-38. ayetlerdeki emirler ve yasaklar tıpkı Yahudilikteki on emir gibi çok açık ve çok kolay anlaşılabilir mahiyettedir. Dolayısıyla temel inanç ilkeleri ve ahlâkî değerler açısından Kur'an'ın zihinsel çabaya ihtiyaç hissettirmeyecek kadar kolay anlaşıldığı şüphesizdir. Kaldı ki ahlaklı bir insan ve ahlaklı bir müslüman olmak için Kur'an'ı anlamak gibi bir ihtiyacımızın bulunup bulunmadığı ayrıca tartışılması gereken bir meseledir. Kanaatimce, güzel ahlâkî meziyetlerle bezeli bir insan ve müslüman olmak için önemli bir bilgi eksiğimiz olmasa gerektir. Yıllar boyu Kur'an ve hadisle meşguliyetin neticesinde elde edilen bunca dinî bilgiye rağmen hâlâ çok ciddi ahlak problemleriyle malul hâlde isek, bu sorun bilgisizlik sorunu değil, bildiklerini hayata taşıma konusunda gayretsizlik, himmetsizlik ve ciddiyetsizlik sorunudur.

Bu mesele bir kenara, Kur'an'daki yüzlerce ayet hem kelime ve cümle yapısı açısından hem manaya delalet ve muhteva açısından hem hüküm ve uygulama açısından hem de bugünkü dünyada anlamlı bir karşılığının bulunup bulunmaması açısından çok ciddi anlama ve açıklama zorluklarına sahiptir. Bunun içindir ki Ulûmu'l-Kur'ân ve fıkıh usulü literatürü Kur'an metnindeki anlama zorluklarının farklı yönleri ve düzeyleriyle ilgili olarak gârib, mücmel, hafî, müşkil, müteşabih gibi

birçok ıstılah içerir. Bütün bunlar ilmî ve entelektüel merak saikiyle üretilmiş ıstılahlar ve konular değildir. Bilakis bunca ıstılah Kur'an metninden kaynaklanan anlama ve açıklama zorlukları sebebiyle üretilmiştir. Kur'an metnindeki "Salâtı ikame edin" emrini mücmel olarak görmeyip bu emrin nasıl tatbik edileceğini yine Kur'an metninden hareketle anlayıp açıklama iddiasında bulunmak, şayet çocukçu yaklaşımla bir çocuk teolojisi kurmak gibi bir amaç söz konusu değilse, hiç mümkün değildir.

Başka bir örnek vermek gerekirse, sözgelimi "şehâdet ayeti" diye anılan Mâide 5/106. ayette ne söylendiğini ve nüzul döneminin canlı ve dinamik ortamında muayyen bir muhatap kitlesine söylenenlerin bugünkü sosyolojide neye karşılık geldiğini anlamak ve açıklamak hiç kolay değildir. Söz konusu ayet mealen şöyledir: "Ey Mü'minler! Biriniz ölüm döşeğine düşüp de vasiyet edeceği zaman, sizden iki adil kişiyi vasiyetine şahit tutsun. Şayet yolculukta iken ölüm işaretleri belirirse, vasiyetinizi sizden olmayan başka iki kişiyle şahitlendirebilirsiniz. Şahitlerin dürüst davranıp davranmayacakları hususunda şüphe ederseniz, onları salâttan sonra alıkoyup kendilerine şöyle yemin ettirin: "Allah'a andolsun ki yakın akrabamızın hatırı da dâhil, maddi-manevi hiçbir menfaat uğruna yalancı şahitlik yapmayacağız. Allah için bildiğimizi gizlemeyeceğiz. Aksi hâlde günaha girmiş oluruz."

Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) gibi bazı müfessirlerin hem irab hem mana hem hüküm açısından izahı en zor ayetlerden biri olarak gördükleri Mâide 5/106. ayette[66] iki şahitle ilgili olarak zikri geçen "مِنْكُمْ" (sizden) ve "مِنْ غَيْرِكُمْ" (sizden olmayan) lafızları, "dindaşınız olan" (müslüman) ve "dindaşınız olmayan" (gayri müslim) şeklinde de anlaşılabilir ve bu takdirde "مِن بَعْدِ الصَّلاَةِ" (namazdan sonra) ifadesindeki "salât", bilindik anlamda namaza değil, gayri müslim şahitlerin kendi dinlerindeki herhangi bir dinî ritüel ve ayine delalet eder.[67] Ayrıca bu ayette düzenlenen şahitlik hükümlerinin günümüz toplum yapısında lafzî mucibiyle nasıl uygulanacağı ve hangimiz tarafından ne zaman uygulandığı konusu da ayrıca tartışılmaya değer bir mesele olsa gerektir.

66 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, II. 250.
67 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, II. 76.

Öte yandan, tefsir çalışmasındaki temel amaç, Kur'an'daki bir ayetin kendi nüzul ortamındaki aslî manasını tespitten ibaret olsaydı, bu konuda erken dönemlere ait rivayet ağırlıklı tefsir kitaplarındaki bilgiler büyük ölçüde ihtiyacı karşılardı. Tefsir ilmi açısından bakıldığında, aslî manayı tespit amacının son derece önemli, hatta her şeyden daha öncelikli olduğu kuşkusuzdur. Fakat on beş asırlık İslam ilim geleneğinde Kur'an sayısız yoruma konu olmuş ve bunun neticesinde belki binlerce ciltlik tefsir/te'vil külliyatı oluşmuştur. Uzun tarihî tecrübe içerisinde geç dönemlere ait yorumlar Kur'an'daki aslî manalarla ilgili bilgi kaynaklarını önemli ölçüde karartmış, böylece pek çok ayetin ne dediği hakkındaki bilgi ve referans kaynağımız kelâmî ve fıkhî mezhepler arasındaki ihtilaflar ekseninde şekillenen yorumların insafına kalmıştır.

İçinde bulunduğumuz zaman dilimi ile Kur'an'ın nazil olduğu dönem arasında on beş asırlık bir tarihî mesafe vardır. Bu uzun ve uzak mesafe bizimle Kur'an'ın dil ve kavram dünyası arasında ciddi bir yabancılaşmaya yol açmıştır. Gerçi ilmî gelenek yabancılaşma sorununun mümkün mertebe dar ölçekte kalması için büyük katkılarda bulunmuştur; ancak gelenek denen şey de tıpkı bizim gibi tarihsel ve kültürel koşullanmışlıklarla çevrili dünyaların çocukları olan insanlar tarafından oluşturulduğundan, tarihsel süreçteki ilaveler sebebiyle yabancılaşma sorununa katkıda da bulunmuştur. Kısacası, Kur'an ile bizim aramızdaki ilişkinin tesisinde geleneğin konumu hem yabancılaşma sorununu azaltması hem de çoğaltması hasebiyle paradoksal bir konumdur.

Bu tefsir çalışmasının temel vasıflarına gelince, bu vasıflardan biri ve belki de ilki popüler bir amaç gözetilmemesidir. Çünkü tefsir hem ilmî faaliyet hem de bu faaliyet neticesinde ortaya çıkan eser olarak popüler beklentilere hizmet edecek bir şey değildir. Bu yüzden, tefsir çalışmasının her şeyden önce ilmî olmasına özen gösterilmiş, muhtemel okuyucu kitlesinin kısa ve kolay okunabilir bir metinle karşılaşma beklentisi hesaba katılarak ilmîlik vasfından ödün verilmemiştir. Bu bakımdan çalışmamızın ilk cildi yayımlandığında birçok okuyucunun memnuniyetsizlik izhar etmesi muhtemeldir. Çünkü hemen her ayetin tefsirinde okuyucunun karşısına çıkacak lügat, irab ve belâgat, kıraat gibi konularla ilgili teknik bilgiler ve tahliller hem sıkıcı hem de oku-

ma açısından yorucu bir metin olarak değerlendirilecektir. Fakat şunu özellikle belirtmek gerekir ki tefsir metni günümüz okuyucusunun ortalama beklentisi ve beğenisi açısından değerlendirildiğinde sıkıcı denebilecek türden bir metindir. Tefsir diye anılan ve adeta roman tadında okunan metinlerin ilmîlik değeri taşımadığı da kesindir.

Tefsir çalışmamız çok hacimli olduğu/olacağı gerekçesiyle de eleştirilecektir. Fakat bu muhtemel eleştiri bizim bu konudaki fikrimizi değiştirmeyecektir. Fikrimiz şu ki tefsir ne kadar yazmayı gerektiriyorsa o nispette yazılacak, sonuçta eserin tamamı belki 15-20 cildi bulacaktır. Dolayısıyla hacim konusunda da okuyucu memnuniyetine dayalı popüler hesaplar yapılmayacak, bu minvaldeki beklentiler dikkate alınmayacaktır.

Hacmin genişlemesi tefsir çalışmamızın temel amaçlarıyla çok yakından irtibatlıdır. Şöyle ki bu çalışmanın üç temel amacı vardır. Birincisi, Kur'an'ın nazil olduğu zaman ve zemindeki ilk ve özgün anlamı ortaya çıkarmak; ikincisi, tefsir geleneğinde sözgelimi bir ayetin ne şekilde yorumlandığı ve hangi konularla irtibatlandırıldığı gibi meseleleri ele alıp eğer varsa ilk ve özgün anlamdan sapmalara işarette bulunmak ve bu arada söz konusu sapmaların sebep ve sonuçları üzerinde durmak; üçüncü amaç ise Kur'an'ın tarih-üstü mesajını yakalamak ve bu mesajın günümüz dünyasıyla irtibatını kurmaktır.

Dil, tarih ve rivayete dayalı bilgiler üzerinden herhangi bir ayetteki ilk ve aslî manayı ortaya koymakla yetinme durumunda iki muhtemel sorun ortaya çıkar. Birinci sorun, günümüz okuyucusunun Kur'an'daki hemen her ayetin anlamıyla ilgili bilgisinin meallere dayanması ve bu meallerdeki anlam tercihlerinde de geç dönemlere ait Sünnî tefsir edebiyatında genel kabul gören yorumların esas alınması sebebiyle nüzul ortamındaki ilk ve aslî mananın yadırganması, hatta bunun icat çıkarmak gibi algılanması sorunudur.

İkinci sorun, ayetlerdeki ilk ve aslî manaları aktarmakla yetinmenin Kur'an'ı kendi nüzul ortamına gömmek gibi değerlendirilecek olmasıdır. Bu yüzden, tefsir çalışmamızda ilk olarak ayetlerin ilk ve aslî anlamlarının ortaya konulması amaçlanmış, ardından geleneğin ürettiği yorumlar tartışılmış, son aşamada ise ilk anlam ekseni dikkate alına-

rak Kur'an'ın bugüne dair ne söylemek istediği meselesine odaklanılmıştır. Üç aşamalı izah tarzı her bir ayetin tefsir ve te'vilinde açıkça görülmese de çalışmanın geneli bu minvalde planlanmıştır.

Kur'an'ın nüzul süreci ile Hz. Peygamber'in sireti iç içelik arz eder. Bu yüzden, sûrelerin tefsirine başlamadan önce her sûrenin nazil olduğu zaman ve zemin hakkında geniş denebilecek bilgiler verilmiştir. Nüzul-siret ilişkisine ışık tutan bu bilgilerin sûredeki genel anlam bütünlüğünün daha iyi kavranmasına katkıda bulunacağı şüphesizdir. Fâtiha sûresi gerek namaz ibadeti gerek besmelenin konumu ve gerekse hemen her vesileyle okuma geleneği açısından çok farklı bir yere sahip olduğundan, bu sûrenin tefsirine girişteki kısım kaçınılmaz olarak geniş hacimli hâle gelmiştir.

Öte yandan, ayetlerin tefsirinde nüzul sebepleri hakkında bilgi verilmiş ve konuyla ilgili rivayetler mümkün mertebe kritik edilmiştir. Her bir ayet tek başına tefsir edilmekle birlikte, ilgili ayetin siyak ve sibaktaki diğer ayetlerle ilişkisine ve pasaj bütünlüğüne de işaret edilmiştir. Ayrıca birçok ayetteki bazı kelimelerle ilgili farklı kıraatler zikredilmiş, manayı değiştirecek düzeydeki kıraat farklılıklarına özellikle dikkat çekilmiştir.

Ayetlerdeki her kelime, hatta her edat hakkında etimolojik, sentaktik ve semantik izahlarda bulunulmuş, özellikle anahtar kavram denebilecek nitelikteki "iman", "hidayet", "dalâlet", "küfür", "şirk", "kitâb", "takvâ", "birr" gibi kelimelerle ilgili müstakil başlıklar açılarak bu kelimelerin kavramsal içeriklerine dair bilgi, görüş ve değerlendirmeler bilinçli olarak geniş hacimli tutulmuştur. Bu sayede tefsir çalışmasının aynı zamanda bir "Kur'an lügatı" olması yönündeki emelimiz ve beklentimizin de belli ölçüde karşılanması amaçlanmıştır.

İman, kötülük sorunu, şeytan gibi bazı kelimeler ve kavramlarla ilgili yorumlarda Batılı düşünürlerin görüşlerine de yer verilmiş, dolayısıyla insanoğlunun genel birikiminden istifade edilmesinde zarar değil, fayda mülahaza edilmiştir. Çünkü insanlar hangi dine, hangi millet ve medeniyete mensup olurlarsa olsunlar gerek Tanrı ve inançla gerek varlık ve varoluşla ilgili büyük sorular ve meraklar hep benzer mahiyettedir. Kendi varlığı ve hayatın anlamı hakkında düşünen her

insan din, millet ve medeniyet farkı söz konusu olmaksızın genellikle aynı soruların cevabını bulmanın arayışı içindedir. Bu yüzden, Kur'an tefsiriyle ilgili bir çalışmada, sözgelimi iman konusunda Søren Kierkegaard (ö. 1855) ve Blaise Pascal (ö. 1662) gibi isimlerin, mucize ve peygamberlik konusunda Baruch Spinoza'nın (ö. 1677), ahlak konusunda Immanuel Kant'ın (ö. 1804) görüşlerine atıfta bulunmakta hiçbir sakınca olmasa gerektir.

Diğer taraftan Kur'an tefsiriyle ilgili bir çalışmada İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye gibi Selefî âlimlerin hatırı için İmam Gazâlî (ö. 505/1111), Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) gibi mutasavvıfları gözden çıkarmamak gerekir. Benzer şekilde Bâkıllânî (ö. 403/1013) ve Fahreddîn er-Râzî gibi Eş'ârî âlimlerin ervahı gücenip içerlenir diye Mu'tezilî ve Şiî âlimlere de burun kıvırmamak gerekir. Müslümanlar muhtelif itikâdî fırkalar arasındaki bitmez tükenmez niza ve kavgalardan çektiğini başka hiçbir şeyden çekmediklerine göre bize düşen vazife İslam ümmetinin tüm ilmî ve fikrî birikiminden istifade etmek olsa gerektir. Bu yüzden, tefsir çalışmasında hem İbn Teymiyye'nin görüşlerine hem de onun "Bâtıniyye" ve "Zenâdıka" ile eş tuttuğu Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine yer verilmiş, dolayısıyla birinin hatırı için diğeri kurban edilmemiştir.

Dua ve Niyaz

Bu çalışmanın tamamlanması muhtemelen uzun yıllar sürecektir. Tunuslu müfessir İbn Âşûr'un tam otuz dokuz yıl altı ayda tamamladığı *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr* (*Tahrîru'l-Ma'na's-Sedîd ve Tenvîru'l-Akli'l-Cedîd min Tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd*) adlı Kur'an tefsirinin son sayfasında kaydettiği "قَدْ وَفَيْتُ بِمَا نَوَيْتُ، وَحَقَّقَ اللّٰهُ مَا ارْتَجَيْتُ" (Niyetimi gerçekleştirmeye ömür vefa etti; Allah da bu konudaki beklentimi gerçekleştirdi) cümlesine benzer bir ifadeyi yazacağım günleri görecek miyim, bilmiyorum. Lakin bu satırları yazdığım günlerin hem bedenen hem ruhen çok çileli günlere denk geldiğini iyi biliyorum. Elli küsur yıllık ömrümde buna benzer günleri bir kez de annemin çok trajik şekilde vefat ettiği 1993 yılında yaşadığımı hatırlıyorum. O dönemin bende açtığı derin yaraları hem bedenimde hem ruhumda hâlen taşıyorum. Bu yüzden, "Rabbim, daha beter günler gösterme" diye niyaz ediyorum.

Ey “Rahmân” ve “Rahîm” Rabbim!

Sen “Kerîm”, Sen “Raûf”, Sen “Gâfûr”, Sen “Şekûr”sun. Sen “Latîf”, Sen “Habîr”, Sen “Alîm”sin. Kişiyle kalbi arasına giren “Sen”sin. Kalpleri hâlden hâle dönüştüren “Sen”sin. Bizim için gayb olan her şeyi bilen “Sen”sin. İçimizi dışımızı, sinemizde neler sakladığımızı bilen “Sen”sin. Sana güvenip sana sığınan bu aciz kulunun niyetini de en iyi bilen yine “Sen”sin. Ben aklı ve idraki sınırlı bir kul olarak hem çok değerli hem çok meşakkatli ve hem de mükellefiyeti çok ağır olan bu tefsir çalışmasının altına halis bir niyetle girdim. Belki birçok ayetin tefsirinde yanlış şeyler söyleyebilirim, haddimi aşan şeyler de yazmış olabilirim; fakat bunların hiçbirini kasd-ı mahsusla yapmadığımı ve yapmayacağımı en iyi bilen yine “Sen”sin.

Ey “Tevvâb”, “Afüv”, “Ğafûr” Rabbim!

Her insanoğlu gibi ben de hata ve nisyanla malul bir beşerim. Hatalarım ve kusurlarımdan dolayı affını dilerim. Bu dünyaya yapayalnız gelmemizi, buradan göçüp giderken de yapayalnız gitmemizi takdir eden “Sen”sin. Bizim malikimiz, sahibimiz, velimiz, vekilimiz Sen’sin. Sen Ğanî ben fakirim, Sen Kadîr ben âcizim. Sana sığınıp yakaran bu günahkâr kulunu engin rahmet ve mağfiretine gark etmeni istirham ederim; Sen’den şefkat, merhamet ve mağfiret dilerim.

Yüce Mevlâm!

“Sen”den başka sığınacak kapımız yok, bilirim. Beni dünyaya getiren, büyüten, yetiştiren ve senin kelamına hizmet etmem için didinen anne ve babamı da hesap gününde mahcup etmemeni; bana, anne-babama, tüm mü’min kardeşlerime ve hatta insanlığa hizmet için çalışmış ama bir şekilde hidayetle buluşamamış diğer bütün kullarına da af ve mağfiretinle muamele etmeni niyaz ederim. Benim bu kusurlu küsurlu çalışmamı dergâh-ı izzetinde makbul ve sa’y-i meşkûr eyle; hatalarımı, kusurlarımı ve günahlarımı affeyle...

اللَّهُمَّ فَاغْفِر لنا ذنوبنا واستر عيوبنا واكشف كروبنا وطهر قُلُوبنَا فقد فرطنا فِى
أمورنا وظلمنا أَنْفُسنَا، وَإِن لم تغْفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين، اللَّهُمَّ
وأجرنا من سخطك واعصمنا من معصيتك ووفقنا لطاعتك وأعنا على عبادتك
وأوزعنا شكر نِعْمَتك وألهمنا ذكرك ، إِنَّك جواد كريم رؤوف رَحِيم

1/FÂTİHA SÛRESİ

GİRİŞ

Mushaf tertibinde 114 sûrenin ilk sırasında yer alan Fâtiha sûresinin nüzul zamanı hakkında farklı görüşler mevcuttur. Birçok klasik kaynakta sûrenin erken Mekke döneminde peyderpey değil, def'aten bir bütün hâlinde nazil olduğuna dair bilgiler aktarılır. Fakat merviyyata (haber/rivayet) dayalı bu bilgiler ışığında sûrenin nüzul kronolojisindeki yerini belirlemek hakikaten zordur. Çünkü hem sûrenin nüzul zamanına ilişkin rivayetler sübut/senet yönünden tahkike muhtaçtır, hem de ilgili merviyyattaki bilgiler çok kısa ve kabataslaktır.

Ebü'l-Feth eş-Şehristânî'nin (ö. 548/1153) kaynak göstermeksizin naklettiği bir nüzul tertibi listesinde Fâtiha sûresi dördüncü, Abdullah b. Abbâs'tan (ö. 68/688) naklettiği başka bir listede altıncı sıradadır.[1] Tarihçi Ebü'l-Abbâs el-Ya'kûbî'nin (ö. 292/905'ten sonra) Ebû Sâlih, Muhammed b. Sâib el-Kelbî, Muhammed b. el-Kesîr, Muhammed b. Hafs el-Kûfî tarikiyle İbn Abbâs'tan naklettiği başka bir listede ise sûre beşinci sırada yer almaktadır.[2] Suyûtî'nin (ö. 911/1505) Ebü'l-Abbâs Ubeydullah b. Muhammed el-Bağdâdî, Hassân b. İbrahim el-Kirmânî ve Ümeyye el-Ezdî tarikiyle tâbî âlim Câbir b. Zeyd'den (ö. 93/712) naklettiği nüzul tertibi listesinde de Fâtiha sûresi beşinci sırada bulunmaktadır.[3]

Son dönemde nüzul tertibine göre tefsir çalışması yapan Muhammed İzzet Derveze (ö. 1984), Molla Huveyş (ö. 1978), Abdurrahmân Habenneke el-Meydânî (ö. 2004) ve Es'ad Ali'nin listelerinde de beşinci sırada yer alan Fâtiha sûresi[4] Muhammed Âbid el-Câbirî'nin (ö. 2010) *Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakîm* adlı tefsir çalışmasında İhlâs sûresinden sonra yirminci sıraya yerleştirilmiştir. Câbirî bu tasnifini şöyle gerekçelendirmiştir: Muhtevasından dolayı Fâtiha sûresini İhlâs sûresinden sonraki sıraya yerleştirdik. İhlâs sûresi, Kureyşli müşriklerin,

1 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-Esrâr*, I. 19-23.
2 Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I. 352-353.
3 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 81-82.
4 Fâris, *Tefâsîru'l-Kur'ân*, s. 926-930.

"Rabbinin nesebi hakkında bize bilgi ver; Rabbini bize tanıt..." şeklindeki taleplerine cevaben nazil olmuştur. Bu bilgi dikkate alındığında Fâtiha sûresinin ulûhiyet ve rubûbiyetle ilgili bu tür bir isteğe yönelik cevabı tamamlama bakımından en uygun muhtevaya sahip olduğu anlaşılır. Ayrıca Fâtiha sûresinde de tıpkı İhlâs sûresinde olduğu gibi "Rab" isminin yanı sıra "Allah" ismi kullanılır.[5]

Câbirî'nin böyle bir izahatla Fâtiha sûresine nüzul tarihi belirlemesi pek isabetli değildir. Çünkü İhlâs sûresinin nazil olduğu zaman ve zemine dair muhtelif rivayetlerden birini esas alıp, ardından iki sûre arasındaki muhteva benzerliğine istinaden tarihlendirme yapmak, biraz gevşek ve gelişigüzel bir tasarruf gibi görünmektedir. Ayrıca Câbirî'nin gerekçesi esas alındığında, İhlâs sûresinin yanı sıra Âyetü'l-Kürsî (Bakara 2/255) ile Haşr sûresinin son ayetlerini (Haşr 59/22-24) de hesaba katmak gerekir. Çünkü bu ayetler de birçok isim ve sıfatla Allah'ı tanıtan ifadeler içerir.

Diğer taraftan, İhlâs sûresinin ne zaman indiği meselesi ihtilaflıdır. Sahabe ve tâbiînden Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/653), Câbir b. Abdillah (ö. 78/697), Hasen el-Basrî (ö. 110/728), İkrime el-Berberî (ö. 105/723) gibi âlimler sûrenin Mekke döneminde nâzil olduğunu söylerken, İbn Abbâs (ö. 68/688), Katâde b. Diâme (ö. 117/735), Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723) gibi âlimler bir grup Yahudinin ulûhiyetle ilgili bazı sorularına cevaben Medine döneminde indiğini ileri sürmüşlerdir.[6] Ayrıca sebeb-i nüzulle ilgili farklı rivayetleri uzlaştırmak adına İhlâs sûresinin ilkin Mekke'de, ardından Medine'de olmak üzere iki defa indiğinden de söz edilmiştir.[7]

Amerikalı şarkıyatçı Arthur Jeffery (ö. 1959) tarafından neşredilen ve müellifi henüz bilinmeyen *el-Mebânî li-Nazmi'l-Meânî* adlı eserin mukaddimesinde Ebû Sehl, Ebû Talha b. Abdilkerîm, Muhabber b. Muhammed, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ali, Muhammed b. Firâs, Ebü'l-Fazl Ca'fer b. Muhammed, Süleyman b. Harb, Hammâd b. Zeyd, Ali b. Zeyd, Saîd b. el-Müseyyeb tarikiyle Hz. Ali'den (ö. 40/661) nakledilen nüzul tertibi listesinde Fâtiha sûresi ilk sıradadır.[8] Bütün bunlardan farklı ola-

5 Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, I. 89-90.
6 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IX. 264.
7 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 42, 113-114.
8 Jeffery, *Mukaddimetân*, s. 13-15.

rak, Şehristânî'nin Mukâtil b. Süleyman'dan (ö. 150/767) nakille Hz. Ali'ye izafe ettiği liste[9] ile diğer birçok nüzul tertibi listesinde Fâtiha sûresi yer almamaktadır. Bu ilginç durum meşhur sahâbî Abdullah b. Mes'ûd'un Muavvizeteyn (Felâk-Nâs) ve Fâtiha sûrelerini Kur'an sûreleri değil, dua metinleri olduğu gerekçesiyle kendi özel mushafına kaydetmediği yönündeki bilgilerle[10] irtibatlı olmalıdır. Bu çetrefil mesele bilahare tartışılacaktır.

Bazı kaynaklarda Fâtiha sûresinin kısmen Mekke, kısmen Medine döneminde nazil olduğuna dair bilgiler de nakledilmiştir.[11] Fakat bu görüş İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi müfessirlerce çok tuhaf ve zayıf olarak değerlendirilmiştir.[12] Bazı müfessirler Hicr 15/87. ayetteki "سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي" (tekrarlanan, tekrar tekrar okunan yedi ayet[?]) ifadesinde Fâtiha sûresinin kastedildiğine dair meşhur bir habere/hadise[13] istinaden sûrenin Mekke döneminde indiğini söylerken,[14] diğer bazı müfessirler söz konusu ifadedeki "الْمَثَانِي" (mesânî) lafzının "ikileme, tekrarlama" manasına gelmesinden hareketle sûrenin iki kez nazil olma ihtimaline dikkat çekmişlerdir.[15] Ancak Sem'ânî (ö. 489/1096) sûrenin Mekke ve Medine dönemlerinde iki kez indiğine dair rivayeti tuhaf/garip olarak değerlendirmiştir.[16] Bütün bunların haricinde Zemahşerî (ö. 538/1144) müfessirlerin çoğunluğuna ait bir görüş olarak Fâtiha sûresinin ilk inen vahiy olduğunu söylemiştir.[17]

Son dönemde bazı araştırmacılar bu son görüşü daha isabetli bulurken, diğer birçok araştırmacı gerek Alak sûresinin ilk beş ayetinin nüzulüyle ilgili Hz. Âişe (ö. 58/678) rivayetinden, gerekse "Rahmân" isminin Kur'an'daki kullanımıyla ilgili kronolojik tespitlerden hareketle sûrenin ilk Kur'an vahyi olmasını uzak bir ihtimal olarak değerlendirmiştir. Yukarıda kısaca değinildiği üzere birçok tefsir kitabında Fâtiha sûresinin hem Mekke hem Medine döneminde, yani ilkin Mekke

9 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-Esrâr*, I. 19-23.
10 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, III. 1009; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, II. 5.
11 Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, I. 78; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 35.
12 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 101; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I. 33.
13 Buhârî, "Tefsîr" 1/1, "Fezâilü'l-Kur'an" 9.
14 Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s. 118-119.
15 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 182, 184; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, I. 128.
16 Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 31.
17 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI. 403.

döneminde namazın farz kılındığı zamanda, daha sonra Medine döneminde kıblenin tahvili sırasında olmak üzere iki defa indiğinden de söz edilmiş,[18] mükerrer nüzullü Kur'an vahiyleri arasında İhlâs sûresi, Ruh ayeti (İsrâ 17/85), Nahl sûresinin son üç ayeti ve Rûm sûresinin ilk ayetlerine de yer verilmiştir.[19]

Bir sûrenin veya ayetin iki kez nazil olduğu varsayımı Ulûmu'l-Kur'an (Kur'an İlimleri) edebiyatında "tekerrürü'n-nüzûl" diye belirtilir ve bu varsayım birçok âlim tarafından makul/muteber addedilir. Yine aynı varsayım, "Bir ayet veya sûrenin iki kez nazil olması, o sûrede zikredilen konuların önemine dikkat çekmek, ilgili ayet veya sûrenin şanını yüceltmek, unutulma ihtimalini bertaraf etmek gibi hikmetler içerir"[20] şeklindeki izahlarla gerekçelendirilir. Buna mukabil kimi müfessirler bir ayet veya sûrenin iki kez nazil olma hikmetinin gizli ya da bilinemez olduğu kanaatindedir.[21]

Nüzulde tekerrür varsayımı aslında ayet veya sûrenin nüzul tarihi ve muhtevasıyla ilgili çeşitli rivayetler arasındaki ihtilafları gidermeye yöneliktir. Ulûmu'l-Kur'an literatüründeki bilgilere göre ayet veya sûrenin nüzulüne dair iki farklı rivayet varsa ve her iki rivayet de sıhhat şartlarını karşılıyorsa, ayrıca ikisi arasında tercih yapmayı mümkün kılacak bir unsur bulunmuyorsa, bu durumda rivayetlerden birisini gözden çıkarmak yerine ikisini uzlaştırmak için ilgili ayet veya sûrenin iki kez nazil olduğu kabul edilir.[22] Bunun böyle olduğu, bazı müfessirler tarafından Fâtiha sûresinin iki kez indiğine dair görüş çerçevesinde sarahaten zikredilir.[23]

Bir ayet veya sûrenin iki defa indiğine dair varsayım başka bir yönüyle de muhtelif kıraat vecihlerinin tümden vahye dayandığı yahut söz konusu vecihlerden her birinin bizatihi vahiy olduğu kabulünü temellendirme çabasıyla ilgilidir. Sehâvî'nin (ö. 643/1245) ifadesiyle, Kur'an'daki bir sûre ilkin bir vecih üzere nazil olabilir; daha sonra

18 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I. 25; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, I. 25.
19 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 329; İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, I. 328-329.
20 Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 29; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 113.
21 Sebzvârî, *el-Cedîd*, I. 11.
22 Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 127-130.
23 İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 160; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, I. 74.

ikinci bir nüzulle -Fâtiha sûresindeki "مالك-ملك" (mâlik-melik), "سراط-صراط" (sirât-sırât) vecihlerinde olduğu gibi- diğer kıraat vecihleri tamamlanabilir...[24] Ne var ki Sehâvî'nin bu görüşü çeşitli vecihlerle okunan sayısız ayetin niçin birkaç kez nazil olmadığı meselesini izaha kâfi değildir. Ayrıca bir ayetin iki defa nazil olması, o ayetin şanını yüceltmek gibi bir hikmete dayanıyorsa, "Ayetlerin efendisi" diye anılan Âyetü'l-Kürsî'nin (Bakara 2/255) niçin birkaç kez nazil olmadığı da merak konusu olabilir. Kısacası, Fâtiha sûresinin iki defa nazil olduğuna dair görüş ikna edici deliller ve gerekçelerden yoksun bir varsayımdan ibarettir. Gerçekte vahyin nüzulünde tekerrür, hâsılı tahsil (zaten elde olanı elde etmek) kabilinden olduğu için, herhangi bir fayda içermemektedir. Bu sebeple, Fâtiha sûresinin iki ayrı dönemde iki kez nazil olduğu yönündeki görüş dikkate alınacak nitelikte değildir.[25]

Fâtiha sûresi âlimlerin büyük çoğunluğuna göre Mekkî'dir. Birçok âlim ise Fâtiha'nın bir bütün hâlinde inen ilk sûre olduğu kanaatindedir. Ancak sûrede "Rahmân" isminin geçmesi ve bu ilâhî ismin/sıfatın daha ziyade Mekke döneminin ortalarında nazil olduğu kabul edilen Meryem, Tâhâ, Enbiyâ, Furkân, Şuarâ, Yâsîn, Zuhruf, Kâf, Mülk, Nebe' gibi sûrelerde birçok kez zikredilmesiyle ilgili tespitler dikkate alındığında, Fâtiha ile ilgili nüzul tarihlendirmesi Mekke döneminin beşinci-altıncı yıllarına uzanabilir ve bu tarihlendirme Kur'an'daki besmele ifadesinin tedricî olarak "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ" şeklini aldığına dair rivayetle desteklenebilir. Anakronizm (kronolojik tutarsızlık) ihtimalinin de mutlaka dikkate alınması gereken bu rivayete göre besmele ifadesi başlangıçta "باسمك اللهم" şeklinde yazılıyordu. Hûd 11/41. ayetteki "بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا" ifadesi nazil olunca "بسم الله" şeklinde yazılmaya başladı. Daha sonraki süreçte İsrâ 17/110. ayet nazil olunca besmele "بسم الله الرحمن" diye yazıldı ve Neml 27/30. ayetteki "إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ" ifadesinin nüzulünü müteakiben son şeklini aldı.[26]

Daha önce çok kısa işaret edildiği üzere kaynaklarda Mücâhid (ö. 103/721), Atâ b. Yesâr (ö. 103/721) ve İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) gibi tâbî âlimlerden Fâtiha sûresinin Medine döneminde indiğine dair

24 Sehâvî, *Cemâlü'l-Kurrâ'*, I. 34; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 114.
25 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 135; Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 34.
26 İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîr*, I. 117; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 61.

bir görüş nakledilir.[27] Fakat bu görüş, "Hz. Peygamber'in Mekke'de yaşadığı on küsur yıl boyunca Fâtiha'sız namaz kıldığını söylemek mümkün değildir" gerekçesiyle yanlış olarak değerlendirilir.[28] Yine bazı kaynaklarda bu görüşün müfessir Hüseyin b. el-Fadl İbn Umeyr (ö. 282/896) tarafından, "Her âlimin hatası/yanılgısı olur; bu da Mücâhid'in yanılgısıdır" diye eleştirildiği kaydedilir.[29] Buna mukabil çağdaş bazı araştırmacılar, gerek sûredeki genel muhtevadan gerekse sûrenin sonundaki "الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ" (gazaba uğrayanlar) ve "الضَّالِّينَ" (dalâlete saplananlar) ifadesinde Yahudiler ve Hıristiyanların kastedildiği bilgisini içeren Adî b. Hâtim (ö. 67/686) hadisine istinaden Fâtiha sûresinin Medine'de nazil olduğu yönündeki görüşü tercih etme eğilimindedir. Fakat bu vesileyle belirtmek gerekir ki Fâtiha sûresiyle ilgili nüzul tarihlendirmesinde söz konusu hadisle istidlalde bulunmadan önce, "esbâbü vürûdi'l-hadîs" (hadisin ne zaman, nerede ve hangi sebeple varit olduğu) meselesine odaklanmak, yani öncelikle hadisin tarihlendirmesini yapmak gerekir. Bu mesele sûrenin son ayeti çerçevesinde ele alınıp değerlendirilecektir.

Kur'an'daki bir sûrenin veya ayet grubunun nüzul zamanını belirleme konusunda ne salt rivayete dayanmak ne de sadece dil, üslup ve muhtevayı esas almak yeterlidir. Rivayete dayalı bilgiler özellikle Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel ve kültürel vasatla ilgili büyük fotoğrafın görülmesi bakımından tefsirde çok önemlidir. Keza sûreler ve ayetlerdeki dil ve üslup özellikleri de tefsir faaliyetinde mutlaka dikkate alınması gereken unsurlardan biridir. Fakat ihtilaflı konuları mümkün mertebe çözüme kavuşturmak söz konusu olduğunda, tarih ve rivayet temelli bilgiler ile metin içi bağlam, muhteva ve ifade/üslup özellikleri bir bütün olarak değerlendirilmelidir.

Gelenekteki hâkim eğilim Fâtiha'nın nüzul tarihi ve dönemiyle ilgili olarak Mekke döneminde inen beşinci sûre olduğu yönündeki bilgiyi ön plana çıkarmış, buna bağlı olarak, "Fâtiha bir bütün hâlinde nazil olan ilk sûredir" görüşü yaygınlık kazanmıştır. Bu görüşün yaygınlık

27 Mukâtil, *Tefsîr*, I. 24; Dânî, *el-Beyân*, s. 139; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 177; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 101; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, II. 8; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, I. 73.

28 Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s. 119; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 177.

29 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 90; Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s. 118.

kazanması, ilk nazil olan Kur'an vahyi konusunda farklı bilgiler içeren rivayetleri birbiriyle telif (uzlaştırma) çabasının sonucu olmalıdır. Konuyla ilgili bazı rivayetlere göre ilk nazil olan (أول ما نزل) Kur'an vahyi, Alak sûresinin ilk üç veya beş ayetidir (Hz. Âişe rivayeti). Bazı rivayetlere göre Müddessir sûresinin ilk ayetleri (Câbir b. Abdillah rivayeti), bazı rivayetlere göre besmele (Abdullah b. Abbâs rivayeti), diğer bazı rivayetlere göre ise mutlak anlamda ilk nazil olan Kur'an vahyi, Fâtiha sûresidir.[30]

Son görüşle ilgili en meşhur rivayet muhaddis tâbî âlim Ebû Meysere Amr b. Şürahbîl'e (ö. 63/683) aittir. İbn İshâk (ö. 151/768) ve Belâzürî (ö. 279/892) gibi siyer-meğazi ve nesep âlimleri ile İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), Ebû Bekr el-Âcurrî (ö. 360/970), Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014), Sa'lebî (ö. 427/1035), Beyhakî (ö. 458/1066), Vâhidî (ö. 468/1076), Tabersî (ö. 548/1154), Süheylî (ö. 581/1185), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Kurtubî (ö. 671/1273), İbn Kesîr (ö. 774/1373), Suyûtî (ö. 911/1505) ve Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi birçok fakih, muhaddis ve müfessir tarafından da nakledilen bu rivayetin mürsel (isnadında sahâbî ravi veya diğer ravilerden biri zikredilmeyen hadis), fakat isnat zincirindeki ravilerin sika/güvenilir olduğu belirtilir.[31] Rivayetin muhtevası şöyledir:

Rasûlullah (s.a.v.), eşi Hatice'ye, "Ben inziva hâlinde iken bir ses işittim. Vallahi, bunun [kötü bir] şey olmasından endişelendim" dedi. Hatice, "Allah korusun. [Korkma,] Allah senin başına kötü bir hâl getirmez. Çünkü sen emaneti sahibine teslim eden, akrabalık hukukunu gözeten ve hep doğru söz söyleyen birisin" diye karşılık verdi. Hatice bir süre sonra bu meseleyi Rasûlullah'ın bulunmadığı bir ortamda Ebû Bekr'e anlattı ve "Ey Atîk [Cehennemden azatlı]! Muhammed ile birlikte Varaka'ya gidin" dedi. Rasûlullah gelince Ebû Bekr onun elini tutup, "Varaka'ya gidip görüşelim" dedi. Bu esnada Rasûlullah, "Sana bu meseleyi kim anlattı?" diye sordu. Ebû Bekr, "Hatice" diye cevap verdi.

Derken, Varaka'ya gittiler ve olup biteni ona anlattılar. Rasûlullah, "Ben inziva hâlinde iken, 'Muhammed! Muhammed!' diye bir ses duy-

30 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 76-80; İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, I. 165-176.
31 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 79; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XXX. 178.

dum. Bundan dolayı korkup oradan uzaklaştım" deyince, Varaka, "Şayet yine böyle bir tecrübe yaşarsan, korkup kaçma. O sesi işittiğinde, dur ve ne söylendiğine kulak ver. Daha sonra bana gel ve yaşadığın tecrübeyi anlat" diye karşılık verdi. Bir süre sonra Rasûlullah yine tek başına iken kendisine şöyle seslenildiğini işitti: Ey Muhammed! De ki: *Bismillâhirrahmânirrahîm el-hamdülillâhi rabbi'l-âlemin er-rahmâni'r-rahîm... veleddâllîn...* Fâtiha sûresinin nüzulünden sonra Rasûlullah Varaka'nın yanına gidip bu tecrübesini ona anlattı. Varaka da ona, "Müjdeler olsun. Şahitlik ederim ki sen vaktiyle İsa tarafından müjdelenen peygambersin" diyerek mukabelede bulundu.[32]

Fâtiha sûresinin nüzulüyle ilgili başka bir rivayet Übey b. Kâ'b'dan (ö. 33/654[?]) nakledilmiştir. Sahih olduğu belirtilen bu rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.), "Fâtiha ilk nazil olan Kur'an vahyidir" (أوّل ما نزل من القرآن) demiştir. Aynı şekilde Ebû Mûsâ el-Eş'ârî'den (ö. 42/663), "İlk olarak Fâtiha sûresi indi" mealinde bir söz nakledilmiştir. Diğer taraftan, İbn Abbâs'a dayandırılan bir haberde, Hz. Peygamber'in Mekke'de tebliğ maksadıyla besmele ve Fâtiha'yı okuduğu sırada Kureyşli müşriklerin, "Allah çeneni kapatsın, [ağzın kırılsın]" (قام النبي صلّى الله عليه وسلّم بمكة فقال: بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ. فقالت قريش: دق الله فاك) diye karşılık verdikleri belirtilmiştir.[33]

Zemahşerî Alak sûresinin tefsirine girişte, "Müfessirlerin çoğunluğuna göre ilk nazil olan vahiy Fâtiha sûresidir" (وأكثر المفسرين على أن الفاتحة أول ما نزل) şeklinde bir ifadeye yer vermiştir.[34] İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), "Büyük âlimler ilk Kur'an vahyinin Alak sûresi 1-5. ayetler olduğu görüşündedir. [Zemahşerî tarafından] çoğunluğa atfedilen görüşe gelince, bu görüş ilk inen Kur'an vahyinin Alak sûresi 1-5. ayetler olduğunu söyleyenlere nispetle çok küçük bir azınlık tara-

32 İbn İshâk, *es-Sîre*, I. 176-177; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VII. 329-330, [hadis no: 36555]; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, I. 105-106; Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, II. 158; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, X. 244-245; Vâhidî, *el-Vasît*, I. 57-58; a. mlf., *Esbâbü'n-Nüzûl*, s. 117; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, X. 307; Süheylî, *er-Ravzü'l-Ünüf*, II. 407-408; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 183; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 177-178; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV. 23-24; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, II. 6; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, I. 73.

33 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 90, X. 244; Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s. 118.

34 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI. 403.

fından benimsenmiştir" (فَلَمْ يَقُلْ بِهِ إِلَّا عَدَدٌ أَقَلُّ مِنَ الْقَلِيلِ) demiştir.[35] Ancak bu noktada, İbn Hacer el-Askalânî'nin yaşadığı dönemin Sünnî hadis paradigmasında Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) tartışılmaz otoriteler hâline geldiğini, dolayısıyla bu iki muhaddisin Alak sûresinin ilk ayetlerinin nüzulüne dair Hz. Âişe'den naklettikleri haberin bu sebeple faikiyet kesbettiğini gözden kaçırmamak gerekir.

Sünnî gelenekte, Buhârî ve Müslim tarafından ittifakla nakledilen bir hadisin "en sahih, en sağlam" kategorisinde değerlendirilmesi gerektiği yönündeki hâkim kabulün temelleri oldukça geç dönemlerde İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245) tarafından atılmıştır.[36] Oysa daha önceki dönemlerde Ebû Bekr Bâkıllânî (ö. 4037103) gibi büyük bir Sünnî âlim ilk nazil olan Kur'an vahyiyle ilgili farklı görüşlere mesnet oluşturan rivayetler arasında kategorik değer farkından söz edilemeyeceğini belirtmiş ve Alak sûresinin ilk ayetleriyle ilgili olarak Hz. Âişe'den gelen meşhur rivayeti de bu kapsamda değerlendirmiştir.

Bâkıllânî, "Mademki sahâbîler ilk ve son nazil olan ayetler, Mekkî-Medenî, esbâb-ı nüzul gibi konuları en iyi bilen kimselerdir; o hâlde niçin ilk ve son nazil olan ayetler konusunda sahabe arasında ihtilaf zuhur etmiş ve niçin onlardan birinin benimsediği görüşü bir diğeri reddetmiştir? Hâl böyleyken, Kur'an'ın nüzulü ve metinleşme tarihiyle ilgili bilgilerin çok sayıda rivayet yoluyla geldiğini, Kur'an tarihine dair meselelerin apaçıklık arz ettiğini ve seleften halefe kadar tüm ümmetin bu meselelere vukûf kesbettiğini söylemek imkân dâhilinde midir?" diye özetlenebilecek bir istifhama/itiraza yönelik uzun cevabında öz/özet olarak şunları söylemiştir:

Rasûlullah (s.a.v.), sahâbîlere ilk ve/veya son nazil olan ayetlerle ilgili olarak hiçbir yoruma açık kapı bırakmayacak düzeyde sarih bir açıklamada bulunduğuna dair kesin bilgiye sahip değiliz. Kaldı ki Rasûlullah ilk ve son nazil olan ayetler hakkında bilgi sahibi olmayı dinî bir vecibe kılmamış, sahabeyi de bu konuda sorumlu tutmamıştır... Ayrıca ilim ehlinden hiç kimse Rasûlullah'ın ilk ve son nazil olan ayetler hususunda mutlaka bilinmesi gereken bir açıklama yaptığı iddiasında

35 İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, VIII. 597.
36 İbnü's-Salâh, *Ulûmul-Hadîs*, s. 28.

bulunmadığı gibi, ümmetin önceki ve sonraki nesilleri arasında da bu konuyu bilmenin dinî bir vecibe olmadığını kabul hususunda herhangi bir ihtilaf vuku bulmamıştır...

Sahâbîler ilk ve son nazil olan ayetler hakkında farklı görüşler belirtirken bu konudaki görüş ayrılıklarını Rasûlullah'tan kaynaklanan ihtilaflar olarak değerlendirmemiş, bilakis onlar kendi ictihatları ve istidlalleriyle ulaştıkları sonuçları dile getirmişlerdir... İlk ve son nazil olan ayetler konusunda Rasûlullah'a atıfla nakledilen rivayetler doğru ve yanlış olması mümkün görüşler, te'vile açık kanaatler ve zan/tahmin kapısı açık fikirler kabilindendir. Her ne kadar bazı sahâbîler Rasûlullah'tan rivayette bulunmuşlarsa da bu rivayetleri kesin bilgi/beyan (nas) olarak görmemişlerdir.

Sonuç olarak, sahâbîler ve daha sonraki nesiller ilk ve son nazil olan ayetler konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu konuda nakledilen çeşitli rivayetlerin tümü yoruma açıktır. Çünkü ilgili rivayetlerin hiçbirinde Rasûlullah'a ait olan ve sarihlik-kesinlik vasfı taşıyan bir beyan yoktur. Daha açıkçası, Rasûlullah ne Câbir b. Abdillah ne Hz. Âişe ve ne de Ebû Meysere rivayetinde, "Allah bana ilk olarak يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ (yâ eyyühe'l-müddessir) ayetini indirdi. Bundan önce hiçbir ayet indirmiş değildi" veya "Allah bana ilk olarak اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (ikra' bismi rabbikellezî halaq) ayetini indirdi, bundan önce hiçbir ayet indirmiş değildi" veyahut "Bana ilk nazil olan ayetler şunlardır. Bunlardan önce hiçbir ayet nazil olmamıştır" gibi son derece açık ve aynı zamanda farklı yorum ihtimallerine kapalı bir beyanda bulunmamıştır. Bu yüzden, ilk nazil olan ayetler hususunda ihtilaf, ictihat ve farklı görüşleri tercih mümkün olmuştur.[37]

Bâkıllânî'nin bu tespitleri çok önemli ve aynı zamanda ikna edicidir. Dolayısıyla ilk nazil olan Kur'an vahyiyle ilgili görüşler arasında Alak sûresiyle ilgili Hz. Âişe rivayetinin mutlak sahih ve kesin bilgi gibi telakki edilmesi aslında bu rivayetin Buhârî ve Müslim tarafından nakledilmiş olmasıyla ilişkilidir. Ancak meşhur Hanefî fakihi İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), akşam namazından önce iki rekât nafile namaz kılmanın mendup olup olmadığı meselesinde, İbnü's-Salâh ve takipçileri ta-

37 Bâkıllânî, *el-İntisâr*, s. 236-242.

rafından hadis usûlünde genel bir prensip hâline getirilen Buhârî ve Müslim referanslı esahhiyet ölçütünü "dayatma" (tahakküm) olarak değerlendirmiş ve ardından şunları eklemiştir:

Buhârî ve Müslim hadislerinin daha sahih oluşları, söz konusu hadislerin bu iki muhaddise ait şartlara uyuyor olmasından başka bir ölçüte dayanmaz. Farz edelim ki aynı şartlar başka kitap(lar)daki bir hadisin ravilerinde de mevcuttur ve hâl böyleyken Buhârî ve Müslim'deki hadislerin en sahih olduğu fikrinde ısrar etmek dayatmadan başka bir şey olmasa gerektir. Ayrıca Buhârî ve/veya Müslim yahut her ikisi belli bir ravinin söz konusu şartları taşıdığı hükmüne varmış olsa dahi bu hükmün olgusal gerçeklikle birebir örtüşmesi mutlak değildir. Bunun olgusal gerçekliğe aykırı olması da pekâlâ mümkündür. Nitekim Müslim kendi kitabında cerhe konu olan ve/veya kusurdan azadeliği müsellem olmayan birçok raviden nakilde bulunmuştur.

Buhârî'nin kitabında da cerhe konu olan birçok raviden menkul hadisler mevcuttur. Binaenaleyh, raviler konusunda iş dönüp dolaşıp ulemanın onlar hakkındaki ictihadına bağlanmakta ve konu burada noktalanmaktadır. Ravilerde aranan şartlarda da aynı durum söz konusudur. Şöyle ki herhangi bir muhaddis bir şartı öne sürerken, diğeri aynı şartı ortadan kaldırabilmekte ve bu durum birinin rivayet ettiği hadiste bulunması gereken şartın diğerinde bulunmaması gibi bir sonuca müncer olmaktadır. Bir muhaddisin filan raviyi zayıf kabul etmesine mukabil diğerinin onu sika kabul etmesi de aynı sonucu doğurmaktadır.[38]

Sonuç itibariyle, Hz. Âişe rivayeti çerçevesinde Alak 96/1-5. ayetlerin ilk Kur'an vahyi olduğuna ilişkin görüşün kahir ekseriyet tarafından tarihî vakaya mutabık görüş olarak sunulmasının geç dönemlere ait bir gelişme olduğu söylenebilir. Bu tespit hem Zemahşerî'nin mezkûr ifadesiyle ve hem de Fahreddîn er-Râzî gibi bazı müfessirlerin Alak sûresinin ilk ayetleriyle ilgili görüşü çoğunluğa nispet etmemesiyle desteklenebilir. Fahreddîn er-Râzî Alak sûresinin tefsirine girişte şöyle demiştir: "Müfessirler bu sûrenin (Alak sûresi) ilk nazil olan vahiy olduğunu iddia ettiler. Diğerleri ise ilk nazil olan Kur'an vahyinin

38 İbnü'l-Hümâm, *Şerhü Fethi'l-Kadîr*, I. 445.

Fâtiha olduğu, ikinci sırada ise Kalem sûresinin yer aldığı fikrini benimsediler" (زعم المفسرون أن هذه السورة أول ما نزل من القرآن وقال آخرون الفاتحة أول ما نزل ثم سورة العلق).[39]

Râzî'nin Alak 96/1-5. ayetleri ilk Kur'an vahyi olarak kabul eden müfessirler için "زعم" (zeame) fiilini kullanması dikkat çekicidir. Arap dilinde, zannî olan ya da şüphe ve tereddüde kapı aralayan görüşleri ifade için kullanılan "za'm/zu'm" kelimesinin Türk dilindeki en uygun karşılığı "iddia" olsa gerektir. Bize öyle geliyor ki Râzî "evvelü mâ nezel" (ilk nazil olan Kur'an vahyi) meselesindeki iki farklı görüşü aktarırken bilinçli olarak "zeame" fiilini seçmiş ve bu seçimiyle iki farklı görüşün isabetli olma ihtimali kadar isabetsiz olma ihtimaline de dikkat çekmek istemiştir.

Fâtiha sûresinin ilk inen Kur'an vahyi olduğuna dair görüşler Şiî kaynaklarda da zikredilmiştir. Mesela, Ebû Ali et-Tabersî'nin meşhur tâbî fakih Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713) ve Hz. Ali'den naklettiği bir rivayete göre Hz. Peygamber Mekke döneminde ilk olarak Fâtiha sûresinin indiğini, ardından Alak ve Müddessir sûrelerinin geldiğini söylemiştir.[40] Bizim tercihimiz de bu yöndedir. Fâtiha sûresinin ilk Kur'an vahyi olduğu yönündeki görüşü tercihimizin dayanakları hem zikri geçen rivayetler hem de Fâtiha sûresine ait bazı hususiyetlerdir.

Alak ve/veya Müddessir sûresinin ilk ayetleriyle ilgili rivayetlerin gelenekte daha meşhur ve sahih kabul edilmesinden hareketle ilk Kur'an vahyinin Alak sûresinin ilk üç veya beş ayeti olması gerektiği yönündeki hâkim görüş bu iki sûrenin tefsirine girişte değerlendirilecektir. Fakat burada şu kadarını belirtelim ki Alak sûresinin ilk ayetlerinde "insan"ın (الإنسان) "alak"tan yaratılmasından söz edilmesi bu sûrenin Hz. Peygamber ile muhalifleri arasındaki mücadelenin gerginleştiği, yani Kureyş'in önde gelen müşrik taifesinin ölüm sonrası dirilişi inkâr edip bu inançla alay ettiği bir süreçte nazil olduğuna işaret eder. Özellikle "insan"ın (الإنسان) "nutfe" ve "meni"den yaratıldığını bildiren ayetler incelendiğinde, bu ayetlerin hemen hepsinde bilhassa uhrevî hayatı inkâr eden kâfir (müşrik) tipolojisinden söz edildiği gö-

39 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXXII. 13.
40 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, X. 161; Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, I. 158-159.

rülür. Nahl 16/4, Meryem 19/66-67, Yâsîn 36/77, Kıyâme 75/36-40, Abese 80/17-19 gibi ayetler bu bağlamda örnek verilebilir. Ayrıca bazı tefsir kitapları Alak sûresinin baştan sona Ebû Cehil hakkında nazil olduğuna dair bilgiler içerir. İbn Abbâs'tan nakledildiğine göre Ebû Cehil, "Şayet Muhammed bir daha bu makamda [Kâbe'de] ibadet edecek olursa, andolsun, onu katledeceğim" diye tehditler savurunca Alak sûresi nazil olur.[41]

Fâtiha sûresinin ilk Kur'an vahyi olduğuna ilişkin görüşü tercih bağlamında ilk olarak İbn Abbâs'ın yanı sıra Mekke ve Kûfe kurrâsı ile Hicaz fakihlerinin çoğunluğunca sûrenin birinci ayeti olarak kabul edilen besmeleyle[42] ilgili bazı rivayetlerden kısaca söz etmekte fayda vardır. İbn Abbâs ve Ebû Meysere Amr b. Şürahbîl'den (ö. 63/683) gelen farklı rivayetlere göre Cebrâil'in Hz. Peygamber'e inzal ettiği ilk vahiy/ayet besmeledir.[43] Merfu hadis olarak nakledilen başka bir haberde ise Hz. Peygamber, "Cebrâil bana vahiy getirdiğinde, ilk olarak kalbime besmeleyi ilkâ etti" demiştir.[44] Buna göre ilk nazil olan Kur'an vahyi besmele, dolayısıyla Fâtiha sûresidir. Şiî müfessirlerin İmam Muhammed el-Bâkır'dan (ö. 114/733[?]) naklettikleri bir rivayette de, "Her kitabın semadan nazil olan ilk ayeti besmeledir" mealinde bir ifadeye yer verilmiştir.[45]

Fâtiha sûresinin Mushaf tertibinde ilk sırada yer almasının nüzul kronolojisiyle ilgili olmadığı malumdur; fakat Kur'an'daki genel mana, muhteva ve mesajların bu sûrede özetlenmiş olması dikkate alındığında, tertipteki ilk sıranın manidar olduğu anlaşılır. Denebilir ki Kur'an'ın tümü Fâtiha sûresinin açılımı, Fâtiha sûresi de hem Kur'an vahyinin açılışı hem de vahyin özü/özeti konumundadır. Allah insanlığa yönelik son hitabına Fâtiha sûresiyle başlamıştır. "Fâtiha" ismi "son, sonuç, encam" manasındaki "hâtime"nin zıddı olarak, "bir şeyin evveli, başlangıcı, girişi" anlamı taşır. "Fâtihatü'l-kitâb" terkibi "Kur'an metninin başlangıcı"

41 Kurtubî, *el-Câmi'*, XX. 83; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, VIII. 201; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VIII. 564.
42 Hâkim, *el-Müstedrek*, II. 3091; Dânî, *el-Beyân*, s. 54; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 201.
43 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 78; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 61.
44 İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 26.
45 Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfî*, I. 62.

anlamındadır. Fâtiha kelimesi zaman içerisinde “her şeyin başlangıcı”-nı ifade etmek üzere kullanılır olmuştur. Kelimenin sonundaki “te” (tâ-i merbûta) harfi vasfiyetten ismiyete, sıfat formundan isim konumuna geçişle alakalıdır veyahut kelime “feth” anlamında mastardır.[46]

Fâtiha sûresi hem bu adıyla hem muhtevasıyla Kur’an metnine giriş/mukaddime hüviyetindedir. Dolayısıyla “لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكتاب” (Fâtihasız namaz geçerli olmaz), “لا صلاة لمن لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب” (Namazda Fâtiha okumayan kişinin namazı geçerli olmaz) mealindeki hadislerde[47] geçen “fâtihatü’l-kitâb” terkibinin, “İlâhî kelama/hitaba giriş” anlamının yanı sıra bu sûrenin ilk Kuran vahyi olmasına ilişkin bir karine teşkil etmesi de muhtemeldir. Gerçi sûrelerin isimlendirilmesi büyük ölçüde ictihâdîdir. Yani sûre isimlerinin kahir ekseriyeti tarihî süreçte muhtelif vesileler, karineler ve sûrelerdeki birtakım hususiyetlere bağlı olarak ihdas edilmiştir. Bununla birlikte “Fâtiha” isminin sadece Mushaf tertibiyle değil, nüzul kronolojisiyle ilgili olması da mümkün ve muhtemeldir. Nitekim bu isim bazı müfessirlerce “ilk inen sûre” olma vasfıyla ilişkilendirilmiştir.[48]

Diğer taraftan, Fâtiha sûresinin bazı kaynaklarda el-Esâs, el-Vâfiye, el-Kâfiye, el-Kenz, el-Mesânî, Sûretü’l-Hamd, Sûretü’ş-Şükr, Sûretü’s-salât, Sûretü’d-duâ, Sûretü’l-münâcât şeklinde zikredilen otuz civarındaki isimlerinden[49] biri, “Ümmü’l-Kur’ân” veya “Ümmü’l-Kitâb”-tır. Bu isim Fâtiha’nın genel mana ve muhteva itibariyle Kur’an vahyinin aslı/esası mesabesinde olduğunu gösterir. Çünkü “ümm” kelimesi “ana” anlamına gelir. Bir şeyin anası onun aslı ve esasıdır. Kur’an’ın tüm ayetlerindeki temel maksat, tevhid, meâd (ahiret) ve nübüvvet (şeriat) olmak üzere üç esası (usûl-i selâse) ortaya koymaktır. Sûrenin “اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَۙ” ve “الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِۙ” ayetleri uluhiyet, “مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِۜ” ayeti meâd, “اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِينُۜ” ayeti ve sonrası da nübüvvet esasına/ilkesine atıfta bulunur.

“Hamd, âlemlerin rabbi Allah’a mahsustur” mealindeki ikinci ayet bağlamında meseleyi biraz tavzih etmek gerekirse, bu ayet bir taraf-

46 Kannevcî, *Fethü’l-Beyân*, I. 31.
47 Müslim, “Salât” 34-40; Ebû Dâvûd, “Salât”132; Tirmizî, “Tefsir” 2, “Salât” 183.
48 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, I. 179; İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 160.
49 Fîrûzâbâdî, *Besâir*, I. 138-139; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 168-171.

tan Kur'an'ın en temel nüzul sebebi olan tevhid inancını belirtmekte, bir taraftan da şirk inancını nefyetmektedir. Çünkü "hamd"in her daim Allah'a mahsus olduğunu belirtmek, aynı zamanda O'ndan başka hiçbir varlığa böyle bir hamdde bulunmamak gerektiğine dikkat çekmektir. Hamd kelimesindeki mananın ciltler dolusu kitaba sığmayacağını söyleyen Endülüslü müfessir İbn Cüzey'e (ö. 741/1340) göre "الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ" ifadesi tevhid inancını kelime-i tevhidden daha kapsamlı biçimde ifade eder.[50]

Meşhur Hanefî âlim Alî el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) *el-Fıkhu'l-Ekber* şerhinde belirttiği üzere ilâhî kelamın "الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ" ifadesiyle başlaması, ulûhiyet tevhidine (Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde tek, eşsiz ve benzersiz olması) terettüp eden rubûbiyet tevhidinin (Allah'tan başkasına tapmamak) vurgulanmasına işaret eder... Kur'an bütünüyle tevhidle ilgili olup baştan sona kadar tevhid ehlinin hukukundan, onların övülmesinden, şirkin zemmedilmesinden, şirk ehlinin isyanlarından ve hak ettikleri cezalardan söz eder. Bu itibarla, "الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ" ayeti (Hamd âlemlerin rabbi Allah'a mahsustur) tevhiddir. "الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ" (Allah Rahmân'dır, Rahîm'dir) ayeti tevhiddir. "مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ" (O hesap ve ceza gününün malikidir) ayeti tevhiddir. "إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ" (Biz yalnız sana boyun eğer, yalnız senden medet dileriz) ayeti tevhiddir. "اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ" (Bizi dosdoğru yolda sebat ettir) ayeti tevhiddir...[51]

"Ümmü'l-Kitâb", "el-Esâs" (Kur'an'ın temeli), "el-Kâfiye" (yeterli), "el-Vâfiye" (eksiksiz, tam) gibi muhtelif isimlerinden hareketle bir kez daha belirtmek gerekir ki Fâtiha sûresi Kur'an'ın özü, diğer bütün sûreler ise bir bakıma Fâtiha'nın şerhidir. Başka bir ifadeyle, Fâtiha sûresi icmâlî olarak Kur'an demektir. Nitekim Hicr 15/87. ayette geçen ve müfessirlerin çoğunluğunca Fâtiha sûresine hamledilen "سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي" (seb'an mine'l-mesânî) ibaresinden sonra "وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ" (ve'l-kur'âne'l-azîm) ifadesinin gelmesi ve bu söz diziminde âmm/genel olanın (Kur'an'ın) hâss/özel olana (Fâtiha'ya), yani bütünün (küll) parçaya (cüz) atfedilmesi, Kur'an'ın öz/özet hâlinde Fâtiha'da mündemiç bulunduğu tespitini destekler. Ebû Hüreyre (ö. 58/678) ve Ebû Saîd İbnü'l-Muallâ (ö. 74/694[?]) gibi sahâbîlerden nakledilen bazı hadisler-

50 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I. 45.
51 Ali el-Kârî, *Kitâbü'l-Fıkhi'l-Ekber*, s. 8-9.

de Fâtiha sûresinin Hicr 15/87. ayete atıfla, “el-Kur’ânü’l-Azîm” (Yüce Kur’an) diye nitelendirilmesi[52] dikkat çekicidir. Suyûtî (ö. 911/1505) sûrenin bu şekilde nitelendirilmesinin Kur’an’daki manaları (temel konular ve kavramlar) kapsamasıyla alakalı olduğunu belirtir.[53] Bütün bu karineler Kur’an vahyinin besmele ve Fâtiha sûresiyle başlamış olma ihtimalini güçlendirir.

Öte yandan, Fâtiha sûresi Arap dili ve belagatında berâat-i istihlâl, berâat-i matla’, hüsn-i ibtidâ’, hüsn-i iftitâh gibi tabirlerle tanımlanan ifade ve üslup tarzının Kur’an’daki en güzel örneğidir.[54] Berâat-i istihlâl, bir belagat terimi olarak nazım ve nesirde mana, maksat ve muhtevaya işaret eden lafızlar kullanılarak asıl konuya güzel bir üslupla giriş yapma veya bir esere asıl konusuyla ilgili ifadeler kullanarak dikkat çekici şekilde başlama sanatıdır. Besmelenin Fâtiha sûresinin ilk ayeti kabul edilmesi -ki bizim tercihimiz de bu yöndedir- hâlinde Kur’an metnine ve ilk sûreye hüsn-i iftitâh yapılmış olması da vahyin besmele ve Fâtiha ile başladığına dair başka bir karine sayılabilir.[55]

Cahiliye devrinde Arapların kimi zaman “باسم اللات والعزي” (Lât ve Uzzâ’nın ismiyle) ifadesiyle işe başladıklarına dair bilgiler dikkate alındığında, her şeyden önce tevhid inancını tesis maksadıyla inzal edilen Kur’an vahyine “بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّح۪يمِ” (bismillâhirrahmânirrahîm) ayetiyle başlanmasının ne kadar anlamlı olduğu anlaşılır.[56] Ebü’l-Berekât en-Nesefî’nin (ö. 710/1310) ifadesiyle, müşrikler herhangi bir işe başlarken o işe ilahlarının adlarını zikrederek, mesela “bismillât”, “bismiluzzâ” diyerek başlarlardı. Bu sebeple, mü’min muvahid de (tevhid ehli) öncelikle Allah Teâlâ’nın ismini anma niyetine sahip olmalıdır.[57]

Besmelenin başındaki “الباءُ” (bâ) harfi/edatı ilsâk (sıkı bağ, bağlantı kurmak) ifade eder. Kur’an mesajındaki temel vurgulardan biri, hiç kuşkusuz Allah ile âlem arasındaki münasebetin nasıl olması gerektiğine dairdir. Besmele bu münasebet ve musahebetin başlangıç noktasını

52 Buhârî, “Tefsir” 1, 15; İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV. 211, V. 114.
53 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 169.
54 Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, I. 152.
55 Ünsal, *Erken Dönem Mekkî Surelerin Tahlili*, s. 160-162.
56 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 101-102; Tunîsî, *Nüket ve Tenbihât*, II. 46.
57 Nesefî, *Medârikü’t-Tenzîl*, I. 27.

oluşturması hasebiyle Allah ile beşer arasındaki sıkı bağ ve bağlantıya işaret eder. Bu bağın bir tarafında ulûhiyet ve rubûbiyet makamı, diğer tarafında beşeriyet ve ubûdiyet makamı vardır.

Fâtiha sûresinin ilk bölümü Allah'ın ulûhiyet, rubûbiyet ve mutlak hâkimiyetini belirten ayetlerden oluşur. Bu bölümdeki "مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ" ayeti bir yönüyle Kur'an'daki temel konulardan biri olan ahirete, diğer yönüyle Allah'ın ahirette de mutlak hükümran olduğuna atıfta bulunur. Sûrenin ikinci bölümü ise dua/niyaz ayetlerinden oluşur. Bu ayetlerde insanın Allah'a bağlılık ve muhtaçlığı vurgulanır. Sadece Allah'a boyun eğmek (ibadet) ve yalnız O'ndan medet dilemekle (istiâne) insan başta tevhidi ikrar olmak üzere teslimiyet ve tevekkülünü dile getirmiş olur. Bu şekilde ikrar edilen imanın hayat sahnesindeki karşılığı sırât-ı müstakîm, yani inanç ve amel itibariyle dosdoğru bir yolda olmaktır. Bütün bir ömür boyu dosdoğru yoldan sapmamak, dolayısıyla bu yoldan sapan ve sonuçta Allah'ın gazabına uğrayan kimselerden olmamak için, "Bizi dosdoğru yolda sebatkâr kıl" (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ) niyazıyla Allah'ın himayesine sığınmak lazımdır.

Hidayetle ilgili bu niyaz Kur'an'daki Allah merkezli dil sisteminin en veciz ifadelerinden biridir. Çünkü "اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ" niyazı insanın her hususta olduğu gibi iman ve teslimiyette de Allah'ın inayetine ve himayesine muhtaç olduğunu, bu yüzden de aczini ve kendi kendine yeterli olmadığı gerçeğini hiçbir zaman aklından çıkarmaması gerektiğini belirtir. Sonuç olarak, Fâtiha sûresi ilk planda Allah'ı tanıtarak tevhid inancını pekiştirmekte, ardından insanın Allah'la münasebetinin nasıl olması gerektiğine işaret etmektedir.

Muhammed Abduh'un (ö. 1905) Fâtiha sûresiyle ilgili değerlendirmesini bu vesileyle aktarmak gerekir. Çünkü Abduh da Fâtiha sûresini ilk Kur'an vahyi kabul etmiş ve bu görüşünü şöyle gerekçelendirmiştir: Kâinattaki ilâhî yasaların tecellisi, ister tekvînî ister teşriî alanla ilgili olsun, Allah'ın bir şeyi ilkin öz/özet olarak ortaya koyması, daha sonra tedricî olarak onun açılımını sağlaması şeklindedir. Nitekim ilâhî hidayetin tecellisi, koskoca bir ağacın küçücük bir tohumdan meydana gelmesine benzer. Tohum başlangıçta bir hayat nüvesinden ibarettir; fakat bu nüve ağaç için gerekli olan her özelliği bünyesinde barındı-

rır. Tohum toprağa düştükten sonra çimlenir ve yavaş yavaş büyür. Bir süre sonra kocaman bir gövde ve bu gövdeden çıkan dallara sahip bir ağaca dönüşür. Daha sonraki safhada ise ürün/meyve verir hâle gelir. Buna benzer şekilde Fâtiha sûresi de Kur'an'daki her konuyu öz/özet hâlinde içerir. Kur'an'daki tüm konular sonuçta Fâtiha'nın ihtiva ettiği esasların açılımından ibarettir... İlk olarak bu sûrenin indirilmesi Allah'ın yaratılışla ilgili âdetine münasiptir. Bu noktada Fâtiha'nın Ümmü'l-Kur'ân diye isimlendirilmiş olması manidar olsa gerektir.[58]

Tirmizî'nin (ö. 279/892) Ebû Hüreyre'den naklettiği bir hadise/habere göre Hz. Peygamber Tevrat'ta, İncil'de, Zebur'da ve Kur'an'da Fâtiha sûresine benzer bir sûrenin nazil olmadığını bildirmiştir.[59] Hadisteki ifade Fâtiha'nın Kur'an'daki en faziletli sûre olduğu anlamına gelir. Kur'an'daki sûreler ve ayetler arasında fazilet farkı bulunmadığını söyleyen âlimler Fâtiha'nın en yüce, en faziletli sûre olmasını genellikle tilavet sevabı açısından değerlendirmişlerdir.[60] Tevrat'ta, İncil'de, Zebur'da ve Kur'an'da Fâtiha sûresine muadil bir sûre bulunmadığını bildiren hadis, bu sûredeki muhtevanın önemini vurgulamakla ilgili olsa gerektir. Sûredeki muhteva daha önce de belirtildiği üzere Kur'an'ın en büyük davası olan ulûhiyet ve rubûbiyette tevhiddir. Tüm peygamberlerin davetindeki en temel konu olması nedeniyle tevhid hiç şüphesiz tarih-üstü bir umdedir. Bu hususla irtibatlı olarak Fâtiha sûresinin özel değil, genel bir nüzul sebebine istinaden nazil olduğu söylenebilir. Genel sebeb-i nüzulden kasdımız, Hz. Peygamber'in şirk inancının egemen olduğu bir toplumsal vasatta tevhid inancını tebliğle görevlendirilmesidir ki bu da yine dolaylı biçimde Fâtiha sûresinin ilk Kur'an vahyi olduğunu ima etmektedir.

Fâtiha sûresi Eski ve Yeni Ahit'te de benzer ifade kalıplarıyla yer alır. Başka bir ifadeyle, bu sûre genel muhtevasıyla Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarında da mevcuttur. Hatta Sümer tabletlerindeki bazı dua metinleri bile Fâtiha sûresindeki muhtevayı anımsatır. Bu durum Fâtiha'nın kadim vahiy geleneğinde üst bir metin olarak tarihsel sınırlar ve kalıpları aştığını, Allah'ın bütün bir tarih boyunca insanoğluyla

58 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 35-36.
59 Tirmizî, "Fezâilü'l-Kur'ân" 1; İbn Hanbel, *el-Müsned*, II. 357.
60 Kurtubî, *Tezkâr*, s. 45-54; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, VIII. 198.

ilişkisini Fâtiha sûresindeki mana ve muhtevayla kurduğunu söylememize imkân tanır. Milattan önce 9. yüzyılla tarihlendirilen Asurca ve Âramca Tell Feheriye kitâbesinde "remenû/rahminiu" kelimesi yer alır ve bu kelime kitâbede ilâhî bir isim/sıfat olarak kullanılır. Kelimenin Âramca formu Palmira'daki kitâbelerde de Tanrı Azizu'nun sıfatı olarak anılır.[61]

Eski Ahit'te geçen ve Yahudi gelenekte "tövbe/nedamet duası" (selihot) olarak okunan, "Asem, Asem, el-rahum ve-hanun, ereh apayim ve-rev hesed ve-emet" (merhametli, lütufkâr, hilm sahibi, şefkatli ve doğru sözlü Rab)[62] ifadesi ile milattan sonraki ilk asırlara ait olduğu kabul edilen Süryanca bir metindeki "mrahhmânâ ve-mrahhpânâ" cümlesi Fâtiha sûresindeki "Rahmân Rahîm" lafızlarıyla hemen hemen aynı mahiyettedir. Eski Ahit'teki ifadede geçen "Asem" sözcüğü, Tanrı'nın özel merhametini ve günahkârlara bile merhametle muamele ettiğini, "Rahum" sözcüğü babanın çocuğuna yönelik sevgisi gibi derin muhabbetini, "Hanun" sözcüğü karşılıksız lütuf ve ihsanda bulunmasını, "Ereh Apayim" sözcüğü günahkârları hemen cezalandırmayıp mühlet tanımasını, "Rav Hesed" sözcüğü ise son derece müşfik olduğunu ifade eder.[63]

Süryanca metindeki "Trus urhan" (Yolumuzu düzelt) cümlesi Fâtiha sûresindeki "اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ" (Bizi dosdoğru yolda sebâtkar kıl) ifadesiyle, "Sma slûtan" (Duamızı işit) cümlesi de Fâtiha'daki "إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ" (Yalnız senden medet dileriz) ifadesiyle benzeşir mahiyettedir.[64] Öte yandan, Matta İncili'ndeki "Lord's Prayer" (Rabb'in/Efendi'nin Duası) duası da Fâtiha sûresinin muhtevasıyla büyük ölçüde örtüşür mahiyettedir. Dua şöyledir: "Gökteki Babamız, adın kutsal kılınsın. Egemenliğin gelsin. Gökte olduğu gibi yeryüzünde de senin istediğin olsun. Bugün bize gündelik ekmeğimizi ver. Bize karşı suç işleyenleri bağışladığımız gibi sen de bizim suçlarımızı bağışla. Ayartılmamıza izin verme. Bizi kötü olandan kurtar. Çünkü egemenlik, güç ve yücelik sonsuza dek senindir. Âmin."[65]

61 Gözeler, "Corpus Coranicum", s. 238.
62 Çıkış 34/6.
63 Farsi, *Tora ve Aftara*, II. 450-453.
64 Gözeler, "Corpus Coranicum", s. 245-246.
65 Matta, 6/9-13. Ayrıca bkz. Luka, 11/2-4.

Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarından aktardığımız ifadelerin Fâtiha sûresiyle benzeşmesinden de anlaşılacağı gibi tevhid bütün bir tarih boyunca vahiy geleneğinin en esaslı konusudur. İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) de Fâtiha sûresinin beşinci ayeti münasebetiyle, “İlkinden sonuncusuna kadar tüm peygamberler Allah’ın ibadete layık tek gerçek mabud olduğu gerçeğini anlatmışlardır. Bu husus Nahl 16/36 ve Enbiyâ 21/25 gibi ayetlerde açıkça vurgulanmıştır”[66] diyerek aynı gerçeğe dikkat çekmiştir ki Kur’an vahyinin birçok ayette “zikr” diye nitelendirilmesi, tüm peygamberlerin tebliğine konu olan tevhid esasının/inancının son ilâhî kelamda yeniden hatırlatılıp beşerî idrake sunulmasına atıfta bulunur.

Fâtiha sûresi âlimlerin büyük çoğunluğuna göre yedi ayettir. Buna mukabil kıraat âlimi Hüseyin el-Cu’fî (ö. 203/819[?]) altı ayet, Hasen el-Basrî (ö. 110/728) ile Mu’tezile kelamcısı Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) sekiz ayet, diğer bazı âlimler ise sûreyi dokuz ayet kabul etmişlerdir.[67] Öte yandan, Kûfe ve Mekke kurrâsı besmeleyi ayet kabul ederken, “صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ” ifadesini müstakil ayet saymamıştır. Medine, Şam ve Basra kurrâsı ise aksi görüşü savunmuştur.[68] Bu ihtilaflardan anlaşıldığı kadarıyla Kur’an’daki ayetlerin tahdit ve tayininde ictihâdî görüşler ön plandadır. Hâsılı, Fâtiha sûresi çoğunluk ulemaya göre yedi ayetten oluşmaktadır. Baştaki besmelenin sûreye dâhil olup olmadığı meselesi ise ihtilaflıdır. Bu konudaki farklı görüşler bilahare aktarılacaktır.

Daha önce işaret edildiği üzere Fâtiha sûresi Kur’an tarihiyle ilgili kaynaklarda ciddi bir tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmanın kaynağında Abdullah b. Mes’ûd’un kendi mushafına Muavvizeteyn (Felâk ve Nâs sûreleri) ile Fâtiha sûresini yazmadığına dair rivayetler vardır. İbn Hazm (ö. 456/1064) ve Nevevî (ö. 676/1277) gibi bazı âlimler İbn Mes’ûd hakkındaki bu bilginin asılsız olduğunu söylemişlerse de[69] konuyla ilgili rivayetler Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) *el-Müsned*’i gibi meşhur bazı hadis mecmualarında yer almaktadır.[70] Ayrıca İbn Hacer

66 İbn Kayyim, *et-Tefsîru’l-Kayyim*, s. 92.
67 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I. 136.
68 İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-Vecîz*, I. 60-61.
69 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I. 13; Nevevî, *el-Mecmû’*, III. 396.
70 İbn Hanbel, *el-Müsned*, V. 129-130.

el-Askalânî söz konusu rivayetleri bir çırpıda reddetmenin doğru bir yaklaşım olmadığını, çünkü bunların sahih vasfı taşıdıklarını, fakat te'vile (yoruma) açık olduklarını vurgulamıştır.[71]

Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) de konuyu etraflıca tartışmış ve şöyle bir sonuca ulaşmıştır: "Erken dönemlere ait kitaplarda İbn Mes'ûd'un Fâtiha ve Muavvizeteyn sûrelerinin Kur'an vahyi olduğunu reddettiğine dair bilgiler nakledilmiştir. Bil(in) ki bu hakikaten çok çetin bir meseledir. Çünkü biz 'Fâtiha sûresinin Kur'an metninden olduğu hususunda sahabe devrinde mütevatir nakil hâsıl olmuştur' dediğimizde, bunun İbn Mes'ûd tarafından da pekâlâ bilinmesi icap eder. İbn Mes'ûd'un bunu bildiği hâlde söz konusu sûreleri reddetmesi küfre girmesini ve/veya aklını yitirmesini gerektirir. Şayet, 'Sahabe devrinde bu konuya dair mütevatir nakil hâsıl olmamıştır' dersek, Kur'an'ın naklinin tevatüren sabit olmadığını kabullenmemiz gerekir; fakat bu durumda da Kur'an kesin hüccet olmaktan çıkar. İbn Mes'ûd'dan böyle bir görüş nakletmek büyük ihtimalle yalan ve düzmecedir. Bu çetin meselenin kördüğümü ancak böyle çözülebilir."[72]

Râzî burada İbn Mes'ûd'la ilgili rivayetlerin uydurma olduğunu söylerken, namazda Kur'an'ın tercümesiyle kıraatin caiz olup olmadığı meselesini tartıştığı yerde söz konusu görüşün yalan değil, gerçek olduğuna atıfla, "İbn Mes'ûd hakkında hüsnü zan beslememiz, bu yüzden de Fâtiha ve Muavvizeteyn sûrelerinin Kur'an'dan olmadığı yönündeki görüşünden vazgeçtiğini söylememiz gerekir" demiştir.[73] Şehristânî'nin aktardığı bir rivayete göre İbn Mes'ûd kendi mushafına Fâtiha sûresini yazmama gerekçesiyle ilgili bir soru üzerine, "Fâtiha'yı Bakara sûresinin başına yazsaydım diğer bütün sûrelerin başına da yazmak durumundaydım" şeklinde bir açıklama yapmıştır. Şehristânî bu açıklamayı, "İbn Mes'ûd Kur'an'ın önsözü olan Fâtiha'nın her bir sûre için de önsöz mesabesinde olduğu kanaatine sahiptir" diye yorumlamıştır.[74] Müsteşrik Theodor Nöldeke (ö. 1930) ise şöyle bir tespitte bulunmuştur: "İbn Mes'ûd'un Fâtiha ve Muavvizeteyn sûreleri-

71 İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, VIII. 628-629.
72 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 222-223.
73 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 218.
74 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-Esrâr*, I. 11-12.

nin Kur'an vahyi olmadığına yönelik tavrı keyfî ya da gelişigüzel bir tavır değildir. Aslında bu üç sûre hem şekil (lafız/nazım) hem muhteva (mana) bakımından diğer sûrelerden farklılık arz etmektedir ki bu durum söz konusu sûrelerin vahiy olduğu hususunda İbn Mes'ûd'u şüpheye sevk etmiş olmalıdır."[75]

Buna benzer görüşler İslam âlimlerince de savunulmuştur. Başka bir ifadeyle, bazı âlimlere göre İbn Mes'ûd bu üç sûrenin dua olduğu kanaati taşıdığından kendi mushafına yazmamıştır. İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) ifadesiyle aktarırsak, İbn Mes'ûd, Hz. Peygamber'in "أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللهِ التَّامَّاتِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ" (Yarattığı mahlûkâtın şerrinden Allah'ın kusursuz kelimelerine/ayetlerine sığınırım) duası gibi, Felâk ve Nâs sûrelerini de torunları Hasan ve Hüseyin'e okuyup Allah'a sığındığını görmüş, bu yüzden de Muavvizeteyn sûrelerinin Kur'an vahyi olmadığına kanaat getirmiştir.[76]

Başka bir izaha göre İbn Mes'ûd söz konusu üç sûrenin Kur'an vahyi olduğunu inkâr etmemiş, fakat sadece mushafına yazmamıştır. Fâtiha sûresiyle ilgili bir diğer izaha göre her namazda defalarca okunmasından ötürü kaybolması ya da unutulması yönünde hiçbir endişe taşımadığından İbn Mes'ûd bu sûreyi kendi mushafına yazma ihtiyacı duymamıştır.[77]

Bize göre bütün bu izahlar İbn Mes'ûd adına konuşmak kabilinden olduğu için meseleyi kesin bir sonuca bağlamaktan uzaktır. Öte yandan, bazı sahâbîler ve tâbîlere nispet edilen muhtelif nüzul tertibi listelerinin birçoğunda Fâtiha sûresinin bulunmaması çok dikkat çekici bir husustur. Ayrıca Suyûtî'nin naklettiği Mushaf tertibi listesinde İbn Mes'ûd'un özel mushafında sadece Fâtiha, Felâk ve Nâs sûreleri değil, Hadîd, Hâkka ve Kâf sûreleri de bulunmamaktadır. Buna göre İbn Mes'ûd mushafı 108 sûreden oluşmaktadır.[78]

Sonuç olarak, burada Kur'an tarihinin karanlık alanlarından biriyle karşı karşıyayız ve ne yazık ki elimizdeki kaynaklar çerçevesinde bu

75 Nöldeke, *The History of the Qur'ân*, s. 246.
76 İbn Kuteybe, *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs*, s. 36.
77 Jeffery, *Mukaddimetân*, s. 75.
78 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 202-203.

alanları aydınlatacak bilgi ışığından yoksunuz. Lakin başta Hz. Peygamber'in, "Fâtiha'sız namaz geçerli olmaz" mealindeki hadisi olmak üzere müslümanların on beş asır boyunca Fâtiha sûresini Mushaf'ın en başına yazıp müstakil bir sûre olarak okumaları, İbn Mes'ûd mushafıyla ilgili bilgilerin sorun teşkil edecek mahiyette olmadığını kanıtlar. Fâtiha'nın Kur'an vahyi olduğu hususunda daha başka rivayetlerden de delil gösterilebilir; fakat yaşayan sünnet ve gelenekteki icma/ittifak bu konuda yeterli delil sayılabilir. Kaldı ki bazı kaynaklarda İbn Mes'ûd'un mushafında Fâtiha sûresinin bulunduğuna dair bilgiler de nakledilir.[79]

Tefsir ve fıkıh geleneğinde Fâtiha sûresiyle ilgili başka ihtilaflar da söz konusudur. Bu ihtilaflardan biri, namazda Fâtiha sûresini okumanın hükmüyle alakalıdır. Hanefî mezhebine göre namazda Fâtiha sûresini okumak farz değil, vaciptir. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde ise tek başına kılınan namazların her rekâtında Fâtiha sûresini okumak farzdır. Bu hüküm özellikle Fâtiha'sız namazın geçerli olmadığını bildiren hadislere dayanır.[80] Hanefîler Müzzemmil 73/20. ayetteki "فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ" ifadesi ile Hz. Peygamber'in namaz kılış şeklini beğenmediği bir sahâbîye namazın nasıl kılınacağını anlatırken, tekbir aldıktan sonra kolayına geldiği kadar Kur'an okumasını söylemesinin[81] mutlak, yani belli bir sûre veya ayet grubuyla kayıtlanmamış hüküm belirttiğini, bu yüzden de namazda Kur'an okuma şartının herhangi bir sûre veya sûrenin bir bölümünün okunmasıyla yerine geleceğini savunmuştur.[82]

Müzzemmil 73/20. ayetteki mutlak (herhangi bir şart ve sıfatla kayıtlanmamış) hükmün haber-i vâhid türünden hadislerle kayıtlanması, Hanefî usulcüler nezdinde nass üzerine ziyade anlamı taşır ki bu da sonuçta neshten farksızdır. Hâlbuki neshin kesin delille sabit olması lazımdır. Ayrıca Kur'an'daki mutlak hükümle amel imkânı varken, haber-i vâhidle nass üzerine şart türünden bir ziyade yapmak anlamsızdır. Fâtiha'sız namazın geçerli olmayacağını bildiren hadisler bizatihi

79 Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 128.
80 Müslim, "Salât" 34-36; Tirmizî, "Mevâkît" 69, 115.
81 Müslim, "Salât" 45; Zeylaî, *Nasbü'r-Râye*, I. 366.
82 Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, II. 212.

namaz ibadetiyle değil, bu ibadetin eda keyfiyetiyle alakalıdır. Dolayısıyla Fâtiha'sız namazdaki eksiklik zata (bizatihi namaza) değil, vasfa (namazın daha mükemmel şekilde edasına) matuftur. Kaldı ki namazda kıraatin amacı dille tazimdir ki bu noktada Fâtiha ya da Kur'an'dan başka bir bölümün okunması arasında fark yoktur.[83]

Kısacası, Hanefî ekolü Müzzemmil 73/20. ayetteki mutlak hükme istinaden namazda Kur'an'dan bir bölüm okumayı rükün/farz, hadislere istinaden Fâtiha okumayı vacip kabul etmiştir. Diğer üç mezhepte ise Fâtiha'nın okunması namazın temel rüknü (farz) olarak değerlendirilmiştir. Aslında buradaki ihtilaf pek önemli değildir. Çünkü Hanefî gelenekte "vacip" terimi bazen farzı da kapsayacak şekilde kullanıldığı gibi amelî açıdan bağlayıcılık vasfı dikkate alınarak "amelî farz" diye de ifade edilir. Bu mesele bir yana, Hanefî âlimlerin Müzzemmil 73/20. ayetteki "فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ" ifadesini namazda kıraat ve zamm-ı sûre okumaya hamletmesi tartışmaya açık görünmektedir. Çünkü ilgili ayet namazda ne kadar Kur'an okunacağından ve/veya zamm-ı sûre mevzusundan değil, bizatihi namazdan (gece namazı/ibadeti) bahsetmektedir; dolayısıyla ayette geçen "kur'an" lafzı namaza işaret etmektedir.[84]

Fâtiha ve namaz konusunda bu sûrenin her rekâtta okunmasının gerekli olup olmadığı meselesi de tartışmalıdır. Hanefî fakihlere göre kıraat şartı ilk iki rekâtta söz konusudur. Üçüncü ve dördüncü rekâtlarda Fâtiha okunabilir; fakat okunmaması da caizdir.[85] Buna mukabil İmam Şâfiî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel ve meşhur kavlince İmam Mâlik'e (ö. 179/795) göre Fâtiha sûresi namazın her rekâtında okunmalıdır. Hasen el-Basrî (ö. 110/728) bu görüşü, "Kıraatsiz namaz olmaz" (لا صلاة إلا بقراءة), "Fâtiha okumayan kişinin namazı geçerli olmaz" (لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ)[86] mealindeki hadislere dayandırır. Fakat ilginçtir, birçok kaynakta Hasen el-Basrî'nin kıraatle ilgili emrin tekrarı gerektirmediği gerekçesiyle Fâtiha sûresinin sadece tek rekâtta okunmasını yeterli kabul ettiği bilgisi de aktarılır.[87] Diğer taraftan, Hanefîler, "Kim bir imama uyarak namaz kılarsa, imanın okuması onun

83 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I. 20-26; Serahsî, *el-Mebsût*, I. 19.
84 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX. 284.
85 Serahsî, *el-Mebsût*, I. 18-19; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, I. 524.
86 Ebû Dâvûd, "Salât" 131-132; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I. 316-318.
87 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, I. 524; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 181.

okuması sayılır" (مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقِرَاءَةُ الْإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ) mealindeki zayıf hadise[88] istinaden cemaatle kılınan namazlarda imam ister açıktan ister gizli okusun, ona uyan kimsenin Fâtiha'yı okumasını mekruh sayarken, Şâfiîler imama uyan kimsenin her rekâtta Fâtiha okumasının farz olduğunu savunur. Mâlikî ve Hanbelî fakihlere göre ise imamın açıktan okuduğu rekâtlarda cemaatin onu dinlemesi lazımdır.[89]

Bütün bu ihtilaflı meselelerin pek çoğunda özellikle Şâfiî mezhebinin görüşleri daha sağlam, Hanefî mezhebinin tercihleri ise zayıf görünmektedir. Başta Şâfiîler olmak üzere Mâlikîler ve Hanbelîler Hz. Peygamber ve sahabe uygulamasını dikkate alma ve konuyla ilgili hadis/haber delillerine başvurma hususunda daha hassas bir yaklaşıma sahiptir. Buna karşılık Hanefî ekolde öne sürülen deliller ve gerekçelerin önemli bir kısmı mezhep görüşünü temellendirmek maksadıyla sonraki dönemlerde üretilmiş görünmektedir. Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) hem imamın hem de ona uyan kişinin her rekâtta Fâtiha okumasının gerekliliğine dair birçok hadis delilinin ardından serdettiği şu sonuç cümlesi önemlidir: "Fâtiha'yı okumanın namazla ilgili sıhhat şartlarından biri olduğunu gerekçelendirme hususunda sağlam/sahih delilleri sana/size bildirdik. Bu sebeple, herhangi bir namazın veya namazdaki bir rekâtın Fâtiha okunmadan da sahih olacağı iddiasında bulunan kişi bizim serdettiğimiz bu delilleri tahsis edecek (daraltacak) güçlü bir delil (hüccet) ortaya koymak durumundadır."[90]

Aslında Hanefî fakihlerin namazda Fâtiha okumayı vacip kabul etmesinden ziyade, namazın temel unsurlarından biri olan kıraati üç ve dört rekâtlı farz namazların ilk iki rekâtında kâfi görmelerini tartışmak gerekir. Çünkü bu görüş namazın temel rükünlerinden biri olan mutlak kıraatin iki rekât dışında zâid sayıldığına işaret etmektedir. Hanefîler bu konuda Hz. Ali ve İbn Mes'ûd gibi bazı sahâbîlerin, "Namaz kılan kişi son iki rekâtta Kur'an okuyup okumama konusunda muhayyerdir. Dilerse okur, dilerse susar, dilerse tesbihatta bulunur" demelerine dair bir rivayeti delil göstermişlerdir. Bu üç seçenek dört rekâtlı namazların son iki rekâtında Fâtiha okunup okunmaması meselesinde

88 İbn Hacer, *ed-Dirâye*, I. 162; Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, VI. 208.
89 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 180-183; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, II. 213-214.
90 Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, II. 220.

de bahis konusu edilmiş, fakat neticede, "Son iki rekâtta Fâtiha okumak daha faziletlidir" denilmiştir.[91]

Anlaşıldığı kadarıyla Hanefîler "kıraat"i namazın temel unsurlarını oluşturan kıyam, rükû ve secdeye nispetle tâlî (ikincil) ve/veya zaid (ilave) bir rükün olarak değerlendirmişlerdir. Cemaatle namazda imama uyan kimsenin kıraati terk edebilmesine karşılık kıyam, rükû, secde gibi diğer rükünlerin terk edilmemesine yönelik ictihad bu hususla ilgili olsa gerektir. Diğer taraftan, farz namazların üçüncü ve dördüncü rekâtlarında kıraatin sünnet kabul edilmesi hususunda Hanefî fakihlerin namaz ibadetinin başlangıçta ikişer rekât olarak farz kılındığı bilgisini esas aldıklarını da bu vesileyle belirtmek gerekir.

Hanefîlerin sefer/yolculuk sırasında dört rekâtlı farz namazların kısaltılıp iki rekât olarak kılınmasını mükellefe kolaylık sağlamayı veya en azından iki farklı seçenek sunmayı ifade eden "terfih ruhsatı" değil, vücub ya da daha alt seviyede bir dinî gereklilikle eşdeğer "ıskat ruhsatı" sayma noktasındaki ısrarları da yine bu hususla ilgili olsa gerektir. Nitekim Hanefî kaynaklardaki izahata göre Hz. Âişe'nin konuyla ilgili rivayetinde[92] açıkça belirtildiği üzere namazlar başlangıçta hem mukim hem seferî olanlar için ikişer rekât olarak farz kılınmış (فرِضَتِ الصَّلاَةُ رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ، فِي الْحَضَرِ وَالسَّفَرِ), daha sonra seferîlikteki namaz ilk teşriî kılındığı şekliyle iki rekât olarak sabit kalmış, ikamet hâlindeki namazlar ise dört rekâta tamamlanmıştır (فَأُقِرَّتْ صَلاَةُ السَّفَرِ، وَزِيدَ فِي صَلاَةِ الْحَضَرِ).[93] "Seferde namazın kısaltılması Allah'ın size bağışıdır (sadaka); O'nun bağışını kabul edin" (صدَقَة تصدَقَ الله عز وجل بها عليكم، فاقْبَلُوا صدقَته)[94] mealindeki hadis de Hanefîlere göre seferde namazı kısaltmanın ruhsat değil, azimet olduğuna delildir. Çünkü hadis bir emri muhtevidir ve bu emir sefer sırasında namazı kısaltmanın bir bakıma mecburiyet arz ettiğini gösterir.[95]

Seferde dört rekâtlık farz namazları kısaltmadan kılmanın caiz olduğunu söyleyen âlimler de vardır. Fakat İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) de belirttiği üzere âlimlerin genel kabulü kısaltarak kılma-

91 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, I. 524-525.
92 Buhârî, "Taksîru's-Salât" 5; Ebû Dâvûd, "Salâtü's-Sefer" 1.
93 Tahâvî, *Şerhü Müşkili'l-Âsâr*, I. 422, XI. 28-29; a. mlf., *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I. 176.
94 Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn" 4; Tirmizî, "Tefsir" 4.
95 Serahsî, *el-Mebsût*, I. 239-240; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, I. 463-466.

nın daha faziletli olduğu yönündedir. Nitekim Hz. Peygamber ve sahabe dört rekâtlık farz namazları tüm seferlerde iki rekât olarak kılmış, bunun aksi yönde hiçbir haber varit olmamıştır. "Rasulullah hayatta iken seferde dört rekât kılardı" (أَنَّهُ صَلَّى فِي السَّفَرِ أَرْبَعًا فِي حَيَاتِهِ) şeklindeki rivayet ise büyük hadis âlimlerince asılsız sayılmıştır.[96]

Sonuç olarak, seferî namazı hususunda Hanefîlerin görüşü daha müdellel görünmektedir; buna mukabil namazda kıraat ve Fâtiha okumanın hükmü konusunda Hanefîler dışındaki diğer üç mezhebe ait görüşler genel olarak daha isabetlidir. Farz namazların iki rekât esasına göre değerlendirilmesi ayrı bir meseledir; fakat mutlak kıraatin rükû ve secdeye göre ikincil bir rükün olmadığı şüphesizdir. Dolayısıyla namazın her rekâtında Kur'an okumanın hükmü "farz"dan başka bir şey olmasa gerektir. Çünkü Müzzemmil 73/20. ayetteki "فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ" lafzı zikr-i cüz irade-i kül (bir şeyin parçasını zikredip bütününü kastetmek) tarzında bir ifade olarak Kur'an kıraati ile namazın birbirinden ayrıştırılamayacağını gösterir. Ayrıca İsrâ 17/78. ayette iki defa geçen "قُرْآنَ الْفَجْرِ" (kur'âne'l-fecr) lafzında sabah namazı "kur'an" diye nitelendirilir. Fahreddîn er-Râzî ve Kurtubî gibi müfessirler, "Bu ayet (İsrâ 17/78) namazın ancak kıraatle geçerli olacağını gösterir" ifadesiyle aynı noktaya işaret etmişlerdir.[97]

Kısacası, her iki ayette de namaz "kur'an" kelimesiyle ifade edilmiştir. Bu demektir ki namazın aslî bünyesini oluşturan rükünlerden biri kıraattir. Öte yandan, "Ben salâtı kulumla kendi aramda ikiye ayırdım (قَسَمْتُ الصَّلَاةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي)... Kulum *el-hamdülillâhi rabbi'l-âlemîn* dediğinde, Allah 'Kulum bana hamdetti' diye karşılık verir..."[98] mealindeki ifadelerle başlayan meşhur hadiste, Fâtiha ile namaz bir bakıma özdeş kılınmış ve aynı zamanda "salât" lafzıyla genel olarak namazda Kur'an kıraatine, özel olarak Fâtiha'nın okunmasına atıf yapılmıştır.[99] Başka bir ifadeyle, Allah Fâtiha sûresini namazın bir parçası kılmış ve bu hususiyet diğer sûrelerden hiçbirinde söz konusu olmamıştır.[100] Bu münasebetle denebilir ki namazda kıraatin olmazsa olmaz unsuru, gerek

96 İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-Kübrâ*, II. 338-339.
97 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI. 28; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIII. 143.
98 Müslim, "Salât" 38, 40; Ebû Dâvûd, "Salât" 132; Tirmizî, "Tefsir" 1/2.
99 Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, s. 203; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 101.
100 Sebzvârî, *el-Cedîd*, I. 9.

"Namaz ancak Fâtiha ile geçerli olur", "Fâtiha okumayan kişinin namazı geçerli sayılmaz" mealindeki birçok hadisin,[101] gerekse ümmetin tarihî tecrübesindeki namaz pratiğinin delaletine göre Fâtiha sûresidir.

Bilindiği gibi Fâtiha sûresi okunduktan sonra "âmîn" (آمين) denilir. Âmîn lafzı Kur'an vahyi değildir. Gerçi meşhur tâbî müfessir Mücâhid'den (ö. 103/721) gelen bir rivayette "âmîn" lafzı Fâtiha sûresine dâhil edilmiş; fakat bu görüşün çok zayıf ve mesnetsiz olduğu değerlendirilmiştir.[102] Fâtiha sûresi okunduktan sonra "âmîn" demek (te'mîn) sünnettir. Bunun dayanağı Hz. Peygamber'in namazda Fâtiha'yı okuduktan sonra sesini ilk saftaki cemaat duyacak şekilde "âmîn" dediğine dair hadislerdir. Ebû Hüreyre'den gelen bir habere göre Hz. Peygamber, "İmam âmîn deyince siz de âmîn deyiniz. Çünkü melekler de âmîn derler. Âmin deyişi meleklerin âmin deyişine denk gelen kimsenin geçmiş günahları bağışlanır" (إِذَا أَمَّنَ الْإِمَامُ فَأَمِّنُوا فَإِنَّهُ مَنْ وَافَقَ تَأْمِينُهُ تَأْمِينَ الْمَلَائِكَةِ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ) demiştir.[103]

Namazlarda Fâtiha'nın ardından âmîn demek dört mezhebe göre de sünnet olmakla birlikte kıraati cehrî/açık olan namazlarda imamın "âmîn" deyip demeyeceği ve âmîn lafzının açıktan mı yoksa gizlice mi söyleneceği hususunda görüş ayrılıkları vardır. Kıraati cehrî olan namazlarda Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre imamın "âmîn" demesi menduptur. Gizlice veya açıktan söylenmesi hususunda ise Hanefîlerce hem imamın hem cemaatin gizlice, Şâfiîler ve Hanbelîlere göre ise hem imamın hem cemaatin açıktan "âmîn" demesi mendup, yani Şâri'in yapılmasını kesin ve bağlayıcı olmayan bir tarzda istediği bir fiil kabul edilmiştir. Hanefîlere göre "âmîn"in gizlice söylenmesi, gerek bu ifadenin dua olması gerekse A'râf 7/55. ayetteki "ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً" (ud'û rabbeküm tadarruan ve hufyeh) ifadesinin, "Sessiz dua sesli/cehrî duadan evladır" şeklinde anlaşılmasıyla ilgilidir.[104] Âmîn lafzının sesli söylenmesi gerektiğine ilişkin delil ise Hz. Peygamber'in namazda "âmîn" deyişini ilk saftaki cemaatin duyduğuna dair hadislerdir.[105]

101 Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, II. 212-216.
102 Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I. 97.
103 Buhârî, "Ezan" 111-112; Müslim, "Salât" 72; Nesâî, "İftitâh" 33.
104 Serahsî, *el-Mebsût*, I. 32-33.
105 Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, II. 223-226.

Bütün bu görüşlerden farklı olarak Şiî müfessir Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067), "Fâtihâ sûresini okuyan kişinin bu sûrenin sonunda âmîn demesi bize göre caiz değildir" demiş ve bu ilginç görüşünü, "Şayet kişi namazda bilerek âmîn derse, namazı geçersiz olur. Çünkü âmîn namazla alakası olmayan bir lafızdır. Yine "âmîn" tek başına kullanılmayan, ancak daha önceki bir duanın kabulü meyanında tamamlayıcı anlam taşıyan bir lafızdır"[106] diye gerekçelendirmiştir. Bu görüş bize göre pek isabetli değildir. Zira namaz her şeyden önce bir dua ve niyazdır. Keza Fâtiha sûresinin ikinci kısmı da Allah'a yakarıştır. Dolayısıyla namazda Allah'a dua etmek ve bu duanın kabulü için "âmîn" demek namazın ruhuna uygundur. Aynı durum namazda teşehhüd, yani ilk ve son oturuşlarda tahiyyât duasını okuma geleneği için de söz konusudur.

Teşehhüd ve tahiyyât geleneği kuvvetle muhtemel olarak nüzul dönemine kadar uzanır. Hadis kaynaklarında Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbâs, Hz. Ömer, Abdullah b. Ömer, Hz. Âişe, Abdullah b. Zübeyr, Ebû Saîd el-Hudrî, Ebû Mûsâ el-Eş'ârî gibi birçok sahâbîden çeşitli tahiyyât duaları aktarılır.[107] Bu duaların özü Allah'ı tazim (yüceltme), Rasûlullah'a selam, sevgi, bağlılık beyanı ve aynı zamanda namaz kılan kişinin kendisine ve mü'minlere esenlik (selam) niyazıdır. Ahzâb 33/56. ayette Allah'ın ve meleklerin Hz. Peygamber'e "salât"ta bulunması ayrı bir konudur. Bu konu ilgili ayetin tefsirinde ele alınacaktır.

Burada bahis konusu ettiğimiz husus namazda tahiyyât, salli-bârik dualarının okunması ve bu dualarda Hz. İbrahim ile Hz. Muhammed'in ailelerinin hayırla yâd edilmesinin (salât ve selâm) namaz ibadetiyle bağdaşıp bağdaşmadığı konusudur. Namazda salli-bârik dualarını okumanın bu ibadetin ruhuyla bağdaşmadığı, çünkü söz konusu duaların hem Hz. İbrahim ve Hz. Muhammed'i hem de ailelerini tazim anlamı taşıdığı yönündeki itiraz bize göre Vehhâbî zihniyeti hatırlatmaktadır. Ancak Vehhâbîlerin kendilerine referans mercii kabul ettikleri İbn Teymiyye dahi namazda salli-bârik dualarının okunmasının meşruiyetini savunmaktadır.[108]

106 Tûsî, *et-Tibyân*, I. 46.
107 Buhârî, "Ezan" 148, 150; Müslim, "Salât" 55, 60.
108 İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-Kübrâ*, II. 190-200.

Kur'an'da din adamlarını rab edinmenin düpedüz küfür ve şirk olduğuna ilişkin beyanlar dikkate alındığında, Hz. Peygamber'in kendi şahsını ve ailesini tazim gibi bir niyet ve maksadının bulunduğunu veya böyle bir şeyi onayladığını düşünmek muhal olur. Ayrıca birçok ayette mü'min kulların[109] ve bilhassa peygamberlerin "selâm" lafzıyla anıldığı[110] dikkate alındığında, Hz. İbrahim ve Hz. Peygamber'in ailelerine yönelik salât-selamın da hangi maksatla ve kimlere atıfla zikredildiği gayet iyi anlaşılır. Diğer taraftan, salât ve selam tazimden öte, iyilik ve güzellikle yâdediş anlamı taşır. Bütün bunların yanı sıra salli-bârik dualarında geçen ve "ehl" ya da "evl" kökünden türediği kabul edilen "âl" kelimesi[111] aile ve kan bağına dayalı hısım/akrabanın yanı sıra aynı inanç ve dine mensup olan insanlara da atıfta bulunur.[112] Bazı müfessirlerin Bakara 2/49. ayet münasebetiyle belirttikleri üzere mü'min ve muvahhid olmayan kişinin her ne kadar kan bağına dayalı akrabalığı bulunsa da Rasûlullah'ın (s.a.v.) âl ve ehlinden sayılmadığı hususunda hiçbir ihtilaf yoktur. Bu yüzden, "Ebû Leheb de Ebû Cehil de Rasûlullah'ın ehlinden değildir" denilir. Hûd 11/46. ayette Hz. Nuh'un oğluyla ilgili olarak, "O senin ehlinden değildir" denilmesi de aynı hususa işaret etmektedir.[113]

Te'mîn meselesine dönersek, İslam âlimlerinin çoğunluğuna göre âmîn lafzı bir isim-fiil (ad-eylem) veya ism-i savt (ünlem/ünleme) olarak, "Yâ Rab, duamızı kabul buyur" (اللَّهُمَّ اسْتَجِبْ لَنَا) manasındadır. Âmîn lafzının anlamıyla ilgili olarak, İbn Abbâs'ın, "Rabbim, yap!" (رَبِّ افْعَلْ), Katâde'nin (ö. 117/735) "Öyle, o şekilde olsun!" (كَذَلِكَ فَلْيَكُنْ) gibi açıklamalar yaptıkları da kaynaklarda aktarılır. Yine bu lafzın cennetteki bir mertebeye işaret ettiği yahut duaların kabulüne dair bir temenniye, ümitlerin boşa çıkmaması isteğine karşılık geldiği veyahut duayı pekiştirme ve ilâhî rahmetin nüzulünü talep anlamı içerdiği de nakledilir. Mücâhid, Ca'fer b. Muhammed, Hilâl b. Yisâf gibi âlimlere nispet edilen izaha göre ise âmîn lafzı Allah'ın bir ismidir.[114]

109 Ahzâb 33/44; Yâsîn 36/58.
110 Sâffât 37/79, 109, 120, 130, 181.
111 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 141.
112 İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-Kübrâ*, II. 194-195.
113 Kurtubî, *el-Câmi'*, II. 81; İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 53.
114 Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ'*, II/1. 12-14; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 197.

Tefsir kitaplarında ("وَيَرْحَمُ اللّٰهُ عَبْداً قالَ آمِينَا": Allah merhamet etsin, âmîn diyen kula) ve "emîn" ("أَمِينَ فَزَادَ اللّٰهُ ما بَيْننَا بُعْدَا": Allah aramızdaki uzaklık mesafesini arttırsın, emîn!) şeklinde iki farklı söyleniş şekli bulunduğu belirtilen,[115] hatta bazı âlimlerce "â" harfinin nida işlevine sahip olduğu (yâ emîn!) ifade edilen "âmîn" lafzının[116] manasıyla ilgili birçok farklı izah ulemanın çoğunluğu tarafından benimsenen ilk görüş kapsamında değerlendirilebilir. Buna göre âmîn, "İcabet eyle, kabul buyur!" manasında bir isim-fiildir. Tâbî müfessir Atıyye el-Avfî (ö. 111/730) "âmîn"in Arapça değil, İbranca veya Süryanca bir kelime olduğunu söylemiştir. Bu görüş büyük ihtimalle isabetlidir. Nitekim bazı dilciler Arapçada "fâîl" vezninde bir kalıp bulunmadığına, bu yüzden de "âmîn"in Arapça bir kelime olmadığına dikkat çekmişlerdir.[117]

Bazı âlimler te'mîn geleneğinin müslümanlara ait olduğunu, Hz. Peygamber'in, "Yahudiler sizi âmîn demeniz sebebiyle kıskandığı kadar başka hiçbir konuda kıskanmamıştır. Bu yüzden, çokça âmîn deyiniz" veya "Yahudiler sizi selamınız ve âmîn demeniz sebebiyle kıskandığı kadar başka hiçbir konuda kıskanmamıştır"[118] mealinde sözler söylediğini ileri sürmüş olsalar da te'mîn geleneği Yahudilikte de mevcuttur. Kaldı ki Hz. Peygamber'e isnat edilen başka bir rivayette te'mînin Hz. Musa ve Hz. Harun'a da öğretildiği bildirilmiştir.[119]

Âmîn kelimesi Yahudilerce muteber kabul edilen Eski Ahit (Tanah) metninde (masoretik metin) otuz defa geçmektedir. Eski Ahit'teki kullanımların birçoğunda âmîn, niyazda bulunan kimsenin niyazını tasdik ve teyit işlevine sahip bir ünleme konumundadır. Mesela, Yeremya kitabında, "âmîn" sözcüğünden sonra, "Rab aynısını yapsın!" şeklinde bir ifade yer alır. I. Tarihler kitabında ise âmîn lafzı Hz. Davud'un Fâtiha sûresine benzeyen şükür duasından sonra yer alır. Duanın ilgili kısmı şöyledir: "Rabb'e şükredin; çünkü O iyidir. Sevgisi sonsuzdur. Şöyle dua edin: Kurtar bizi ey kurtarıcımız Tanrı; bir araya getir bizi, ulusların arasından çıkar. Kutsal adına şükredelim. Yüceliğinle övünelim.

115 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 124.
116 Serahsî, *el-Mebsût*, I. 33.
117 Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ'*, II/1. 12-13; İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 230.
118 İbn Mâce, "İkâme" 14.
119 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 201; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 146.

İsrail'in tanrısı Rabb'e öncesizlikten sonsuza dek övgüler olsun! Bütün halk, âmin diyerek Rab'be övgüler sundu."[120]

Âmîn kelimesi Eski Ahit'te bedduanın ardından da zikredilir. Tesniye kitabının 27. babı, "Rabbin tiksindiği el işi oyma ya da dökme put yapana ve onu gizlice dikene lanet olsun! Bütün halk âmin diye karşılık verecek. Annesine babasına saygısızca davranana lanet olsun! Bütün halk, âmin diyecek. Komşusunun sınırını değiştirene lanet olsun! Bütün halk, âmin diyecek..."[121] şeklinde ifadeler içerir. Bununla birlikte Eski Ahit metnindeki genel kullanım Allah'a hamd ve şükrün akabinde "Âmin" veya "Âmin, âmin" denilmesi şeklindedir.[122]

Yahudi gelenekteki sinagog ayinlerinde cemaat tarafından müştereken söylenen "âmîn" sözcüğü ilk kiliseler vasıtasıyla Hıristiyan kültürüne intikal etmiştir. Yahudilikte, "Öyle, o şekilde olsun!" diye tercüme edilen ve "güven, doğruluk, güvenirlik" gibi bir kök anlamının bulunduğuna dikkat çekilen "âmîn" kelimesi resmi/kanonik İncillerde (Matta, Markos, Luka, Yuhanna) de yetmiş küsur defa geçer. Fakat kelimenin İncillerdeki kullanımı Eski Ahit'tekinden biraz farklılık arz eder. Eski Ahit'te bir dua ve niyaza mukabele ya da tasdik/teyit ünlemesi olarak geçen "âmîn", İncillerde daha ziyade İsa'nın sözlerinin doğru olduğunu imler.[123]

Sonuç olarak, "âmîn"in muarreb (Arapçalaştırılmış) bir kelime olduğu ve "güven, itimat" anlamı taşıdığı söylenebilir. Arapça ile İbranca arasındaki hısımlık dikkate alındığında kelimenin her iki dilde de kullanılmasını yadırgamamak, dolayısıyla kelimeyi Arapça bir köke bağlamaya çalışmamak gerekir. Hem "âmîn" kelimesinin Eski Ahit metninde ön plana çıkması hem de cahiliye dönemi Arap kültüründe dua ve niyazların sonunda "âmîn" denildiğine dair herhangi bir kayıt bulunmaması te'mîn geleneğinin kadim Sami monoteizmine dayandığını gösterir. Yahudi gelenekte "âmîn" kelimesinin, "O şekilde olsun!" manasına geldiği ve kelimenin Allah'ın isimlerinden birine işaret ettiği yönündeki görüşler de bu tespiti güçlendirir. Mücâhid'in, "Âmîn, Allah'ın isimlerindendir" şek-

120 Yeremya, 28/6; I. Tarihler, 16/34-36.
121 Tesniye 27/15-26.
122 Nehemya, 5/13, 8/6.
123 Ginzberg, "Amen", *JE*, I. 491-492.

lindeki görüşü de büyük ihtimalle Ehl-i kitap menşelidir. Eski Ahit'teki bir ifadede Rab Yehova'ya atıfla, "Âmin Tanrısı" (Sadık Tanrı) nitelemesinin geçmesi[124] bu ihtimali güçlendirmektedir.

Eski Ahit'te Tanrı'nın bu şekilde nitelendirilmesinden dolayı "âmîn" kelimesi eski Mısır'daki Amon kültüyle ilişkilendirilmiştir. Firavunlar devrinde "Amon" (Ammon, Amen) gizli gerçeklerin (gayb) tanrısı olarak kabul edilmiştir. Akadcadaki "imnu(m)", Eski Mısırcada "imn" kelimeleri de "güvenme, emin olma" anlamı içerir. Buna göre Mısır'ın baş tanrısı Amon'un adının Eski Ahit metnine Tanrı'nın bir ismi olarak girdiği söylenebilir ki yüzyıllarca Mısır kültür çevresinde yaşayan İbrânîler için böyle bir etkilenme gayet doğal olsa gerektir.[125]

Bu açıdan bakıldığında, genelde Ehl-i kitab'ın, özelde Yahudilerin "âmîn" sebebiyle müslümanları çok kıskandıklarına dair rivayetlerin geç dönemlerde ortaya çıktığı, daha açıkçası bu rivayetlerin müslümanlar ile Ehl-i kitap arasındaki polemik ve reddiye kültürüne bağlı olarak, te'min geleneğinin Yahudiliğe uzandığını reddetmek/nefyetmek maksadıyla üretilmiş olduğu ihtimalinden söz edilebilir. Bütün bunlar bir tarafa, "âmîn" veya "âmen" sözcükleri köken itibariyle hangi din ve kültüre ait olursa olsun, sonuçta Allah'a yakarış bağlamında telaffuz edilir. Biz müslümanlar için önemli olan, meselenin bu veçhesidir. Kaldı ki Kur'an'da geçen "Allah" lafzının da cahiliye devri Arap toplumunda kullanıldığı bilinmektedir. Ancak bu tür kelimeler ve kavramlar gerek sembolik değeri, gerek işlevi bakımından tarihsel ve toplumsal kalıpları aşar mahiyettedir.

Hadis ve tefsir kitaplarında Fâtiha sûresinin faziletine dair birçok haber ve rivayet yer alır. Birçoğu merfu hadis olarak Hz. Peygamber'den nakledilen bu rivayetlerde Fâtiha'nın Kur'an'daki en büyük/yüce sûre olduğu, Tevrat ve İncil'de benzerinin bulunmadığı, Bakara sûresinin son iki ayetiyle birlikte "İki Nûr" diye anıldığı, şifa niyetiyle okunduğu zaman her derde deva olduğu belirtilmiş, ayrıca bir sahâbînin Fâtiha sûresini yedi kez okuyarak hastanın şifa bulmasına vesile olduğu kaydedilmiştir.[126]

124 İşaya 65/16.
125 Erdem, "Âmin", *DİA*, III. 62-63.
126 Beyhakî, *el-Câmi' li Şuabi'l-Îmân*, IV. 25-44.

Bu rivayetler, hadis mecmualarında "Fezâilü'l-Kur'ân", "Sevâbü'l-Kur'ân" gibi başlıklar altında toplanan merviyyatın ne ölçüde sabit ve sahih olduğu meselesini kısaca tartışmayı gerektirir. Sünnî gelenekte muteber kabul edilen hadis kitapları Fâtiha, Bakara, Âl-i İmrân, İhlâs gibi bazı sûreler ile Âyetü'l-Kürsî (Bakara 2/255), Âmenerrasûlü (Bakara 2/285-286), Haşr sûresinin son üç âyeti (Haşr 59/22-24) gibi çeşitli ayetlerin faziletlerine dair birçok sahih hadis ve haber içerir. Mamafih, genel olarak Kur'an'ın ve Kur'an'daki sûrelerin faziletleriyle ilgili rivayetlerin çoğunlukla zayıf, hatta uydurma olduğu kabul edilir.[127]

"Kur'an sûrelerinin faziletleri hakkında insanların hadis diye uydurdukları yalan ve asılsız haberlere iltifat/itibar etmemek gerekir" diyen Kurtubî'nin konuyla ilgili değerlendirmesine göre birçok kişi çeşitli niyet ve maksatlarla gerek Kur'an sûrelerinin gerekse birtakım amellerin çok faziletli olduklarına dair hadis uydurmak gibi (büyük) bir günah işlemiştir. Mesela, Hanefî fakihi Ebû İsme Nûh b. Ebî Meryem (ö. 173/789) Kur'an'daki her bir sûrenin faziletine dair açıklamalar içeren uzunca bir rivayet uydurup hadis diye nakletmiştir. Kendisine niçin böyle bir iş yaptığı sorulunca, "İnsanların Kur'an'ı bir kenara bırakarak Ebû Hanîfe'nin fıkhı ve İbn İshâk'ın meğâzîsiyle meşgul olduklarını gördüğümden, onları salih amellere teşvik etmek gayesiyle hadis uydurdum" diye karşılık vermiştir. Meşhur sahâbî Übey b. Kâ'b'a nispet edilen ve Kur'an'daki her bir sûrenin faziletine dair farklı açıklamalar içeren uzun rivayetin de asılsız olduğu şüphesizdir.[128] Hâl böyleyken Sa'lebî (ö. 427/1035), Vâhidî (ö. 468/1076), Zemahşerî (ö. 538/1144), Tabersî (ö. 548/1154), Beyzâvî (ö. 685/1286), Ebüssuûd (ö. 982/1574) gibi birçok müfessir söz konusu rivayeti parça parça nakletmekte beis görmemiş; fakat söz konusu müfessirlerin bu tavrı muhakkik âlimlerce gevşeklik kapsamında değerlendirilmiştir.

Bazı müfessirlerin, "Besmele ve Fâtiha ile ilgili Nükteler" başlığı altında aktardıkları tuhaf görüşlere de bu münasebetle değinmek gerekir. Mesela, Fahreddîn er-Râzî şunları zikreder: Besmeledeki "bâ" harfi "berr" kelimesiyle aynı kökten türemiştir. "Berr", dünyada ve ahirette sayısız ikramlarıyla mü'minlere lütuf ve ihsanda bulunan Allah'ı niteler.

127 İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzûât*, I. 173-175.
128 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 122-124; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 1129-1130.

"Bismi" lafzındaki "mim" harfi Arş'tan toprağın altına kadar bütün her şeyin Allah'ın mülkü olduğunu ifade eder... Besmele on dokuz harften oluşur. Cehennemdeki zebanilerin sayısı da on dokuzdur. Allah besmeledeki on dokuz harfe karşılık zebanilerce uygulanacak azâbı savuşturur... Allah gece ve gündüzü yirmi dört saat olarak yaratmış, sonra beş ayrı saatte beş vakit namazı farz kılmıştır. Bu sebeple, besmeledeki on dokuz harf, yirmi dört saatten geriye kalan on dokuz saatte işlenen günahlar için kefaret olur... Fâtiha sûresi yedi ayettir. Sûredeki her bir ayetin okunması, Kur'an'ın yedide birinin okunmasına muadildir. Bu yüzden, Fâtiha sûresini okuyan kişiye Kur'an'ın tümünü okuma sevabı verilir. Fâtiha sûresindeki ayet sayısı yedidir. Cehennemdeki kapıların sayısı da yedidir. Kim bu sûreyi okursa, cehennemin kapıları ona kapanır... Fâtiha sûresinde Arap alfabesindeki yedi harf yoktur. Sözgelimi, bu sûrenin nazmında "cim" harfi yoktur. Bunun sebebi "cim" harfinin cehennem kelimesinin ilk harfi olması ve azâba atıfta bulunmasıdır.[129]

Fahreddîn er-Râzî'nin yanı sıra başka müfessirlerin, özellikle mutasavvıf müfessirler ile Gazâlî (ö. 505/1111) gibi meşhur sûfîlerin de rağbet ettikleri bu tür yorumların[130] tefsir değeri taşımadığını, daha da önemlisi ilâhî hitabın dinî-ahlâkî rehberliğinden istifade hususunda hemen hiçbir işe yaramadığını, bilakis Kur'an'ın yanlış tanınmasına, hatta zihnî/fikrî fantezilere konu olan bir yorum nesnesi gibi algılanmasına yol açtığını belirtmek gerekir. Nitekim İbn Atıyye (ö. 541/1147) ve Seâlibî (ö. 875/1471) gibi müfessirler de, "Besmele on dokuz harften oluşur. Cehennemdeki zebanilerin sayısı da on dokuzdur" şeklindeki yorumların tefsir açısından ilmî değer taşımadığını belirtir.[131]

Bâtınî ve hurûfî karakterli yorumların Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Sadreddin Konevî (ö. 673/1274), Fazlullah Hurûfî (ö. 796/1394), Abdülmecid Firişteoğlu (ö.864/1460), Nesîmî (ö. 820/1417[?]), İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) gibi birçok mutasavvıf, müfessir ve şairin etkisiyle Osmanlı tefsir geleneğinde yaygınlık kazanmasından olsa gerek, günümüzde de Kur'an'da birtakım şifreler

129 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 178-181, 184-185.
130 Gazâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 64-72.
131 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 61; Seâlibî, *el-Cevâhirü'l-Hisân*, I. 157.

ve gizli semboller bulunduğu yönündeki iddialar halk nezdinde maalesef büyük ilgi görmektedir.

İslam geleneğinde birçok mutasavvıf ve mütefekkir Kur'an'ın gönderiliş amacının sadece lafızların zâhirinden anlaşılan manalardan ibaret olmayıp bunun ötesinde sayısız derin mana ve maksadın gözetildiğini düşünmüştür.[132] Yine bu zümre zâhirî açıdan müphem veya müteşâbih görünen ifadelerin bâtınî anlamlar taşıdığını, özellikle bazı sûrelerin başındaki hurûf-ı mukatta'anın sadece birer ses sembolü olarak değil, anlamlı söz birimleri olarak da değerlendirilmesi gerektiğini, bu sebeple Kur'an'ın ebced ve cifir hesabı çerçevesinde yorumlanmasına ihtiyaç bulunduğunu ileri sürmüştür. Bu anlayışa paralel olarak "Havâs ilmi" adı altında sayısız bâtınî ve hurûfî yorum üretilmiş, hatta söz konusu ilmin harfler, kelimeler ve duaların birtakım gizli özellikleri bulunduğu, bunlar sayesinde gaybî bilgilere ulaşıldığı ve nesneler üzerinde gözle görülür tesirler oluşturulduğu gibi şeyler söylenmiştir.

Havâs ilmiyle ilgili bu tür iddialar çerçevesinde esmâ-i hüsnâ ile Kur'an'daki birçok sûre ve ayetin özellikle dualar ve isteklerin kabulünde etkili olduğu kabulüne dayalı ezoterik/bâtınî karakterli bir ilim dalı da üretilmiştir. "Havâssü'l-Kur'ân" diye adlandırılan bu sözde ilim dalı, Kur'an yorumunda yol ve yordam göstermek amacıyla kaleme alınan Ulûmu'l-Kur'ân kitaplarında da maalesef kendine yer bulabilmiştir.[133] Kısacası, Ebü'l-Kâsım el-Mecrîtî (ö. 398/1007), Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Bûnî (ö. 622/1225), Ebû Muhammed el-Yâfiî (ö. 768/1367) gibi isimlerin yazdıkları muhtelif eserlerle çok uç noktalara taşınan "Havâs" ve "Havvâsü'l-Kur'ân" ilimleri zaman içerisinde cincilik, tılsımcılık, muskacılık, üfürükçülük gibi işlerde kullanılan tuhaf metinlerin referans kaynağı hâline gelmiştir.

"Harfler, sayılar, kozmolojik mertebeler ve hizmet melekleri ile canlı cansız varlıklardaki unsurlar birbirleriyle ilişki içinde varlık âleminin şifrelerini çözer" diyen Bûnî başta esmâ-i hüsnâ, besmele, Fâtiha, Âyetü'l-Kürsî olmak üzere bazı dua, ayet ve sûrelerin manevi tesirlerine

132 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, I. 49-50.
133 Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 434-437; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 1153-1161.

dayanarak maddi âlemde birtakım tasarruflarda bulunmanın mümkün olduğu iddiasından hareketle telif ettiği *Şemsü'l-Meârifi'l-Kübrâ* adlı eserinde besmele ve Fâtiha ile yapılan birçok muska ve tılsım örneği vermiştir. Bûnî'nin iddiasına göre *Şemsü'l-Meârif*'teki havâs ilmi en değerli ilimdir. İslam geleneğindeki kökeni Hz. Ali'ye uzanan bu ilim aynı zamanda evliya ilmidir. Havâs ilmi veliler vasıtasıyla bugüne kadar intikal etmiştir.[134]

Yâfiî'nin *ed-Dürrü'n-Nazîm* adlı eserinden Fâtiha sûresinin havâssına dair birkaç ilginç örnek vermek gerekirse, Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765) güya şöyle demiştir: Bir bardak suya kırk defa Fâtiha sûresi okunur ve bu su sıtma nöbeti geçiren kişinin yüzüne serpilirse, ateş düşer ve kişi rahatlar... Başka bir rivayete göre belli bir miktardaki yağmur suyuna yetmiş kere Fâtiha sûresi okunur ve bu su peşpeşe yedi gün içilirse, içen kişi bedensel hastalıklarının tümünden kurtulur. Görme bozukluğu, göz iltihabı gibi hastalıklar da yine Fâtiha sûresiyle tedavi olunur...[135]

Popüler dinî edebiyatın önemli bir parçası olan *Kenzü'l-Havâs* (Gizli İlimler Hazinesi) adlı tılsım kitabında, herhangi bir arzu ve isteğin yerine getirilmesi, düşmanın hakkından gelinmesi, gönüllerin çelinmesi gibi hemen her türlü maksat ve meramın gerçekleşmesi için Cuma gecesi sabaha karşı uykudan uyanıp abdest aldıktan ve iki rekât namaz kıldıktan sonra 31 kez Fâtiha sûresi, ardından Fâtiha ve diğer bazı ayetlerle mezcedilmiş uzunca bir dua okumanın kâfi olduğu belirtilir.[136]

Buna benzer ifadeler ve içerikler genel olarak tıbb-ı nebevî, özel olarak rukye (okuyup üfleme yoluyla tedavi) konusuyla ilgili rivayetlerde ve hatta klasik Ulûmü'l-Kur'ân kitaplarında da mevcuttur. Mesela, Zerkeşî (ö. 794/1392), "Kur'an'ın Havâssı" başlığı altında, sahabî Abdurrahmân b. Avf'ın (ö. 32/652) koruma altında olmasını istediği mallarının ve eşyalarının üzerine muhtelif sûrelerin başındaki hurûf-ı mukatta'ayı kaydettiğine, meşhur fıkıh âlimi Kiyâ el-Herrâsî'nin (ö. 504/1110), "Hurûf-ı mukatta'a bir yere konulur veya bir nesnenin üzerine yazılırsa, onu okuyan kişi koruma altına alınır ve aynı zaman-

134 Bûnî, *Şemsü'l-Meârifi'l-Kübrâ*, III. 358.
135 Yâfiî, *ed-Dürrü'n-Nazîm*, s. 12-13.
136 Hüseynî, *Kenzü'l-Havâs*, III. 19.

da helaktan, kazadan beladan emin olur" dediğine dair rivayetler aktarır.[137]

İslâmî kaynaklarda rukye (hastalık ve kötülüklerden korunmak veya kurtulmak amacıyla dua okuyup üfleme) geleneğinin İslam öncesi Arap kültüründe çok önemli bir yer tuttuğuna, hatta cahiliye devrinde "sihir" ilə "tıp" kelimelerinin birbirine eşdeğer biçimde kullanıldığına dair bilgiler aktarılır. Öyle ki kadim Arap kültürüyle ilgili eserlerdeki bilgilere göre İslam öncesi Arap toplumunda sihirbazlar tabiplerin selefleri kabul edilir, sihir/büyü etkisindeki kişi "matbûb" diye isimlendirilirdi. Keza "tıb", "tub" kelimeleri sihir, "tâbb" kelimesi ise tıbbî bilgisini şifacılık yolunda kullanan sihirbaz anlamına gelirdi.[138] Sihir marifetiyle hasta tedavisinde çoğu kez birşeyler okuyup hastaya veya hastanın ağzına üfleme yöntemine başvurulur, sihir ve büyü işinde bitki yaprakları, tuz, buhur, kan, kemik, hayvan boynuzu gibi nesneler kullanılırdı.[139]

Hadis kitaplarında sihir, rukye, nazar ve tıp konularıyla ilgili rivayetlerin çoğunlukla "kitâbü't-tıb" başlığı altında toplanması muhtemelen cahiliye devrindeki geleneğin bir yansımasıdır. Klasik kaynaklarda Hz. Peygamber'in rukye yaptığına veya en azından onayladığına dair çok sayıda rivayet bulunmakta, fakat aynı kaynaklarda rukyeyi yasakladığını bildiren haberler de yer almaktadır. Bu durum rivayetler üzerinden rukye meselesi hakkında kesin konuşmayı zorlaştırmaktadır. Mesele rivayetlerden bağımsız şekilde ele alındığında şunu söylemek mümkündür: Rukyenin insan psikolojisi üzerinde olumlu tesirler bıraktığı inkâr edilemez bir gerçektir. Şifa bulmak maksadıyla Allah'a niyazda bulunmak ve bu vesileyle teberrüken ayet ya da sûre okumak hasta insan için önemli bir manevi destektir. Buna mukabil muska yazma, suya bakma ve sair şekillerdeki bileşenleriyle birlikte alternatif tıp sektörü hâline gelen ve tam manasıyla istismar alanına dönüşen rukye ve rukyeciliğe prim vermemek gerekir. Halkın cin, büyü, sihir, nazar gibi konulara çok yoğun bir merak ve ilgi duyması nazar-ı itibara alındığında, rukye ile ilgili cevaz kapısını hiç açmamanın çok isabetli olacağı kendiliğinden anlaşılır.

137 Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 434-435.
138 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 554.
139 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI. 743.

"Havâssü'l-Kur'ân"ın İslam geleneğindeki en temel kaynaklarından biri Şiî kültür çevresidir. Havâs ilmini esrâr-ı hurûf ve simya kapsamında ele alan İbn Haldûn (ö. 808/1406 başlangıçta müslümanlar arasında böyle bir ilmin mevcut olmadığını, ilerleyen zamanlarda Şiîlik ve Bâtınîliğe yönelen aşırı sûfîler (الغلاة من المتصوّفة) tarafından İslam kültürüne sokulduğunu belirtmiş ve bu çerçevede Ebü'l-Abbâs el-Bûnî, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî gibi isimlerin konuyla ilgili eserlerine dikkat çekmiştir. Sonuç olarak, gerek sihir ve tılsım gerekse cifr/cefr, ebced, esrâr-ı hurûf ve simya gibi okült/gizli ilimlerin Keldânîler, Süryânîler, Bâbilliler, Mısırlılar gibi çok kadim toplumlarda mevcut olduğu[140] ve uzun tarihî süreçte Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam kültürlerine aktarıldığı inkâr edilemez bir gerçektir.

Çok kadim bir tarihî geçmişi bulunan Bâtınîlik ve Hurûfîliğin Kur'an yorumuna taşınması ve ayetlerin ebced-cifir hesabına göre yorumlanması vehim, hayal ve hurafenin hakikat gibi algılanması gibi kötü sonuçlar doğurmuştur. XVII. yüzyıl Osmanlı tasavvuf kültüründen çarpıcı bir örnek vermek gerekirse, 1618 yılında Malatya'nın Aspozi kasabasında doğan ve tasavvuf tarihinde Halvetiyye-Mısriyye tarikatının kurucusu olarak tanınan Niyâzî-i Mısrî (ö. 1105/1694) En'âm 6/158, Rûm 30/5-6, Fussilet 41/33 gibi ayetleri ebced-cifir hesabıyla yorumlayarak, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in nebi-rasul olduklarını iddia etmiştir.[141]

Yakın geçmişte Said Nursî (ö. 1960) de *Sikke-i Tasdîk-i Gaybî* ve diğer bazı eserlerinde Kur'an'ı ebced-cifir hesabıyla yorumlamış ve bu yorumlar çerçevesinde onlarca ayetin kendi ismine, doğum tarihine, talebelerine ve bilhassa "Risâle-i Nûr" diye anılan külliyatına işaret ettiği iddiasında bulunmuştur. Bu bağlamda, "Kur'an'daki onlarca ayetin Said Nursî'ye, eserlerine ya da talebelerine şu veya bu şekilde işaret etmesinin dine, ahlaka, insanlığa ne faydası vardır?" diye sormak lazımdır. Ayrıca Kur'an okuma, anlama, yorumlama gibi faaliyetlerle ilgili olarak Yunus Emre'nin şu dizelerini hatırlamakta da fayda vardır: "İlim ilim bilmektir, ilim kendin bilmektir; sen kendini bilmezsin, ya nice okumaktır... Okumaktan murat ne; kişi Hak'kı bilmektir; çün okudun bilmezsin, ha bir kuru ekmektir..."

140 İbn Haldûn, *Mukaddime*, II. 273, 282.
141 Niyâzî Mısrî, *Mevâidu'l-İrfân*, s. 111-113, 142-146.

Buhârî'nin (ö. 256/870) Ebû Saîd İbnü'l-Muallâ'dan naklettiği bir hadiste Fâtiha sûresinin Hz. Peygamber tarafından "Kur'an'daki en büyük/yüce sûre" diye nitelendirilmesi, Kur'an sûreleri arasında fazilet/üstünlük farkı bulunup bulunmadığı meselesini gündeme getirir. İslâmî kaynaklarda uzun uzadıya tartışılan bu meselede Taberî (ö. 310/923), İmam el-Eş'ârî (ö. 324/936), İbn Hibbân (ö. 354/965), Bâkıllânî (ö. 403/1013), Şemseddîn el-Huveyyî (ö. 637/1239) gibi âlimler Kur'an'daki hiçbir sûre ve ayet arasında fazilet farkı bulunmadığını söylerken, İshâk b. Râheveyh (ö. 238/853), Halîmî (ö. 403/1012), Gazâlî (ö. 505/1111), Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), İzzeddîn b. Abdisselâm (ö. 660/1262), Kurtubî (ö. 671/1273), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi birçok âlim karşıt görüşü benimsemiştir.[142]

Gazâlî, "Kur'an tümüyle Allah'ın kelamıdır. Böyleyken, nasıl olur da Kur'an'ın bir kısmı diğer kısmından ayrı tutulabilir? Yine nasıl olur da Kur'an'daki bazı ayetler ve sûreler diğerlerinden daha değerli ve faziletli kabul edilebilir?" şeklindeki bir itiraza şöyle cevap vermiştir: "Şayet basiret nûru Âyetü'l-Kürsî ile Müdâyene ayeti (Bakara 2/282), İhlâs sûresi ile Tebbet/Mesed sûresi arasındaki farkı sana göstermiyor ve nefsin seni bu konuda tartışılmaz bir otoritenin söylediğine uymaya sevk ediyorsa, o zaman kendisine Kur'an'ın vahyedildiği risalet sahibine (Rasûlullah) uy. Çünkü birçok haber/hadis bazı ayetler ve sûrelerin daha faziletli olduğunu göstermektedir. "Fâtiha Kur'an'ın en faziletli sûresidir" (فاتِحَةُ الكتاب أفضلُ القرآن), "Âyetü'l-Kürsî Kur'an'daki ayetlerin efendisidir" (آيةُ الكُرْسِيِّ سيدةُ آي القُرآن), "Yâsîn sûresi Kur'an'ın kalbidir" (يس قلبُ القرآن), "İhlâs sûresi Kur'an'ın üçte birine muadildir" (قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ، تَعْدِلُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ) mealindeki hadisler bu kabildendir.[143]

"İhlâs sûresi Kur'an'ın üçte birine muadildir" mealindeki hadis çerçevesinde, "Kur'an'daki ayetler ve sûreler arasında fazilet farkı var mıdır? Allah'ın sıfatları kadimse, kadim sıfatların birbirinden faziletli olması söz konusu mudur?" gibi istifhamlara cevap mahiyetindeki *Cevâbu Ehl-i İlm ve'l-Îmân* adlı eserinde bu konuyu uzun uzadıya tartışan İbn Teymiyye de gerek mezkûr hadisin gerek Bakara 2/106. ayetteki "مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا" ifadesinin, gerekse selef

142 Kurtubî, *Tezkâr*, s. 45-47; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 1131-1132.
143 Gazâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, s. 62-63.

âlimlerinin (sahabe ve tâbiîn) Kur'an'daki ayetler ve sûreler arasında fazilet farkı bulunduğu görüşünü benimsediklerini belirtir. Aksi görüş hicrî 2. asırdan sonra Cehmiyye'nin (Mu'tezile) "Kur'an mahlûktur" iddiasını savunmasına tepki olarak iştihar etmiştir. Hâlbuki selef âlimleri hem Kur'an'daki ayetler ve sûreler arasında fazilet farkı bulunduğuna hükmetmiş ve hem de Kur'an'ın mahlûk ve muhdes olduğundan hiç söz etmemişlerdir. Demek ki ayetler ve sûreler arasında fazilet farkı bulunduğunu söylemek, Kur'an'ın mahlûk olduğu fikrini savunmak anlamına gelmemektedir. Halku'l-Kur'an fikrini savunan zümrenin eline koz vermemek adına ayetler ve sûreler arasında fazilet farkı bulunmadığını ileri sürmek yersiz ve mesnetsizdir.[144]

Hâl böyleyken, Taberî, Bakara 2/106. ayetteki, "Şayet biz bir ayeti nesh eder veya unutturursak, onun yerine daha iyisini veya muadilini ortaya koyarız" ifadesini açıklarken sûreler ve ayetler arasında fazilet farkı bulunmadığı görüşünü şöyle gerekçelendirmiştir: "Kur'an'daki herhangi bir ayetin diğerinden daha hayırlı/üstün olması mümkün/caiz değildir. Çünkü Kur'an bütünüyle Allah'ın kelamıdır. Dolayısıyla Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olarak O'nun bazı sıfatlarının diğer sıfatlarından daha hayırlı/üstün olduğunu söylemek de caiz değildir."[145]

İbn Teymiyye, Taberî'nin bu ifadelerini aktardıktan sonra, "Akıllı ulemanın büyük çoğunluğu bu görüşün fasit olduğu malumdur, der" şeklinde bir not düşmüş, ardından da şunları eklemiştir: "Biz, قُلْ هُوَ الله أَحَد (De ki O Allah'tır, tektir) ayetindeki mana ile تَبَّتْ يَدا أَبِي لَهَبٍ (Ebû Leheb'in elleri kurusun) ayetindeki mananın eşdeğer düzeyde olmadığını, keza Müdâyene (Bakara 2/282) ayetindeki mana ve muhteva ile Âyetü'l-Kürsî'deki (Bakara 2/255) mana ve muhtevanın eşdeğer olmadığını, yine Allah'ın sıfatları hakkında bilgi veren ayetlerdeki manalar ile mahlûkât hakkında bilgi veren ayetlerdeki manaların da aynı düzeyde olmadığını biliyoruz.[146]

İzzeddîn b. Abdisselâm bu konudaki görüşünü, "Allah'ın kelamı birbirinden faziletlidir. İhlâs sûresi Tebbet sûresinden faziletlidir" diye

144 İbn Teymiyye, *Cevâbü Ehli'l-İlm*, s. 67-68, 99-101, 161-169.
145 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 403.
146 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XVII. 29, 36-37.

özetlemiştir.[147] Benzer şekilde Halîmî de emir-nehiy, vaad-vaîd içerikli ayetlerin kıssalarla ilgili ayetlerden daha faziletli olduğunu söylemiştir. Zira kıssalardaki temel maksat, emirler ve nehiyleri pekiştirmek, aynı zamanda muhatapları inzar ve tebşîr etmektir. Kur'an hitabına muhatap olan insanlar ilâhî emirler ve nehiyler olmaksızın dinî hayatlarını sürdüremez. Buna mukabil kıssalar olmadan, müslümanca bir hayat yaşanabilir.[148]

Sûreler ve ayetler arasında fazilet/üstünlük farkı bulunmadığını savunan âlimler meseleyi Allah-Kur'an ilişkisi çerçevesinde değerlendirerek, "Kur'an'ın tümü Allah kelamıdır" şeklinde bir gerekçe öne sürmüş ve bu gerekçe Halku'l-Kur'an tartışmasına da bağlanarak şöyle formüle edilmiştir: Allah'ın kelamı kadimdir. Kadim kelam parçalara ayrılabilir mahiyette olmadığından, sûreler ve ayetler arasında üstünlük kategorileri oluşturmak söz konusu değildir...[149] Bu noktada İbn Teymiyye'nin sûreler ve ayetler arasında fazilet farkı bulunmadığına ilişkin görüşün Cehmiyye ve Mu'tezile'nin Halku'l-Kur'an iddiasından sonra ortaya çıktığına ilişkin tespiti ve Sünnî âlimlerin fazilet farkını reddetme fikrinin Cehmiyye ve Mu'tezile'nin tazyikine bağlı olarak geliştiğine dikkat çekmesi önemlidir. Yine İbn Teymiyye'nin ayetler ve sûreler arasındaki fazilet farkının mütekellimle (Allah) değil, ayetler ve sûrelerin anlamlarıyla ilgili bir mesele olduğunu tavzih etmesi de[150] gözden kaçırılmaması gereken önemli bir argüman niteliğindedir.

Kur'an'daki sûreler ve ayetler arasında fazilet farkı bulunduğunu söyleyen âlimler ilk görüşün aksine meseleyi Kur'an-Allah ilişkisi bağlamında dikey değil, Kur'an-insan ilişkisine bağlı olarak yatay düzlemde değerlendirmiş, bu yüzden de insan ve topluma yönelik mesaj yoğunlukları açısından tüm ayetler ve sûreleri birbirine eşdeğer görmemişlerdir. İmam Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) nispet edilen *el-Fıkhu'l-Ekber* adlı eserdeki şu ifadeler meseleyi özetler niteliktedir:

Kur'an ayetleri söz/kelam olarak birbirine eşit değer ve yüceliğe sahiptir. Bununla birlikte bazı sûre ve ayetler ifade (zikr) ve içe-

147 Suyûtî, *el-İtkân*, II. 1132.
148 Hâlimî, *el-Minhâc*, II. 244.
149 İbn Teymiyye, *Cevâbü Ehli'l-İlm*, s. 65.
150 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XVII. 63-64.

rik (mezkûr) bakımından daha faziletlidir. Âyetü'l-Kürsî buna örnek verilebilir. Çünkü bu ayette Allah'ın yüceliğinden, azametinden ve sıfatlarından söz edilmiş, dolayısıyla ayette hem ifade (zikr) hem de içerik (mezkûr) itibariyle iki fazilet bir araya gelmiştir. Bazı ayetlerde ise sadece zikr (kelamın kendisi) faziletlidir. Kâfirlerle ilgili ayetler bu kabildendir. Çünkü bu ayetler muhteva (mezkûr) itibariyle faziletli değildir.[151]

Bilindiği gibi Türk-İslam kültüründe Fâtiha sûresinin çeşitli vesilelerle tertip edilen meclislerde, ritüellerde ve bilhassa mezarlıklarda dua/niyaz maksadıyla okunması çok yaygın bir âdettir. Mezar taşlarındaki "Ruhuna Fâtiha" klişesi bu âdet ve geleneğin sembolik göstergelerinden biridir. Ancak ölülere Fâtiha okuma geleneğinin hangi dinî referansa dayandığı ya da Kur'an ve Sünnet'ten herhangi bir delilinin bulunup bulunmadığı meselesi pek irdelenmemiştir. Modern dönem Arap dünyasında, "Cenaze namazı sona erdikten veya defin işlemi gerçekleştikten sonra, ölünün ruhuna Fâtiha okumanın hükmü nedir?" şeklindeki soruya, "Caiz değildir" şeklinde fetvalar verilmiş ve bu fetvalarda Selefî-Vehhâbî kaynaklar referans gösterilmiştir.

Ne var ki bazı kaynaklarda sahâbîlere atıfla nakledilen haberlerde ölünün ardından Fâtiha okunabileceği belirtilmiştir. Mesela, Taberânî'nin (ö. 360/971) naklettiği bir habere göre Abdullah b. Ömer, Hz. Peygamber'in, "Sizden biri vefat ettiğinde, onu bekletmeyin ve kabrine defnetmek için acele edin. Kabrinin baş tarafında Fâtiha, ayak tarafında Bakara sûresinin son ayetleri okunsun" (إِذَا مَاتَ أَحَدُكُمْ فَلَا تَحْبِسُوهُ، وَأَسْرِعُوا بِهِ إِلَى قَبْرِهِ، وَلْيُقْرَأْ عِنْدَ رَأْسِهِ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ، وَعِنْدَ رِجْلَيْهِ بِخَاتِمَةِ الْبَقَرَةِ فِي قَبْرِهِ) dediğini işitmiştir.[152] Beyhakî (ö. 458/1066) tarafından da nakledilen bu haber/hadis sıhhat ve mevsukiyet açısından "zayıf" kategorisinde değerlendirilebilir;[153] fakat en azından ölülere Fâtiha okumayla ilgili bir rivayetin hicrî 4. asırda telif edilmiş bir hadis kitabında yer aldığı ve dolayısıyla erken denebilecek dönemlerde böyle bir bilginin mevcut olduğu hususunda tarihî belge değeri taşıdığı şüphesizdir. Öte yandan, Ebû Bekr el-Mervezî'nin (ö. 292/905) "Ahmed b. Hanbel'in,

151 Ali el-Kârî, *Kitâbü'l-Fıkhi'l-Ekber*, s. 187.
152 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, XII. 444.
153 Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbîh*, I. 538.

'Kabristanlıklara girdiğinizde Fâtiha, Muavvizeteyn ve İhlâs sûrelerini okuyup sevabını ölülere bağışlayın. Zira bu sevap onlara ulaşır' dediğini işittim"[154] şeklindeki ifadesi de başka bir tarihî belge olarak değerlendirilebilir.

Ehl-i hadis (Selefiyye) ekolünün nass ve haber merkezli din anlayışını sistematik Selefîliğe dönüştüren İbn Teymiyye, "Ölünün ruhuna Kur'an okunup okunmayacağı ve bunun sevabının yerini bulup bulmayacağı hususunda büyük fakihler ve âlimler ne diyor?" şeklindeki bir soruya şöyle bir cevap vermiştir: Ölüye Kur'an okuma hususunda âlimlerin iki görüşü vardır. Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve bazı Şâfiîlere göre bu amelin sevabı ölüye ulaşır. İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve İmam Mâlik'in (ö. 179/795) meşhur ictihadlarına göre ise ölüye sevap ulaşmaz. Kabirlerin başında sürekli olarak Kur'an okunması âdetine gelince, selef ulemasının böyle bir şey yaptığı bilinmemektedir. Âlimler kabrin başında Kur'an okunması meselesini tartışmış ve Ebû Hanîfe, İmam Mâlik ve birçok rivayete göre Ahmed b. Hanbel bunu mekruh saymıştır. Muahhar tarihli başka bir rivayete göre ise İbn Hanbel kabrin başında Kur'an okunmasını tecviz etmiş ve bu ictihadını sahâbî Abdullah b. Ömer'in (ö. 73/692), "Beni defnederken Bakara sûresinin ilk ve son ayetlerini okuyun" diye vasiyette bulunduğuna ilişkin rivayetle gerekçelendirmiştir.[155]

Klasik Selefî ekolün İbn Teymiyye'den sonra en güçlü temsilcisi olarak görülen İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) de "Ölülerin ruhları yaşayan insanların salih amellerinden faydalanır mı faydalanmaz mı?" şeklindeki bir soruya, Sünnî fıkıh, hadis ve tefsir âlimlerinin icmasıyla "Evet, faydalanır" cevabını vermiştir. Fakat burada önemli bir şart vardır; o da ölen kişinin hayatta iken bu tür salih amellerin işlenmesine vesile olmasıdır. İnsanın vefatla birlikte tüm amellerinin kesileceğini, ancak sadaka-i câriye, faydalı ilim ve kendisine dua eden evlat söz konusu oldukça bu üç kanaldan amel defterine sevaplar kaydedileceğini bildiren hadis tam olarak bu hususa atıfta bulunur. Öte yandan, hayattaki müslümanların ölen kişi için Allah'tan af ve mafiret dileyip dua etmeleri, hatta ölünün namına sadaka vermeleri de başka bir imkândır.

154 Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtîh*, III. 1228.
155 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XXIV. 140-141.

Ahmed b. Hanbel ve selef âlimlerinin büyük çoğunluğuna göre Kur'an okumak gibi amellerden/ibadetlerden hâsıl olan sevap ölüye ulaşır. Dua da dâhil ölüye hiçbir şeyin fayda vermeyeceğini söyleyen kelamcılar İbn Kayyim'e göre ehl-i bidattır.[156]

Nevevî'nin (ö. 676/1277) aktardığı bilgilere göre İmam Şâfiî'nin meşhur görüşü, "Okunan Kur'an'ın sevabı ölüye ulaşmaz" şeklindedir. Çoğunluk ulema da aynı kanaattedir. Buna mukabil bir grup âlim namaz, oruç, Kur'an kıraati gibi tüm ibadetlerden hâsıl olan sevabın ölüye ulaşacağı fikrini benimsemiştir. Şâfiî ve onun görüşünü benimseyen ulemanın delili, "İnsan için kendi çabasının karşılığından başka bir şey yoktur" (Necm 53/39) mealindeki ayet ile "Âdemoğlu ölünce üç amel hariç tüm amelleri kesilir. Bu üç amel sadaka-i câriye, faydalı ilim ve kendisine dua eden evlat..."[157] hadisidir. Karşıt görüşü savunan ulemanın delili ise kıyastır. Buna göre ölmüş kimseye dua edilir, onun namına sadaka verilip hacca gidilir ve bütün bu amellerden hâsıl olacak sevabın ölüye ulaşacağı kabul edilir. Ölüye Kur'an okunması da zikri geçen amellerle kıyaslanabilir. Ölünün namına hac yapılması gibi ona Kur'an okunup bağışlanabilir.[158]

İbn Teymiyye Kur'an okumanın ölüye fayda sağlamayacağı hususunda Necm 53/39. ayeti delil gösterenlere şöyle bir cevap vermiştir: Allah ilgili ayette, "İnsana sadece kendi çabası/çalışması fayda verir" dememiş, "İnsan sadece kendi çabasıyla elde ettiğine maliktir; bundan başka bir şeyde hak iddia etmesi söz konusu değildir" demiştir. Keza Hz. Peygamber, "Âdemoğlu ölünce üç ameli hariç diğer bütün amelleri kesilir" demiş; fakat "Ölen kimseye başka birinin ameli fayda vermez" dememiştir. Binaenaleyh, bir kimsenin başkalarına ait amellerden faydalanma imkânını reddetmemek gerekir.[159]

Yine İbn Teymiyye'den aktarırsak, dua, istiğfar ve cenaze namazı gibi amellerin yanı sıra sadaka, köle azat etme ve benzeri mali ibadetlerden hâsıl olan sevabın ölüye ulaşacağı hususunda Ehl-i Sünnet âlimleri arasında tartışma yoktur. Buna mukabil oruç, namaz ve Kur'an

156 İbn Kayyim, *Kitâbü'r-Rûh*, s. 159-160.
157 Müslim, "Vasiyyet" 14; Tirmizî, "Ahkâm" 16.
158 Nevevî, *el-Minhâc*, I. 137-138.
159 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XXIV. 139, 162.

kıraati gibi hususlar tartışmalıdır. Bu konudaki doğru görüş, bütün bu ibadetlerden hâsıl olan sevabın ölüye ulaşacağını söylemektir. Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892) gibi muhaddislerce nakledilen birçok hadiste, ölen kişinin yerine velisinin ya da çocuklarının oruç tutabileceği, sadaka verebileceği belirtilmiştir. Öte yandan, Mü'min 40/7-9. ayetlerde mü'minlerin affı, azâbdan korunmaları ve cennete konulmaları için meleklerin dua ettikleri bildirilmiştir. İbrahim 14/41 ve Nuh 71/28. ayetlerde ise Hz. İbrahim ve Hz. Nuh'un, "Beni, anne babamı ve mü'minleri bağışla" diye dua ettikleri belirtilmiştir.[160]

Netice itibariyle, bu dünyadan göçüp giden mü'minlere dua niyetiyle ya da Allah'tan af ve mağfiret talebiyle Kur'an okunmasında beis yoktur. Kaldı ki "رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ" (İbrahim 14/41), "رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ" (Haşr 59/10) gibi ayetleri okuduğumuzda, hem kendimiz hem ebeyevnimiz ve hem de müslüman kardeşlerimiz için dua etmiş, Allah'tan af ve mağrifet dilemiş oluruz. Bu tür duaların ancak hayatta olan ana-babalar ve müslümanlar için geçerli olacağına dair hiçbir dinî kayıt yoktur. Duanın Allah katında karşılık bulup bulmayacağı ise ayrı bir konudur. Bu noktada ibadetlerin ve dinî hükümlerin bilindik kanun maddeleri ve matematik kaideleri gibi telakki edilmemesi gerektiğini de hatırlatmak lazımdır.

"Ruhuna el-Fâtiha" meselesine gelince, bu geleneğimizin hem Fâtiha sûresinin genel mana ve muhteva açısından Kur'an'ın özü/özeti olmasıyla hem de bu sûrenin dua/niyaz olarak okunmasıyla irtibatlı olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, "Zikrin en üstünü lâ ilâhe illallah demek, duanın en yücesi elhamdülillah demektir"[161] mealindeki hadis de konuyla irtibatlandırılabilir. Ayrıca "salât"ın (namaz) esas itibariyle Allah'a niyaz/yakarış olduğu, cenaze namazının ise ölünün af ve mağfireti için Allah'a istirham anlamı taşıdığı, Şâfiîler ve Hanbelîlerin ilk tekbirin ardından Sübhâneke yerine Fâtiha okudukları da bu vesileyle kaydedilmelidir.

160 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XXIV. 136-137, 161-162.
161 Tirmizî, "Daavât" 9; İbn Mâce, "Edeb" 55.

Diğer taraftan, Fâtiha sûresini henüz öğrenemeyen veya öğrendiği hâlde kıraat güçlüğü çeken kimsenin namazda ne okuması gerektiği meselesiyle ilgili bir haberde, Hz. Peygamber'in, "Allâhümmerhamnî verzuknî ve âfinî vehdinî" (Allahım! Bana merhamet et, bana rızık ver, âfiyet ihsan et ve beni hidayette sebat ettir) duasını okumayı tavsiye ettiği belirtilir.[162] Hanbelî fakihler Fâtiha sûresini bilmeyenlerin, "سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ" (subhânellâhi ve'l-hamdülillahi velâ ilâhe illâllâhu vallâhu ekber ve-lâ havle ve-lâ kuvvete illâ billâh) demesi yahut "اللهُمَّ اغْفِرْ لِي وَارْحَمْنِي وَاهْدِنِي وَارْزُقْنِي" (Allâhümmeğfirlî verhamnî vehdinî verzuknî) "اللهُمَّ اغْفِرْ لِي، وَارْحَمْنِي، وَعَافِنِي، وَاهْدِنِي وَارْزُقْنِي" (Allâhümmeğfirlî verhamnî ve-âfinî vehdinî verzuknî) diye dua etmesi gerektiğini söylerken,[163] Şâfiîler muayyen bir dua şartından söz etmeksizin herhangi bir dua ve zikrin geçerli olacağını kabul etmişlerdir.[164]

Sonuç olarak, günümüz Arap dünyasında ölünün ardından dua ve istiğfar niyetiyle Kur'an okunmasına cevaz verilmemesinin tefrit, Türk-İslam kültüründe ise gerek hemen her vesileyle Fâtiha okuma gerekse hatim sevabı bağışlama gibi âdetlerin ifrat düzeyinde olduğunu söylemek mümkündür. Fâtiha okuma âdetinin özellikle halk arasında çok yaygın olmasında tasavvuf ve tarikat kültürünün belirleyici rol oynadığından söz edilebilir. Zira Türk-İslam kültüründeki folkrorik din anlayışının büyük ölçüde tarikat ve tekke etrafında şekillendiği bilinmektedir. Dolayısıyla bazı tarikatlerin evrad ve ezkârında Fâtiha'nın özel bir önemi haiz olması bu sûrenin çok çeşitli vesilelerle okunmasına yol açmıştır, denilebilir. Daha açıkçası, Türkiye sathında Nakşibendiyye tarikatının en güçlü temsilcisi konumundaki Hâlidiyye kolunda Hatm-i hâcegân zikri çok özel bir yere sahiptir ve bu zikirdeki en önemli unsur Fâtiha sûresidir. Hatm-i hâcegân zikrinin başında ve sonunda yedi kez Fâtiha sûresi okunur. Yedi kez okuma sûrenin ayet sayısıyla alakalıdır. Zikrin hem başında hem sonunda okunması ise Fâtiha sûresinin genel mana ve mefhum itibariyle Kur'an'ın hem özü/özeti olarak değerlendirilmesi hem de baştan sona hatim gibi telakki edilmesiyle irtibatlı olmalıdır.

162 Ebû Dâvûd, "Salât" 135; Nesâî, "İftitah" 32.
163 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II. 159-160.
164 Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, I. 246.

TEFSİR-TE'VİL

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (1) اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (2)
الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (3) مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (4)

(1) Rahmân Rahîm Allah'ın adıyla! (2-4) Hamd âlemlerin rabbi, Rahmân Rahîm, Hesap ve ceza gününün maliki Allah'a mahsustur.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (1)

(1) Rahmân Rahîm Allah'ın adıyla!

Bu ayet kısaca "besmele" diye anılır. Besmele, "Bismillâh dedi" anlamındadır. Kişinin bismillâh demesi "بَسْمَلَ الرَّجُلُ" ifadesiyle aktarılır. Besmele çeken kişi "مُبَسْمِلٌ" diye anılır. Bu kelime müvelled, yani İslam'ın ilk birkaç asrını kapsayan ihticac/istişhad döneminden sonra ortaya çıkmış lafızlar arasında sayılır. Besmele, "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ" ifadesinin yerini tutan bir lafızdır. Bu lafız "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ" ifadesindeki "b, s, m, l" harflerinden kısaltma (naht) yoluyla üretilmiş bir mastardır.[1] Arapçada, cümle içerisindeki birkaç kelimeden bazı harfleri alıp birbirine ekleyerek yeni bir kelime üretilmesine dair sayısız örnek vardır. "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ" (el-hamdülillâh) lafzından "حَمْدَلَ" (hamdele), "سُبْحَانَ اللّٰهِ" (subhânellah) lafzından (sebhale), "حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ" lafzından "حَيْصَلَ" (haysale), "حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ" (hayye ale'l-felâh) lafzından "حَيْفَلَ" (hayfale), "لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ" (lâ havle velâ kuvvete) lafzından "حَوْقَلَ" (havkale), "لَا إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ" lafzından "هَلَّلَ" (hellele) şeklinde üretilen menhût (kısaltılmış) kelimeler/mastarlar da besmele ile aynı tarzdadır.[2]

Cahiliye devrinde Arapların işe başlarken "باسم اللات والعزي" (Lât ve Uzzâ'nın adıyla)[3] ve/veya "باسمك اللهم" (Allah'ım, senin adınla...)[4] dedik-

1 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 13.
2 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 150-151.
3 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 101, 358.
4 Âlûsî, *Bulûğü'l-Ereb*, III. 376.

leri bilinmektedir. Eski Arap kültürüne dair bazı haberlerde Kureyşli Arapların yazılı metinlerine de "باسمك اللهم" ifadesiyle başladıkları belirtilir[5] ve bu arada hikmetli sözleriyle tanınan şair Ümeyye b. Ebi's-Salt'tan (ö. 8/630[?]) özellikle söz edilir.[6] Câhiz (ö. 255/869) İslam öncesi dönemde Kureyşli Arapların "باسمك اللهم" ifadesini kız isteme veya nişan gibi vesilelerle de kullandıklarını belirtir.[7] Bazı rivayetlere göre Hz. Peygamber de "باسمك اللهم" ifadesini bir süre kullanmış, fakat Hûd 11/41 ve Neml 27/30. ayetler nazil olunca bu ifadeyi kullanmaktan vazgeçmiştir.[8]

Ebû Hüreyre'den gelen bir habere göre Hz. Peygamber, "Besmele ile başlanmayan her önemli iş hayırdan nasipsizdir" (كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِبِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَقْطَعُ)[9] veya "Allah'a hamd ile başlanmayan her mühim iş, [hayırdan yana] nasipsiz, değersizdir" (كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِالْحَمْدُ لِلّٰهِ أَقْطَعُ)[10] mealinde bir söze yer verilmiştir. Bu sözün Hz. Peygamber'e aidiyetinde ihtilaf bulunmakla birlikte mana ve muhteva yönüyle sıhhatinde kuşku yoktur. Çünkü başka hadisler ve haberlerle şahitlendirileceği üzere Hz. Peygamber birçok iş için besmele çekmiş, yeme içme ve eve girme gibi fiillerde besmele çekmeyi tavsiye etmiştir.[11] Bir müslüman besmele çekmekle, "Ben bu işe Allah'ın adını anarak, O'nun yardımını ve rızasını umarak başlıyorum" şeklinde bir niyet ortaya koymuş, böylece Allah'a bağlılığını dile getirmiş olur.

Kurtubî, "Âlimler dedi ki" ifadesiyle, besmelenin anlamına dair çok farklı bir görüş aktarmıştır. Buna göre besmele bir kasem/yemin ifadesidir. Yani Allah besmeleyi her sûrenin başında, "Ey Kullarım! İşte bu sûrede sizin için vaz ettiğim ayetler hakikattir. Yine bu sûrede zikri geçen tüm vaatlerimi ve lütuflarımı mutlaka gerçekleştireceğim" anlamında bir kasem/yemin ifadesi olarak inzal etmiştir.[12] Ancak bazı müfessirler besmele ifadesinde "بالله" (billâh) yerine "بسم الله" (bismillah)

5 Taberî, *Târîhu'r-Rusül ve'l-Mülûk*, II. 343.
6 Âlûsî, *Bülûğu'l-Ereb*, III. 376; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI. 113.
7 Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I. 320.
8 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VII. 261, [Hadis no: 35890].
9 Nevevî, *el-Minhâc*, I. 78; a. mlf., *el-Mecmû'*, I. 73.
10 Bezzâr, *el-Bahru'z-Zehhâr*, XIV. 291; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, III. 295.
11 Buhârî, "Et'ıme" 2-3; Müslim, "Eşribe" 102-103; Tirmizî, "Eşribe" 13.
12 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 142.

lafzının bulunmasını, “bâ” (الباء) harfinin kasem işlevine sahip olmadığına ilişkin bir gösterge kabul etmişlerdir.[13]

Bize göre de besmele kasem değil, insanın Allah’la irtibatına atıfta bulunan bir ifadedir. Besmelenin başındaki “bâ” (الباء) harfi, kulun/insanın Allah’tan yardım istemesine (istiâne) ve O’na bağlı kalma iradesine işarettir.[14] Nitekim bazı müfessirlerce besmele ayetinin, “Rahmân Rahîm Allah’ın inayetiyle” şeklinde yorumlanması gerektiğine dikkat çekilir. Besmele ayeti “Allah’ın adına/namına” diye de yorumlanabilir. Zira bir kimse yönetici ya da lider namına herhangi bir işe başlamak istediğinde, o işi kendine nispet etmek yerine, “Bunu filan kişi adına yapıyorum” diyerek söz konusu yöneticinin ismini zikreder. Çünkü bir şeyin ismi, o şeyin kendisine delalet eder. Dolayısıyla besmele, “Ben bu işi kendim için değil, Allah için yapıyorum” ve/veya “Ben bu işi Allah’ın verdiği güç, kudret ve imkânla yapıyorum” yahut “Ben bu Kur’an’ı kendi ismimi değil, Allah’ın ismini anarak tebliğ ediyorum, dolayısıyla Kur’an’ın bana ait değil, Allah’a ait olduğunu söylüyorum” şeklinde telmihler içerir.[15]

Bazı müfessirler besmelenin başındaki “bâ” harfinin ilsâk (bağlamak, bağ kurmak), musâhabe (beraberlik, refakat), mülâbese (vesile, münasebet) gibi farklı mana katkılarıyla ilgili olarak abartılı denebilecek yorumlar üretmişlerdir. Sözgelimi, “bâ” harfinin musâhabe ve mülâbese anlamı çerçevesinde besmelenin, “Bu işi Allah’la beraber” ve “O’nun vesilesiyle yapıyorum” şeklinde bir mana kazanması yeme, içme gibi fiiller için münasip görülmemiş, keza ilsâk manası insanın Allah’la ittisalinin mümkün olmamasından hareketle pek tercih edilmemiştir.

Tenzih kaygısıyla üretildiği anlaşılan bu yorumlar bize göre isabetli değildir. Çünkü besmeledeki “bâ” harfinin ilsâk ya da müsâhabe-mülâbese manasından hareketle insanın Allah’la ittisali gibi bir sorundan söz etmek, durduk yere problem üretmekten başka bir şey olmasa gerektir. Bununla birlikte, “bâ” harfinin musâhebe ve/veya is-

13 Kuşeyrî, *Letâifü’l-İşârât*, I. 15.
14 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü’l-Masûn*, I. 13.
15 Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, I. 43-44.

tiâneye (yardım talebi) atıfta bulunmasının, dolayısıyla besmelenin "Allah'ın yardımıyla" veya "Allah'ın namına" gibi bir anlam taşımasının Kur'an vahyinin Allah tarafından hem lafız ve mana olarak mı yoksa sadece mana/mefhum olarak mı inzal edildiği meselesini gündeme getirdiği söylenebilir. Lakin bu mesele vahyin nüzulüyle ilgili başka ayetler çerçevesinde ele alınıp değerlendirilecektir.

Konunun dağılmaması için burada besmelenin farklı anlam ve çağrışımları üzerinde durmak gerekir. "Kâinatın vücuda gelme sebebi ilâhî isimler olduğundan, besmele ifadesi muzmar (gizli) bir ibtidanın/başlangıcın haberi mesabesindedir" diyen Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye göre söz konusu ibtidadan maksat, kâinatın zuhur evresidir. Bu bakımdan, besmele ifadesinde sanki şöyle denilmiştir: Kâinat Rahmân Rahîm Allah'ın ismiyle vücuda geldi... Allah ismi diğer bütün ilâhî esmayı kuşatıcı bir isimdir. Rahmân genel bir isim/sıfattır ki Allah hem dünyada hem ahirette Rahmân'dır. Buna mukabil Rahîm uhrevî âlemde mü'minlerin esirgenmesine has bir isim/sıfattır. Kısacası, bütün kâinatın zuhuru icmâlî olarak Allah isminde, tafsilî olarak Rahmân ve Rahîm isimlerinde karşılık bulur.[16]

İbnü'l-Arabî'nin bu işârî yorumundan anlaşıldığı kadarıyla Kur'an vahyinin besmele ve Fâtiha ile başlaması -ki besmele İbnü'l-Arabî'ye göre Fâtiha'nın ilk ayetidir- gibi, "Büyük Mushaf" mesabesindeki kâinatın meydana gelişi de besmeledeki üç ilâhî ismin tecellisidir. Nitekim Kuşeyrî (ö. 465/1072) de besmeledeki "bâ" harfinin tazmin (bir harf veya edatın başka bir edatın işlevini görmesi, özgün anlamından farklı bir anlam içermesi) işlevine sahip olduğunu belirtmiştir. Buna göre kâinatta meydana gelen olaylar Allah'ın sayesinde, sebepleri halk etmesiyle ortaya çıkmış ve varlıklar O'nun sebebiyle vücut bulmuştur. Yani âlemde canlı cansız her ne varsa tümünün bidayeti Allah'tandır, dönüşleri de hiç şüphesiz Allah'adır.[17] Bu yorum ilk bakışta fazlaca işârî gibi görünse de mü'min nazarıyla bakıldığında kâinattaki her şeyin "Hâliq" (الخالق), "Fâtır" (الْفَاطِرُ), "Bâri'" (الْبَارِئُ), "Musavvir" (الْمُصَوِّرُ) gibi ilâhî-fiilî isimlerin tecellisi olarak ortaya çıktığında şüphe yoktur.

16 İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, I. 158.
17 Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I. 15.

Besmelenin başındaki "bâ" harfi metinde açıkça zikredilmeyen (mahzuf) bir fiil veya isme müteallıktir. Bununla ilgili olarak "أبدأ بِبِسْمِ الله" ([Bu işe] Allah'ın ismiyle başlıyorum), "ابتدائي بِبِسْمِ الله" ([Bu işe başlamam] Allah'ın ismiyledir), "بِسم الله أبدأ" (Allah ismiyle [bu işe] başlıyorum) veya "بِسم الله ابتدائي" (Allah'ın ismiyledir [bu işe] başlamam) şeklinde birkaç farklı takdirde bulunulabilir.[18] Zemahşerî'ye göre "bâ" harfi metinde hazf edilen, "Okuyorum/tebliğ ediyorum" (ekrau) fiiline müteallıktir. Söz konusu harfe bu fiil takdir edildiğinde "بِسم الله" (bismillah) lafzı, "Allah'ın adıyla okuyorum/tebliğ ediyorum" anlamına gelir. Çünkü burada besmelenin ardından okuma (tebliğ, davet) söz konusudur. Nitekim yolcu bir yerde konaklayacağı veya yola çıkacağı zaman, "بسم اللّٰه والبركات" (Allah'ın adıyla ve bereketlerle) der ve bu ifadesiyle, "Allah'ın adıyla konaklıyorum", "Allah'ın adıyla yola çıkıyorum" demek ister. Yine hayvan kesen ya da herhangi bir işe başlayan kimse ilkin "بِسم الله" (bismillah) der ve o işi Allah'ın adıyla yaptığını söylemek ister; fakat besmele çekerek başladığı işi ayrıca ve açıkça zikretmez.[19]

Zemahşerî'nin bu izahından anlaşılacağı gibi besmelenin başına takdir edilen "ekrau" (okuyorum/tebliğ ediyorum) fiili, "أبدأ" (ebdeü: başlıyorum) fiilinden daha uygundur. Çünkü burada besmeleden sonra yapılacak iş Kur'an'ın okunması, tebliğ olunmasıdır. Bu yüzden, besmelenin başına takdir edilecek fiil, yapılacak işe uygun olmalıdır. Başka bir ifadeyle, yapılacak işe uygun bir fiil takdirinde bulunmak, mutlak anlamda "أبدأ" (ebdeü: başlıyorum) şeklindeki fiil takdirinden daha isabetlidir. Çünkü takdîrî fiil, yapılacak her işe tam manasıyla delalet etmediği gibi tam uyum da arz etmeyebilir.[20]

Bazı müfessirler besmeledeki "ism" (اسم) kelimesinde "elif" harfinin yazılmama gerekçesini tartışmışlardır. Dikkat edilirse, bu harf Alak 96/1. ayetteki ism kelimesinde yazıldığı hâlde besmelede hazfedilmiş durumdadır. Fahreddîn er-Râzî'nin aktardığı bir izaha göre besmele hemen her vesileyle ve çoğu işin öncesinde zikredildiğinden, "elif" harfi kolaylık (tahfif) olsun diye metinden düşürülmüştür. İkinci bir izaha göre ise besmele ifadesine sakin "sin" harfiyle başlamak müm-

18 İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 118.
19 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 100.
20 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I. 25.

kün olmadığından, baş tarafa bir "elif" eklenmiştir. Fakat "ism" lafzının başına "bâ" harfi gelince, "elif"in yerini tutmuş, dolayısıyla "elif" harfinin yazılmasına ihtiyaç kalmamıştır. Buna mukabil Alak sûresinin ilk ayetindeki "ism" kelimesinde "elif" hazfedilmemiştir. Çünkü bu ayette "bâ" harfi besmelede olduğu gibi "elif"in yerini tutmamaktadır. Ayrıca Alak 96/1. ayette "bâ" harfinin hazfedilmesi mümkündür. Bu harfin hazfedilmesi durumunda ayet, "اقْرَأْ اسْمَ رَبّكَ" (Rabbinin ismini zikret) şeklinde okunur ve mana bozulmaz. Ancak besmeledeki "bâ" harfi hazfedildiğinde doğru mana yerini bulmaz.[21]

Besmeledeki "bâ" harfinin uzatılarak yazılmasına gelince, bazı âlimler ve müfessirlere göre söz konusu harfin uzatılarak yazılması Allah'ın isminin bereketiyle ilgili olacağı gibi, burada Allah'tan yardım isteme (istiâne) manasını izhar ve ihsas etme arzusu da söz konusu olabilir. Ayrıca "bâ" harfinin altında nokta bulunması tevazu ve mahviyete işarettir. Besmeledeki sakin "sin" harfi sükûnet ve gönül huzuruyla kadere rıza göstermeye, "mim" harfi ise Allah'ın lütuf ve ihsanına işarettir.[22]

Molla Fenârî de (ö. 834/1431) *Aynu'l-A'yân* adlı Fâtiha sûresi tefsirinde bâ harfiyle ilgili olarak şunları kaydetmiştir: "Bâ" harfi dikey değil yatay biçimde yazıldığından, yumuşak ve mütevazı karakterli bir harftir. Nitekim Hz. Peygamber, "مَنْ تَوَاضَعَ لِلّٰهِ رَفَعَهُ اللّٰهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ" (Kim Allah için mütevazı olursa Allah da onu kıyamet günü yüceltir)[23] buyurmuştur. Bunun içindir ki Allah dikey yazılan elifin aksine "bâ" harfini yüceltmiştir... "Bâ" harfi ilsâk (bağlama, bitiştirme) ve vasl (bağlantı) işlevine sahiptir. Harfler sıla-i rahim bağı oluşturduğu için Allah da munkatı' elifin aksine onu vuslata mazhar kılmıştır. Bir kutsî hadiste Allah sıla-i rahimde bulunan kimseye yakınlık göstereceğini, sıla-i rahmi kesen kimseyle ilişkisini keseceğini bildirmiştir... "Bâ" harfi şekil ve mana yönünden yumuşak karakterli olmasından dolayı Allah katında itibar şerefine nailiyet bakımından emsalsiz bir konuma sahiptir. Çünkü Allah Teâlâ, "Ben, benim hatırım için yumuşak kalpli olanların yanındayım" buyurmuştur.[24]

21 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 113.
22 Alî el-Kârî, *Envâru'l-Kur'ân*, II. 101.
23 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VII. 120.
24 Molla Fenârî, *Aynu'l-A'yân*, s. 160.

Osmanlı tefsir geleneğinde çok rağbet gören bu tür bâtınî ve hurûfî yorumlar önemli ölçüde Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'den mülhemdir. *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserinin ikinci babında harflerin mertebeleri ve sembolik anlam içerikleri ile âlemdeki varlıklar arasındaki ilişki konusuna geniş yer ayıran İbnü'l-Arabî'nin[25] bâtınî karakterli te'villeri Sadreddin Konevî (ö. 673/1274), Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350), Molla Fenârî, Bedreddin Simâvî (ö. 823/1420), Niyâzî-i Mısrî (ö. 1105/1694), İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) gibi meşhur mutasavvıflar vasıtasıyla Osmanlı kültürüne taşınıp terviç edilmiştir. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve yıkılışını önceden haber verdiğine dair rivayet, bu topraklarda büyük ilgi görmüş, hatta onun Osmanlı Devleti hakkında *Şeceretü'n-Nu'mâniyye* adlı bir eser kaleme aldığı ve bu eserde ilm-i cefr (cifr ilmi) vasıtasıyla gelecekten haberler verdiği iddia edilmiştir.

Besmelenin birçok Sünnî ve Şiî tefsirde kendisine yer bulan ilginç bir yorumunu da bu münasebetle zikretmek gerekir. Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723) ve Kâ'b el-Ahbâr (ö. 32/653[?]) gibi tâbiî âlimlerden nakledilen yoruma göre "بِسم الله" lafzındaki "bâ" harfi Allah'ın behâsına/güzelliğine ve bereketine, "sin" harfi Allah'ın senâsına/yüceliğine, "mim" harfi ise Allah'ın hükümranlığına işaret eder.[26] Daha ziyade hurûf-ı mukatta'a vesilesiyle üretilen ve bilhassa Şiî, Bâtınî ve sûfî çevrelerde pek rağbet gören bu tür yorumların tefsir değeri taşımadığı, daha ziyade sayı-harf gizemciliği ve okültizme kapı araladığı açıktır. Nitekim Mâverdî (ö. 450/1058) de bu tür bâtınî yorumlar ve çıkarımları ilâhî isimlerin anlamlarını buharlaştırmak babında değerlendirmiştir.[27]

Söz konusu yorumların tefsir açısından değersiz olduğunu tartışmaya gerek yoktur. Besmeledeki ism (اسم) kelimesinin elifsiz yazılmasına dair izahların da son derece zorlama olduğu açıktır. Özellikle besmelenin çok sık söylenmesinden dolayı "ism" kelimesinin başındaki "elif" harfinin yazılmadığı hususunda Fahreddîn er-Râzî'den aktardığımız gerekçe oldukça tutarsızdır. Çünkü burada söz konusu olan

25 İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, I. 85-144.
26 İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 25; Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, I. 77.
27 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 50.

husus telaffuz ya da kıraat (okuma) değil, kitabettir (yazma). İşin gerçeği, Mushaf tarihinde besmelenin bu şekilde yazılması yönünde bir gelenek oluşmasıyla ilgilidir. Besmeledeki "ism" lafzını elifsiz yazma geleneğinin estetik kaygılarla ilgili olması da muhtemeldir. Ömer b. Abdilazîz'in (ö. 101/720) kâtiplere, "Allah'ın kelamını yüceltmek için 'bâ' harfini uzatarak, 'sin' harfini belirgin kılarak, 'mim' harfini de iyice yuvarlayarak yazın"[28] dediğine ilişkin rivayetin de az çok gösterdiği üzere besmelenin anılan şekilde yazılması tarihsel süreçte olgunlaşan yerleşik imla kurallarıyla alakalı olmayan bir meseledir.

Bize göre besmelenin yazımıyla ilgili meselenin ilk mushaflara özgü imla hususiyetleri (Resmü'l-Mushaf, er-Resmü'l-Osmânî) çerçevesinde ele alınıp değerlendirilmesi daha isabetlidir. İlk mushaflarda, birçok kelimenin yazımıyla ilgili olarak lafız-kıraat örtüşmesinin dışına çıkıldığı, aynı kelimelerin farklı yerlerde farklı biçimde yazıldığı bilinmektedir. Örnek vermek gerekirse, yetmiş dokuz yerde geçen "rahmet" kelimesi yedi yerde açık, diğerlerinde kapalı, otuz dört yerde geçen "nimet" kelimesi on bir yerde açık, diğerlerinde kapalı, on üç yerde geçen "sünnet" kelimesi beş yerde açık, diğerlerinde kapalı, on bir yerde geçen "imrae" kelimesi yedi yerde açık, diğerlerinde kapalı (yuvarlak) te ile yazılmıştır.[29]

Ferrâ (ö. 207/822), İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve İbn Haldûn gibi âlimler Nisâ 4/162, Mâide 5/69, Tâhâ 20/63 gibi bazı ayetlerin nahiv kurallarına aykırı şekilde yazılmasını istinsah heyetindeki kâtiplerin yazı konusundaki donanım eksiklikleri ve yetersizlikleriyle açıklamışlardır. Bu açıklama Hz. Osman ve Hz. Âişe'den gelen rivayetlere dayandırılmıştır.[30] Diğer taraftan, ilk mushaflardaki imla tarzının vahye dayandığını, hatta birtakım hikmetler ve sırlar barındırdığını söyleyenler de olmuştur. Bize göre bu konuda en makul izah şudur: Mushaf metnindeki yazım farklılıkları dönemin imla özellikleriyle alakalı bir husustur. İlk dönemdeki Arap yazısı hem kendisine kaynaklık eden eski yazıların bazı özelliklerini hem de kendine özgü imlaya geçiş sü-

28 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 92; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, I. 49.
29 Nöldeke, *The History of The Qur'ân*, s. 408-410.
30 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II. 183; İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, s. 50-53; İbn Haldûn, *Mukaddime*, II. 122-123.

recinde kazandığı farklı formları bünyesinde barındırdığından, bu durum Mushaf imlasına da yansımıştır.

Bu açıdan bakıldığında, Mushaf'ın kendine özgü imlasının hicrî 2. yüzyıldan sonra ivme kazanan dil çalışmalarındaki gelişmelere bağlı olarak şekillenen yerleşik imla kurallarıyla sınanmasının sağlıklı bir yaklaşım olmadığı anlaşılır. Kaynaklardan öğrendiğimiz kadarıyla Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi âlimler Mushaf imlasına aykırı yazım tekliflerine sıcak bakmamışlardır.[31] Bu gelenekçi tavrı Mushaf imlasını büsbütün kutsallaştırma noktasına kadar götürenler bulunsa[32] da meselenin özünü Kur'an metnindeki imla özelliklerini otantik şekliyle muhafaza arzusuna bağlamak daha makuldür. İzzeddîn b. Abdisselâm (ö. 660/1262) ve Zerkeşî (ö. 794/1392) gibi bazı âlimler imla meselesini kamu yararı açısından ele almış ve Kur'an metninin yerleşik imla tarzına göre yazılmasının daha faydalı olacağını savunmuşlardır.[33]

Besmele bağlamında "istiâze"den de kısaca söz etmek gerekir. Çünkü klasik tefsir kitaplarının birçoğunda ilk olarak "istiâze"ye yer verilir. İstiâze sözlükte "bir şeye sığınmak, himaye dilemek" anlamındaki "avz" (العَوْذ) mastarından türemiş bir kelimedir.[34] İstiâze kelimesinin kökünde "bitişiklik, yapışıklık" (iltisak) anlamı bulunduğundan da söz edilir ve bu görüş "أطيب اللحم عُوَّذه" (en güzel et, kemiğe yapışık olan kısımdaki ettir) ifadesiyle delillendirilir. Çocuğun boyuna asılan muska, nazarlık gibi şeyler de "avze" veya "ûze" diye isimlendirilir.[35]

İstiâze her şeyden önce dili boş konuşmalar ve lafazanlıklardan arındırmak, böylece ona ilâhî kelamı okumaya yaraşır bir kıvam kazandırmak gibi kayda değer bir işleve sahiptir. İstiâze aynı zamanda hem Allah'ın kudretini hem de kulun zaafiyet ve acziyetini itiraf etmek, özellikle de şeytânî ayartmalara mukavemette Allah'tan yardım istemektir. Dolayısıyla "أَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ" demek, "Şeytanın dinî ve dünyevî hayatımla ilgili olarak bana zarar vermesinden veya beni

31 Suyûtî, *el-İtkân*, II. 1163.
32 Beyhakî, *Şuabü'l-Îmân*, II. 548.
33 Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 379.
34 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 7.
35 Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, I. 684; İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 94.

emredildiğim işleri yapmaktan alıkoymasından yahut nehyedildiğim işlere kışkırtmasından Allah'ın himayesine sığınırım" demektir.[36]

Kısacası, gerek şeytanın şerrinden gerek her türlü kötülükten korunmak maksadıyla Allah'ın himayesine sığınmak anlamına gelen istiâze, âlimlerin çoğunluğuna göre "أَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ" diye ifade edilir. İstiâze cümlesi bu şekliyle birçok hadiste de zikredilir.[37] Bu ifadenin başındaki "أَعُوذُ" (eûzü) lafzı fiil-i muzari olup aslı "a'vüzü" şeklindedir. Zamme (ötre) harekesi dile sakil (ağır) geldiğinden, "vav" harfindeki bu hareke tıpkı "أقوم" (ekümü), "أجول" (ecûlü) fiillerinde olduğu gibi bir önceki sakin harfe nakledilmiştir.[38]

Bazı kaynaklarda İbn Abbâs ve Dahhâk'tan, "İstiâze ilk nâzil olan Kur'an vahyidir" şeklinde ilginç bir görüş nakledilir.[39] Başka birçok kaynakta ise istiâze ifadesinin Kur'an vahyi olmadığı hususunda icma bulunduğu belirtilir.[40] İstiâze ifadesi Türk-İslam kültüründe "eûzü çekmek" diye ifade edilir. Kur'an okumaya başlamadan önce istiâze ifadesini zikretmek ya da eûzü çekmekle ilgili uygulama Nahl 16/98. ayetle ilişkilendirilir. Yani bu ayetteki "فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ" ifadesi, tefsir ve fıkıh geleneğinde Kur'an okuma ve buna bağlı olarak şeytandan Allah'a sığınma çerçevesinde te'vil edilir. İstiâze, "أَعُوذُ بِاللّٰهِ الْعَظِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ", "أَعُوذُ بِاللّٰهِ السَّمِيعِ الْعَلِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ", "أَعُوذُ بِاللّٰهِ الْعَظِيمِ وَبِوَجْهِهِ الْكَرِيمِ وَسُلْطَانِهِ الْقَدِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ إِنَّ اللّٰهَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ", "أَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ الْخَبِيثِ الْمُخْبِثِ وَالرِّجْسِ النَّجِسِ", "أَعُوذُ بِاللّٰهِ الْقَوِيِّ مِنَ الشَّيْطَانِ الْغَوِيِّ", "أَعُوذُ بِاللّٰهِ الْقَادِرِ مِنَ الشَّيْطَانِ الْغَادِرِ" gibi çok farklı şekillerde formüle edilir; fakat en meşhur itiâze kalıbı, "أَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ" şeklindedir.[41]

İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve İmam Şâfiî (ö. 204/820) Nahl 16/98. ayetin nazmına da uygun düştüğü gerekçesiyle istiâze ifadesinin bu son şeklini tercih etmiştir. İstiâzenin bir diğer meşhur kalıbı, "أَعُوذُ بِاللّٰهِ السَّمِيعِ الْعَلِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ" şeklindedir. Bazı Şâfiî âlimler Hz.

36 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 114.
37 Buhârî, "Bed'ü'l-Halk" 11; Müslim, "Birr" 109-110.
38 İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 95.
39 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 111; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 113.
40 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 58; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 7.
41 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I. 243-251; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 330.

Peygamber'in uykudan uyandığında üç kez tekbir getirip, ardından "أَعُوذُ بِاللّٰهِ السَّمِيعِ الْعَلِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ" dediğine dair Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693) rivayetini delil göstererek istiâzenin bu şekilde telaffuz edilmesinin daha uygun olduğunu belirtmişlerdir. İbn Sîrîn (ö. 110/729), Evzâî (ö. 157/774) ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) gibi âlimler ise "أَعُوذُ بِاللّٰهِ الْعَظِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ إِنَّ اللّٰهَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ" ifadesini tercih etmişlerdir.[42]

Âlimlerin çoğunluğu Kur'an okumadan önce eûzü çekmenin farz değil, mendup olduğu kanaatindedir. Yine çoğunluk ulema istiâzenin namazda iftitah tekbirinden sonra, Fâtiha'dan önce okunması gerektiği hususunda hemfikirdir. Bu görüş sahâbî Cübeyr b. Mut'im'den (ö. 59/679) gelen rivayetteki, "Rasûlullah namaza başlarken üç defa "اللّٰهُ أَكْبَرُ اللّٰهُ أَكْبَرُ كَبِيرًا وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ كَثِيرًا، وَسُبْحَانَ اللّٰهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا" (Allâhu ekber kebîran ve'l-hamdülillâhi kesîran ve-subhânellâhi bükraten ve asîlen) der, ardından eûzu çekerdi" ifadesiyle delillendirilir.[43]

Buna mukabil tâbiînden Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732) ister namazda ister başka bir vesileyle Kur'an okunduğunda istiâzenin farz olduğuna kaildir. Bazı kaynaklarda İbn Sîrîn (ö. 110/729), İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714) ve diğer bazı âlimlerin namazda ve namazın her rekatinde eûzu çektikleri nakledilir.[44] Bu âlimlerin istiâzeyi vacip (farz) telakki etme gerekçeleri şu şekilde özetlenebilir: Nahl 16/98. ayetteki "فَاسْتَعِذْ" (festeiz) lafzı emirdir. Emir vücup ifade ettiğine göre Kur'an kıraatinden önce mutlaka eûzü çekmek gerekir. Ayrıca istiâze şeytanın şerrini def etmek maksadıyla emredilmiştir. Şeytanın şerrini def etmek vaciptir. İstiâze ise bu vacibin kendisiyle tamamlandığı şeydir, dolayısıyla o da vaciptir.[45]

Âlimler istiâzenin namazla mı yoksa Kur'an kıraatiyle mi ilgili olduğu meselesini de mevzu bahis etmişlerdir. İmam Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed eş-Şeybânî'ye (ö. 189/805) göre istiâze kıraatle, İmam Ebû Yûsuf'a (ö. 182/798) göre namazla ilgilidir. Buna göre namazda imama uyan kişi imamın kıraatine tabi olduğundan, Ebû Hanîfe ve Mu-

42 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 68-69; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I. 250.
43 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 66.
44 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 135.
45 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 68; İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 86.

hammed'e göre eûzü çekmez; İmam Yûsûf ise istiâzeyi namazla ilişkilendirdiğinden, imama uyan kişinin eûzü çekmesi gerektiği fikrini benimser.[46]

Bazı kaynaklarda sahabeden Ebû Hüreyre, tâbiinden İbn Sîrîn ve İbrahim en-Nehâî, daha sonraki kuşaklardan Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884), Hamza b. Habîb (ö. 156/773) ve Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869) gibi âlimlerin ayetteki ifadenin zahirini esas alarak, Kur'an okunduktan sonra istiâzede bulunmak gerektiğine hükmettikleri belirtilir.[47] Ancak İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) adı geçen âlimlere nispet edilen görüşün nakil kaynaklarına şüpheyle yaklaşılması gerektiğini belirtir.[48] Meşhur Hanefî fakih ve usul âlimi Şemsü'l-eimme es-Serahsî'nin (ö. 483/1090[?]) "Ashâb-ı Zevâhir"e (Zâhirciler) izafe ettiği bu ilginç görüşün[49] temel gerekçesi şöyledir: Nahl 16/98. ayetin "فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ" kısmı şart, "فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ" şeklindeki kısmı ise şartın cevabıdır. Şart önce cevap sonra geldiğine göre Kur'an kıraatinin öncesinde değil, sonrasında eûzu çekmek gerekir.[50] Ancak bu isabetli bir görüş değildir. Çünkü bu görüşe itibar edildiğinde, abdestle ilgili Mâide 5/6. ayetteki "إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ" ifadesinden hareketle namazdan önce değil, sonra abdest almak gerektiğini söylemek gerekir.[51]

Kısacası, Nahl 16/98. ayetteki "فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ" ifadesi, "Kur'an okuduğunda" değil, "Kur'an okumaya başlarken" veya "Kur'an okumak istediğinde" anlamına gelir. Buna göre ayetteki "قَرَأْتَ" (okudun) lafzı geçmiş zaman kipinde olmasına rağmen gelecek zamana işaret eden bir fiildir. Bazı dilciler Necm 53/8. ayetteki "ثُمَّ دَنَا فَتَدَلّٰى" (sonra yaklaştı ve aşağıya sarktı) ifadesinde olduğu gibi Nahl 16/98. ayetin söz diziminde de takdim-tehir bulunduğu kanaatindedir. Buna göre ayet, "Şeytan'dan Allah'a sığın ve Kur'an oku" şeklinde bir anlam içerir.[52] Bütün bunlar bir tarafa, Nahl 16/98. ayette geçen "kıraat" kelimesi bugün bilinen anlamıyla Kur'an okumaktan ziyade, davet ve tebliğle ilgilidir. Daha

46 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 69; İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 89-90.
47 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 110-111; İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 81-82.
48 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I. 254-255.
49 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût*, I. 13.
50 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 67.
51 Dânî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 391; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I. 256.
52 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 135.

açıkçası, ayet Hz. Peygamber'e ve dolayısıyla mü'minlere hitaben, tebliğ ve davet esnasında hem şeytanın hem de En'âm 6/121. ayette "şeytanların dostları" diye anılan müşrikler/kâfirler güruhunun kışkırtıcı tavırlarına ve sataşmalarına karşı Allah'ın destek ve himayesine sığınmasını salık vermektedir.

Besmele konusuna dönersek, Kur'an metninde besmelenin konumu ve statüsü ihtilaflı bir konudur. Başka bir ifadeyle, sûrelerin başındaki besmele ifadelerinin müstakil ayet olup olmadıkları hususunda farklı görüşler mevcuttur. İmam Şâfiî'ye göre Fâtiha sûresinin başındaki besmele müstakil bir ayet olup sûreye dâhildir. Dolayısıyla namazda Fâtiha sûresiyle birlikte besmelenin de okunması vacip/farz hükmündedir.[53] Diğer sûrelerin başındaki besmeleler hakkında ise Şâfiî'den iki farklı görüş nakledilir. Meşhur Hanefî âlimi Cassâs (ö. 370/981), İmam Şâfiî'nin diğer sûrelerin başındaki besmeleleri de birer müstakil ayet kabul ettiğini ve bu görüşün ilk defa onun tarafından dile getirildiğini belirtmiştir.[54]

İmam Mâlik ve Evzâî hem Fâtiha sûresindeki hem de diğer sûrelerin başındaki besmelelerin ayet olmadığına hükmetmişlerdir. Bu görüş bazı kaynaklarda Dâvûd ez-Zâhirî ve bir rivayette Ahmed b. Hanbel'e de nispet edilmiştir.[55] İbn Atıyye (ö. 541/1147) çoğunluk fukaha ve kurrânın da bu görüşte olduğunu belirtmiştir.[56] Diğer taraftan, bazı kaynaklarda Hz. Ali (ö. 40/661), Ebû Hüreyre (ö. 58/678), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]), Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî (ö. 108/726[?]), İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) gibi âlimlerin sadece Fâtiha sûresinin başındaki besmelenin ayet olduğu görüşünü benimsedikleri, buna mukabil İbn Abbâs (ö. 68/688), Abdullah b. Ömer (ö. 73/692), Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692), Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725), Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), Mekhûl b. Ebî Müslim (ö. 112/730) ve Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) gibi selef âlimlerinin sûre başlarındaki her besmeleyi o sûreye dâhil edip birer müstakil ayet saydıkları belirtilmiştir.[57]

53 Şâfiî, *el-Ümm*, II. 244-247.
54 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I. 8.
55 Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, II. 202.
56 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 61.
57 Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, II. 202.

Şiî müfessirler de Fâtiha ve diğer sûrelerin başındaki besmele ifadelerinin birer müstakil ayet olduğunu kabul etmiş ve erken dönemlerde mushaflara taşir (on ayetlik bölüm işareti), tahmis (beş ayetlik bölüm işareti) işaretlerinin konulmasından imtina edilmesine rağmen besmelenin Mushaf metnine yazılmasını bu görüşün delili olarak zikretmişlerdir.[58]

Besmele konusunda Hanefîlerin görüşüne gelince, bazı âlimler İmam Ebû Hanîfe'nin bu konuda sarih bir görüş belirtmediğinden söz etmişlerdir. Besmelenin statüsü hakkında Ebû Hanîfe'nin çekinceli davranması bir değerlendirmeye göre Kur'an metnine dair yanlış bir şey söyleme endişesiyle alakalıdır. Çünkü böyle kritik bir konuda kesin konuşmak Kur'an'a ait olan bir ifadeyi Kur'an dışında bırakmak ya da tam tersi bir sonuca ulaşmak gibi ciddi bir risk taşır.[59] Ne var ki geç dönem Hanefî gelenekte besmelenin tek başına müstakil bir ayet kabul edilmesi, fakat hiçbir sûreden sayılmaması gerektiği yönünde ilginç bir görüş yaygınlık kazanmıştır. Buna göre sûre başlarındaki besmele ifadeleri iki sûreyi birbirinden ayırmak için yazılmıştır. Cedel yoluyla hasmı susturmak için üretildiği izlenimi veren bu görüş bize göre tuhaf ve anlamsızdır. Daha açıkçası, Reşid Rızâ'nın da belirttiği üzere besmelenin bir taraftan müstakil ayet olarak kabul edilmesi, diğer taraftan da Fâtiha ve diğer sûrelere dâhil edilmemesi hemen hiçbir anlam taşımamaktadır.[60]

Fahreddîn er-Râzî besmelenin Fâtiha sûresinden bir ayet olduğuna dair on yedi delil zikretmiştir.[61] Bu delillerden bir kısmı akıl yürütme tarzında olmasından dolayı tartışmaya açık ve zayıf görünse de konuyla ilgili birçok hadis ve haber Râzî'nin savunduğu görüşün daha sağlam olduğunu ispata kâfidir. Hâl böyle iken Şihâbüddîn el-Âlûsî (ö. 1270/1854), Fahreddîn er-Râzî'yi besmele konusunda sözü uzatmakla eleştirmiş ve bu arada, "Kişi kendi mezhebini savunmak durumundadır. Ben de kendi mezhebimin savunucusuyum" gibi ifadelerle Hanefî mezhebini haklı çıkarmak adına Râzî'nin delillerini tek tek çürütme-

58 Tûsî, *et-Tibyân*, I. 24; Belâğî, *Âlâu'r-Rahmân*, I. 50-51; Şîrâzî, *el-Emsel*, I. 27.
59 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 200; İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 243.
60 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 90.
61 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 201-206.

ye gayret etmiştir.[62] Ancak Reşid Rızâ, Âlûsî'nin bu katı mezhepçiliğini haklı olarak eleştirmiştir. Bu eleştiriye göre Âlûsî vaktiyle Şâfiî mezhebine mensup bir âlim iken olgunluk döneminde devlete (Osmanlı Devleti) yakınlaşma arzusuyla mezhep değiştirip Hanefîliğe geçmiş, "Kişi kendi mezhebini savunmak zorundadır" şeklindeki ifadesiyle de mezhebî taassubunu gözler önüne sermiştir.[63] 1847 yılında, hakkındaki birtakım dedikodular sebebiyle Bağdat müftülüğü görevinden azledilen Âlûsî'nin *Rûhu'l-Meânî* adlı tefsirini Sultan Abdülmecid'e (1839-1861) takdim etmek, bu arada müftülük görevinden haksız yere azledildiğini bildirmek maksadıyla İstanbul'a seyahat etmesi[64] dikkate alındığında, Reşid Rızâ'nın mezkûr tenkit ve tespitinin dayanaklı olduğu anlaşılır.

Bütün bunlar bir tarafa, Fâtiha ve diğer sûrelerin başındaki besmelelerin statüsü hakkında ileri sürülen görüşler topluca değerlendirildiğinde, amiyane tabirle, hemen her kafadan farklı bir ses çıktığı söylenebilir. Bu durum ister istemez hem Kur'an metninin naklinde sahihlik meselesini hem de besmelenin konumunun ictihad yoluyla belirlenip belirlenemeyeceği meselesini gündeme getirir. Bâkıllânî bu iki kritik meseleyi etraflıca değerlendirmiş ve sonuçta besmelenin Kur'an vahyi olduğu hususunda Hz. Peygamber'den kesin bilgi değeri taşıyan mütevatir ve sarih bir beyan gelmemesinden dolayı bu meselede içtihadın rol oynayacağına, dolayısıyla Fâtiha ve diğer sûrelerin başındaki besmele ifadelerinin ayet olup olmadığı hususunda sarih görüş belirtmenin küfrü gerektirmediğine dikkat çekmiştir.[65]

Besmelenin statüsü hakkında on farklı görüş ileri sürülmesi[66] Bâkıllânî'nin bu yaklaşımını teyit etmektedir. Ancak Bâkıllânî burada cesur denebilecek bir yaklaşım sergilerken, Kur'an'ın metinleşme tarihi hususunda Şiî çevrelere koz vermemek ve onların tahrif iddialarını çürütmek maksadıyla sanki kendisini besmelenin ayet ya da vahiy olmadığını söylemeye mecbur hissetmiş izlenimi vermiştir. Fahreddîn er-Râzî'nin naklettiğine göre Bâkıllânî şunları söylemiştir: "Şayet besmele

62 Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I. 39-47.
63 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 90.
64 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II. 748-749.
65 Bâkıllânî, *el-İntisâr*, I. 249-266.
66 Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I. 39.

Kur'an metnine ait bir ifade olsaydı, biz bunu ya tevatür yoluyla ya da haber-i vahidler vasıtasıyla bilirdik. İlk şık geçersizdir. Çünkü besmelenin Kur'an vahyi olduğu tevatür yoluyla sübut bulsaydı, bu hususta kesin bilgi oluşur, dolayısıyla ümmet arasında ihtilaf meydana gelmesi imkânsız olurdu. İkinci şık da geçersizdir. Çünkü haber-i vâhid kesin bilgi değil, zan (sübjektif kanaat) ifade eder. Şayet biz haber-i vâhidden hareketle bir ifadenin Kur'an'dan olduğunu ispat yöntemini benimseseydik, bu durumda Kur'an kesin hüccet olmaktan çıkar ve zannî olurdu. Şayet böyle bir durum mümkün olsaydı Râfızîlerin (Şiîler) Kur'an'a birtakım eklemeler ve çıkarmalar yapıldığı, Kur'an metninin birtakım tahrifler ve tağyirlere maruz kaldığı yönündeki iddiaları haklılık kazanır ve bu da İslam dinini temellerinden sarsardı."[67]

Besmele konusunda Bâkıllânî'den farklı düşünen ve kendi görüşünü, "Bana göre besmelenin Allah tarafından Muhammed'e inzal edilen bir Kur'an vahyi olduğu mütevatir nakille sabittir; bu yüzden de Kur'an hattıyla Mushaf'ta kaydedilmiştir" şeklinde formüle eden Râzî, "Bu durumda bizim 'Besmele Kur'an'dandır ya da değildir' gibi kesin önermelerle konuşmamız manasızdır" demiştir.[68] Besmelenin Kur'an vahyi olarak inzal edildiği ve namazda Fâtiha sûresiyle birlikte okunduğu hususunda hem Hz. Peygamber'den hem de Ümmü Seleme (ö. 62/681), Hz. Ali, Ebû Hüreyre, İbn Abbâs gibi sahâbîlerden gelen çeşitli hadisler ve haberler[69] dikkate alındığında Fahreddîn er-Râzî'nin tercih ettiği görüşün daha sağlam ve sağlıklı olduğuna hükmedilebilir.

Mamafih, söz konusu hadisler ve haberleri bir çırpıda mütevatir kategorisine dâhil etmek çok kolay olmasa gerektir. Çünkü Hadis, Kelam ve Usûl-i Fıkıh geleneklerindeki farklı yaklaşımlara, şartlara ve tanımlamalara göre "mütevatir" teriminin muhtevası değişmekte, hâliyle bazı âlimlerin mütevatir kabul ettikleri bir haber/hadis, diğer bazı âlimlerce haber-i vâhid kapsamında değerlendirilmektedir. Dolayısıyla buradaki anlayış farklılığı, ilgili haber ve hadisin bilgi ve delil (hüccet) değerinde de kendini göstermektedir. Ayrıca mütevatir haber yoluyla gelen bilginin zarurî mi yoksa istidlâlî mi olduğu, bu bilgi

67 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 200.
68 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 201.
69 Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, II. 202-211; İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, III. 113-119.

türünde karinelere ihtiyaç duyulup duyulmadığı gibi meselelerin de öteden beri tartışıldığı bilinmektedir.[70] İşte bütün bu mülahazalara binaen, besmelenin Kur'an vahyi olduğu yönündeki görüşü tercih etmemizin konuyla ilgili çeşitli haberlerin delaletiyle güçlü bir kanaatten ibaret olduğunu belirtmemiz gerekir.

Besmeleyle ilgili diğer bir ihtilaflı konu, iki sûre arasında besmele okunup okunmaması meselesidir. Kıraat imamlarından İbn Kesîr (ö. 120/738), Âsım (ö. 127/745), Kisâî (ö. 189/805), Ebû Ca'fer el-Kâri' (ö. 130/748) ve Nâfi'nin (ö. 169/785) meşhur ravisi Kâlûn (ö. 220/835) -Enfâl ile Tevbe arası hariç- diğer bütün sûreler arasında besmele çekmeyi tercih etmişlerdir. Çünkü onlar nazarında besmele hem Saîd b. Cübeyr'den nakledilen, "Rasûlullah besmele nazil oluncaya değin sûrenin sona erdiği yeri bilmezdi" rivayetine ve hem de besmelenin Mushaf metnine kaydedilmesine istinaden müstakil ayet olarak telakki edilmiştir. Buna karşılık Hamza b. Habîb (ö. 156/773) ile meşhur ravisi Halef b. Hişâm (ö. 229/844), "Kur'an tek bir sûre gibidir" düşüncesinden hareketle iki sûre arasında besmele çekmeden bir sûrenin sonunu müteakip sûrenin başına vasletmeyi yeğlemişlerdir. Ebû Amr (ö. 154/771), İbn Âmir (ö. 118/736), Ya'kûb el-Hadramî (ö. 205/821) gibi kıraat imamları ise iki sûre arasında besmele çekmeden, Müddessir-Kıyâme, İnfitar-Mutaffifîn, Fecr-Beled ve Asr-Hümeze sûreleri arasında ise besmele çekerek sekte yapmayı tercih etmişlerdir.[71]

Kelimeler ve Kavramlar

İsm/İsim (الاسمُ)

Besmeledeki ism/isim (الاسمُ) kelimesi, Arapçada "yükseklik, yücelik" anlamındaki "السُّمُوّ" (smv/sümüv) kökünden veya "alamet, işaret" anlamındaki "الوَسْم" (vesm) kökünden türemiştir. İlk görüş Basralı dilcilere, ikincisi Kûfeli dilcilere aittir.[72] Ebü'l-Bekâ'nın (ö. 1095/1684) değerlendirmesine göre Basra ekolünün görüşü lafız açısından, Kûfe ekolünün görüşü mana açısından daha tutarlıdır. Sözlükte ism/isim, "herhangi bir varlığı ifade etmek için vaz edilen ad" veya "bir mana için

70 Tûfî, *Şerhü Muhtasari'r-Ravza*, II. 73-102; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, IV. 231-251.
71 Dânî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 395-406; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I. 259-264.
72 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, I. 439; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, I. 50.

için vaz edilmiş lafız" (اللَّفْظ الْمُفْرد الْمَوْضُوع للمعنى), aynı kökten türeyen müsemmâ, "adlandırılan varlık" (الْمَعْنى الَّذِي وضع الِاسْم بإزائه), tesmiye ise "adlandırma" (وضع الِاسْم للمعنى) demektir. İsim bir gerçekliğe/hakikate delâlet eden mutlak lafız, müsemmâ bu hakikatin kendisini oluşturan şey, tesmiye ise isim ile müsemmâ arasındaki irtibatı sağlayan manadır. Istılahta isim, "cevher ve araz türünden bütün nesne ve mânalar için konulmuş lafız" diye tanımlanır.[73]

İsim lafzı devamlılık ve sabitliğe atıfta bulunurken, fiil lafzı yenilenme (teceddüt) ve ortaya çıkmayı (hudûs) belirtir. Başka bir fiadeyle, isim aslî ve daimî vasıfları, fiil ise ârızî ve gelip geçici durumları belirtir.[74] İsm/isim lafzı Arap dilinde sıfat anlamına da gelir. Bu çerçevede ism/isim ile zat, müsemmâ ve ayn lafızları eşanlamlı kabul edilir. Dolayısıyla ism/isim lafzı bir şeyin kendisini de belirtir.[75] Ebû Ubeyde (ö. 209/824[?]), "Bir şeyin ismi o şeyin kendisidir" gerekçesiyle besmeledeki ism/isim lafzının zâid/sıla olduğunu söylemiş ve bu görüşünü Lebîd b. Rebîa'nın (ö. 40/660) "إلى الحَوْلِ ثمَّ اسْمُ السَّلاَمِ عَلَيْكُمَا" (Senenin sonuna kadar [darlık, zorluk]... Ardından esenlik [ismü's-selâm] var size) beytiyle şahitlendirmiştir.[76]

Besmeledeki ism/isim lafzının zâid kabul edilmemesi hâlinde zâhiren hem "Rahmân Rahîm Allah'la oturur kalkarım" (أقوم وأقعد بالله الرحمن الرحيم) gibi bir mana ortaya çıkmakta, hem de sözgelimi "أكلتُ اسمَ الطعام" (yemeğin ismini yedim) ve "شربتُ اسمَ الشراب" (meşrubatın ismini içtim) gibi tuhaf cümleler kurmanın imkânı söz konusu olmaktadır. Oysa bu tür ifadeler Arap dil mantığı açısından doğru değildir. Besmeledeki "isim" kelimesini zaid kabul etmeyen ve fakat bu problemi de fark eden Taberî (ö. 310/923) "bismillah" lafzının "أبدأ بتسمية الله" ([Teberrüken] Allah'ın ismini anarak başlıyorum) şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. Yine Taberî besmelenin isim ile müsemmânın aynı mı yoksa farklı şeyler mi olduğu meselesiyle değil, Allah'a izafe edilen ismin mastar mı (tesmiye) yoksa isim mi olduğu meselesiyle ilgisinin bulunduğunu söylemiştir.[77] Hâl böyleyken, isim-müsemmâ konusu ilâhî sıfatlarla ilgili

73 Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 83.
74 Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 84.
75 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 61.
76 Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I. 16.
77 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 116-117.

ihtilafların ve Halku'l-Kur'an (Kur'an'ın sonradan yaratılmış bir kelam olup olmadığı) tartışmasının başladığı hicrî 2. yüzyıldan itibaren kelamcılar arasında uzun uzadıya tartışılagelmiştir.[78]

Mu'tezilî ve Şiî kelamcılar ismin müsemmâdan ayrı, tesmiyenin ise aynı olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Bu görüşü savunma gerekçesi, isim ile müsemmânın aynı olması hâlinde birden fazla kadim varlığın (teaddüd-i kudemâ) mevcudiyetini kabullenmek durumunda kalınacağı endişesidir. Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) isim ile müsemmânın aynı olduğu yönündeki görüşü, "İnsan ateş deyince ağzı yanmaz; çünkü ateş sözcüğü ateşin kendisi değil, onun isimlendirilmesidir" şeklindeki ilginç bir gerekçeyle reddetmiştir. Basra Mu'tezilesinin kurucusu Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/850[?]) ile Hanbelî bir âlim arasında cereyan eden bir münazarada Hanbelî âlim bir kâğıda "Allah" yazıp Ebü'l-Hüzeyl'e, "Sen şimdi bunun Allah olduğunu inkâr mı ediyorsun?" diye sormuştur. Ebü'l-Hüzeyl de aynı kâğıda ikinci bir Allah lafzı yazıp, "Peki, söyle bakalım, bunların hangisi Allah?!" diye sorunca Hanbelî âlim münazaradan vazgeçmiştir.[79]

İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) aktardığı bilgiye göre Selefiyye ekolünden Ahmed b. Hanbel, Ebû Zür'â Ubeydullah er-Râzî ve Ebû Hâtim Muhammed b. İdrîs gibi âlimler isim ile müsemmânın aynı olduğu görüşünü benimsemişlerdir.[80] Öte yandan, Mâtüridî kelamcısı Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) "Eh-i Sünnet'e göre isim ile müsemmâ aynı şeydir. Allah tüm isimleriyle birlikte tektir"[81] demiş; fakat bu görüş daha ziyade Eş'ârî kelamcılar ile Haşviyye ve Kerrâmiyye gibi fırkalar tarafından tercih edilmiştir.[82] Buna göre ilâhî isim-sıfatlar Allah'ın zatına nispet edilen kavramlar olup zattan bağımsız değildir. Bu sebeple, birden fazla isim veya sıfatın zata izafe edilmesi tevhid inancına zarar vermez. İsimler ve sıfatlar zihnin dışında müstakil bir varlığa sahip olmadıklarından, Allah'ın birden fazla isimle anılmasının tevhid inancına zarar vereceği yönünde bir endişeye mahal yoktur. Kur'an'da tebâ-

78 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, VI. 91-105.
79 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, s. 542-543.
80 İbn Hazm, *el-Fasl*, V. 144-145.
81 Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 138.
82 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 122.

reke, tesbîh, zikr gibi kavramların hem doğrudan doğruya Allah ve Rab lafızlarına hem de Allah ve Rab lafızlarına muzaf olan isim kelimesine nispet edildiği malumdur.[83]

Mâtüridî kelam ekolünde Şemsüddîn es-Semerkandî (ö. 702/1302) gibi bazı âlimlerin isim ile müsemmânın aynı olduğunu reddetmesi gibi Eş'ârî gelenekte de İmam Gazâlî ve Fahreddîn er-Râzî gibi âlimler kendi mezheplerinin görüşlerine pek iştirak etmemişlerdir. Gazâlî isim, müsemmâ ve tesmiye lafızlarının birbirinden ayrı muhtevalar taşıdığına, varlığın dış dünyada (a'yân), zihinde (ezhân), dilde (lisân) olmak üzere üç ayrı kategorisinin bulunduğuna, bunlardan ilkinin hakiki, diğerlerinin izâfî olduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre bu üç tür varlık kategorisi birbirinden ayrıdır; fakat aralarındaki yakın ilişki sebebiyle birçokları bu ince ayrımı gözden kaçırmıştır.[84]

Gazâlî'nin bu görüşü Fahreddîn er-Râzî tarafından da isabetli bulunmuştur.[85] Bütün bu farklı görüşler bir kenara, Allah'ın isim ve sıfatlardan soyutlanmış olarak tasavvur edilmesi imkânsızdır. Beşerî idrak açısından Allah'ın kavramlar ve semboller vasıtasıyla tanınması bir bakıma kaçınılmazdır. Çünkü insan ancak akıl ve duyularıyla idrak ettiği konularda bilgi sahibi olabilir. Bu sebeple, duyuların ötesinde olan Allah kendini nesneler dünyasındaki kavramlar ve sembollerle tanıtmış, başka bir ifadeyle Allah "tenezzülât-ı ilâhiyye" tabirinde ifadesini bulduğu üzere kendi varlığı/zatı hakkında beşerî bir dille ve beşerî idrak düzeyine uygun hitapta bulunmuştur.

Kur'an'da zât-ı ilâhîye atıfta bulunan kavramlar ve sembollerin tarihî süreçte çok farklı yorumlara konu olduğu malumdur. İsim-müsemmâ tartışması da Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilgili farklı yorumlar ve farklı anlam takdirlerinin yansımasıdır. Bir müslümanın niyaz ve iltica ifadesi olarak hayat boyunca sayısız defa tekrar ettiği besmelede "Allah ile başlıyorum" (ابدا بالله) yerine, "Allah'ın adıyla başlıyorum" (ابدا بسم الله) demesi, kulluk konumu bakımından çok daha uygundur. Gerçekte bu tür kelimeler ve kavramlar, delâlet ettikleri varlığın kendisi değil, hatırlatıcısıdır. Dolayısıyla isim müsemmânın aynı değil, gayrıdır. Bu-

83 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 141-144.
84 Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 8-23.
85 Fahreddîn er-Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât*, s. 3.

nunla birlikte, isim-müsemmâ-tesmiye tartışmasının lafzî düzeyde bir tartışma olduğu,[86] üstelik Kur'an'ın rehberlik (hidayet) işlevi ve gayesi açısından anlamlı bir tarafının bulunmadığı açıktır.

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَم۪ينَ (2)

(2) Hamd âlemlerin rabbi Allah'a mahsustur.

En'âm, Kehf, Sebe' ve Fâtır sûrelerinin ilk ayetlerinde de yer alan "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ" (el-hamdülillâh) ifadesi bir telakkiye göre en geniş anlamıyla bu ayette karşımıza çıkar. Şöyle ki En'âm sûresinde Allah'ın gökleri ve yeri yaratması ile karanlıklar ve aydınlığı meydana getirmesinden, Kehf sûresinde Hz. Peygamber'e Kur'an vahyinin inzal edilmesinden, Sebe' sûresinde göklerde ve yerde bulunan her şeyin Allah'a aidiyetinden, Fâtır sûresinde Allah'ın gökleri yaratması ve melekleri elçi kılmasından söz edilir. Fâtiha sûresinde ise Allah âlemlerin rabbi/efendisi olarak nitelendirilir. Bu yüzden Fâtiha sûresindeki "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَم۪ينَ" ifadesi küllî ve çok şümullü olup diğer sûrelerin başındaki hamd ifadeleri bunun birer cüz'ü mahiyetindedir.[87]

Diğer taraftan, "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ" lafzı tevhid inancını vurgulama, şirk inancını olumsuzlama ifadesi olarak "hamd"in sadece âlemlerin rabbi Allah'a mahsus olduğunu belirtir. Hamd kelimesinin on dört ayette Allah'ı ulûhiyet mefhumuyla bağdaşmaz sıfatlardan tenzih anlamı taşıyan "tesbîh" (sübhâne) kavramıyla birlikte kullanılması da "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ" lafzındaki mesajın tevhidi isbat, şirki nefy olduğunu teyit eder. Taberî'nin çok açık ve yalın izahına göre "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ" ifadesindeki mana ve mesaj şudur: Kullarına ihsan ettiği sayısız nimetten dolayı halis/samimi şükür sadece ve sadece Allah'a mahsus olup O'nun tarafından yaratılan ve ilah (tanrı) oldukları iddiasıyla kendilerine tapınılan varlıklara hamd/şükür söz konusu değildir.[88]

Bazı kaynaklarda "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ" lafzının İslam öncesi dönemde Araplar tarafından da Allah'a şükür meyanında kullanıldığı belirtilir. Mesela,

86 İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, I. 75.
87 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 186-187.
88 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 135.

Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın (ö. 8/630[?]) "الْحَمْدُ لِلَّهِ حَمْدًا لَا انْقِطَاعَ لَهُ ... فَلَيْسَ إِحْسَانُهُ عَنَّا بِمَقْطُوعِ" (Allah'a sonsuz şükürler olsun; O'nun bize lütuf ve ihsanı kesintisizdir) şeklindeki dizelerinde Allah'a hamdedilmekte ve insanlara yönelik ilâhî lütuf/ihsanın kesintisiz olduğu belirtilmektedir.[89] Bununla birlikte İslam öncesi dönemdeki Allah inancının şirk unsurları taşıdığı bilinmektedir. Bu yüzden, sûrenin ikinci ayetinde "الْحَمْدُ لِلَّهِ" ibaresinden sonra, Allah'ın "رَبِّ الْعَالَمِينَ" (Âlemlerin rabbi) diye nitelendirilmesi hem tevhidi vurgulamakta hem de şirki olumsuzlamaktadır. Çünkü "Âlemlerin rabbi" demek, bütün kâinatın sahibi, maliki, efendisi demektir. Bu ifade müşrik zihniyete, "Sizin de, tanrılık yakıştırdığınız varlıkların da maliki ve efendisi Allah'tır" mesajı vermektedir. Ancak bu mesaj daha yolun başında Kureyşli müşriklerin muhalefet duygularını tahrik etmemek için sarahaten değil, zımnen verilmiş olsa gerektir. Bununla birlikte tebliğ ve davet sürecinde mücadelenin sertleşmesine bağlı olarak Kur'an'ın müşriklere yönelik hitap ve ifade tarzının da giderek sertleştiği bilinmektedir.

Kıraat otoritelerinin büyük çoğunluğu "الْحَمْدُ لِلَّهِ" lafzını bu şekilde okumuştur. Buna mukabil İbrahim b. Ebî Able (ö. 152/769[?]) Arapların dört ana kolundan biri olan Benî Rebîa lehçesine uygun olarak "el-hamdülullâh", Hasen el-Basrî (ö. 110/728), Zeyd b. Ali (ö. 122/740), Ebû Nehîk (Osman b. Nehîk el-Ezdî) gibi âlimler "el-hamdilillâh", yine Zeyd b. Ali ve Süfyân b. Uyeyne medih (övgü) üzere mansub olarak "el-hamdelillâh" şeklinde okumuşlardır. Bazı kaynaklarda Hasen el-Basrî'nin "el-hamdelellâh" diye okuduğu bilgisi de aktarılmıştır.[90] Zeccâc (ö. 311/923) "el-hamdülillâh" lafzının ancak bu şekilde (merfu) okunacağını, bunun dışındaki okuyuşların dikkate alınır tarafının bulunmadığını belirtir. Çünkü Kur'an kıraatinde sünnetin (yaşayan sünnet ve gelenek) takip edilmesi gerekir.[91]

Zemahşerî'ye göre Arap dilindeki asıl kullanım, "شكراً، كفراً، عجباً", "سبحانك", "معاذ الله" (Allah saklasın) lafızlarında olduğu gibi "el-hamd" mastarının gizli bir fiille mansub (el-hamde) olmasıdır.[92] Hamd lafzı-

89 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI. 109; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 158.
90 İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 170-173; Hatîb, *Mu'cemü'l-Kırâât*, I. 3-5.
91 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 132.
92 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 112.

nın mansup kılınmasında "أَحْمَدُ الله حَمْداً" (Tam manasıyla Allah'a hamd ederim), "أَحْمَدُ اللَّهَ" (Allah'a hamd ederim), "قولوا الحمدَ لله" (Elhamdülillâh deyin), "اتلوا الحمدَ" (Hamd ifadesini dillendirin), "الْزَمُوا الْحَمْدَ لِلَّهِ" (Daima Allah'a hamd edin) gibi takdirler söz konusudur.[93]

Çoğunluk kurrânın okuyuş şeklinde "الحمد" (el-hamdü) kelimesinin merfu ve mübteda kılınması Allah'a övgünün devamlılığını belirtir.[94] Çünkü isim cümlesindeki temel espri, devamlılık/süreklilik ifade etmesidir.[95] Hamd kelimesinin başındaki belirlilik (elif-lâm) takısı ise birçok dilci müfessire göre istiğrak, yani lâm-ı tarifin her türlü övgüye işaret etmesiyle ilgilidir ki buna göre "الْحَمْدُ لِلّهِ" ifadesi Allah'ın tüm övgülere layık olduğunu belirtir.[96] Fakat Zemahşerî bu konuda biraz farklı düşünmektedir. Ona göre kelimenin başındaki elif-lâm, bilindik hamd türünü belirtmeye (ta'rîfü'l-cins) yöneliktir.[97]

Ayetteki "ربّ العالمين" ifadesine gelince, bu ifade kıraat imamlarının çoğunluğu tarafından Allah lafzından bedel veya sıfat olarak "rabbi'l-âlemîn" şeklinde okunmuştur. Buna karşılık Zeyd b. Ali (ö. 122/740), Ebü'l-Âliye (ö. 90/709), Kisâî (ö. 189/805), İbnü's-Semayfa' (ö. 213/828) gibi âlimler "rabbe'l-âlemîn", Ebû Ca'fer el-Kâri' (ö. 130/748), Rebî' b. Hüseym (ö. 65/685[?]) gibi âlimler ise "rabbü'l-âlemîn" şeklinde okumuşlardır. Bu son kıraat vechi mübteda-haber olarak "هُوَ رَبُّ العالمين" (O, âlemlerin rabbidir) takdirinde açıklanmıştır.[98]

Dilbilimsel tefsirlerdeki izahlara göre "الْحَمْدُ لِلّهِ" ifadesindeki Allah lafzının başındaki "lâm" harf-i cerri birkaç manaya hamledilebilir. Birincisi "الجل للفرس" (Çul ata mahsustur) ifadesinde olduğu gibi tahsis belirtir. Buna göre hamd Allah'a mahsustur. İkincisi, "الدار لزيد" (Ev Zeyd'in mülküdür, ev Zeyd'in hakkıdır) ifadesinde olduğu gibi mülk ve istihkak anlamına gelir. Üçüncüsü, "البلد للسلطان" (Ülke sultanın hâkimiyetindedir) ifadesinde olduğu gibi kudret ve hâkimiyet belirtir. Bu üç

93 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 131; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 40.
94 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 158.
95 Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'ân*, I. 31.
96 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 205; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, I. 29.
97 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 112.
98 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 215; Hatîb, *Mu'cemü'l-Kırâât*, I. 6.

anlam çerçevesinde "الْحَمْدُ لِلّٰهِ" ifadesi, "Hamd O'na mahsustur; hamd O'nun mülkündedir; O her şeye hükümrandır" şeklinde anlaşılabilir.[99]

İlk dönemlerden itibaren âlimler "الْحَمْدُ لِلّٰهِ" ifadesinin haber mi yoksa talep mi ifade ettiği meselesi üzerinde durmuşlardır. Yaygın tanıma göre haber cümlesi doğru/gerçek ve yalan olma ihtimaline açık cümledir. Bu tür cümleler ibtidâî, talebî ve inkârî olmak üzere üç kısımda değerlendirilir. İnşâî cümle ise doğru ve yalan ihtimali olmayan yahut sözün sahibini doğruluk veya yalancılık isnadında bulunma imkânı tanımayan cümle diye tarif edilir. Ayrıca inşâî cümleler talep bildiren ve talep bildirmeyen olmak üzere iki gruba ayrılır. Müfessirlerin çoğunluğu "الْحَمْدُ لِلّٰهِ" ifadesinin haber cümlesi olduğu görüşünü benimserken, Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570) gibi bazı müfessirler ifadenin lafzen haber, mana yönünden inşâ cümlesi olduğunu söylemişlerdir.[100]

Haber cümlesi olarak kabul edildiğinde, "الْحَمْدُ لِلّٰهِ" ifadesi gerçek anlamda hamdin sadece Allah'a ait olduğunu bildirir.[101] Ancak meşhur Hanefî âlimi İbnü'l-Hümâm'a (ö. 861/1457) göre "الْحَمْدُ لِلّٰهِ" ifadesi salt ihbârî olsaydı bir haberin aynı mecliste defalarca tekrarlanması hoş sayılmazdı. Çünkü aynı haberin aynı mecliste birçok kez tekrar edilmesi bir bakıma ahmaklıktır. Hâlbuki Sünnet'ten anlaşılacağı üzere hamd ve tekbir ifadelerinin sık tekrarlanması teşvik edilmiştir ki bu teşvik "الْحَمْدُ لِلّٰهِ" ifadesinin inşâî olduğunu, dolayısıyla söz konusu ifadede Allah'a hamdin salık verildiğini gösterir.[102]

Bu son izaha göre söz konusu ifade, "el-hamdülillâh deyin" ve/veya "Allah'a hamdolsun/şükrolsun" gibi bir anlam taşır. Ebü'l-Bekâ'ya göre Kur'an'daki "الْحَمْدُ لِلّٰهِ" ifadelerinin tümü, "el-hamdülillâh deyin" manasında haber cümlesidir. Ancak bazı müfessirler bu görüşün pek isabetli olmadığı kanaatindedir. Her şeyden önce, "الْحَمْدُ لِلّٰهِ" ifadesi/ibaresi eksik değil, tam cümle hüviyetindedir. Bundan dolayı ifadenin başına takdirde bulunmak gereksiz ve yersizdir.[103]

99 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, I. 483.
100 Hâtîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, I. 16.
101 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, I. 464.
102 Zebîdî, *İthâfu's-Saâde*, I. 54.
103 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 230.

Sonuç olarak, "الْحَمْدُ لِلّٰهِ" lafzı ister ihbârî ister inşâî olsun, sonuçta tevhid ilkesini vurgulamakta, hatta bazı müfessirlerin tespitlerine göre bu ifade tevhidi kelime-i tevhidden daha kapsamlı bir şekilde ortaya koymaktadır.[104] Kimi müfessirlerin "الْحَمْدُ لِلّٰهِ" lafzını, "الوحدانية لله" (Teklik, biriciklik Allah'a mahsustur) ya da "الألوهية لله" (İlahlık Allah'a mahsustur) diye yorumlamaları[105] da muhtemelen bu tespitle ilgili olmalıdır.

Hamd, "الْحَمْدُ لِلّٰهِ" lafzında Allah'a isnat edildikten sonra müteakip ayetlerde Rab, Rahmân, Rahîm, Mâlik gibi birçok ilâhî isim ve sıfat zikredilir. Bu durum, "hamd"in hem Allah'ın zatına hem de O'nun tüm sıfatlarına yönelik olduğunu belirtir ki bu da sonuçta "Övgü üstüne övgü" demektir.[106] Bu ifade ve üslup tarzı Arap dili ve belağatında istitbâ' diye isimlendirilir. İstitbâ', iç içelik arz eden iki övgü unsurunun bir arada bulunması veya daha geniş kapsamlı olarak, "bir övgü unsurunun diğer övgü unsuruyla, bir yergi unsurunun diğer yergi unsuruyla, bir mananın diğer bir mana ile irtibatlandırılması şeklinde tarif edilir ve bu tarifler idmâc (bir sözün açık ve kapalı iki anlam taşıması), ta'lîk (bir sözde iki ayrı anlamın birbiriyle kaynaştırılması) gibi edebî söz sanatlarıyla da ilişkilendirilir.[107]

Kur'an'da ve hadislerde hamd kavramının geniş kapsamlı kullanılışı, bu kavramın her şeyden önce Allah'ı nitelemeyi amaçladığına atıfta bulunur. Bununla birlikte kimi âlimler hamdin Allah'ın zatına mı yoksa sıfatlarına mı yönelik olduğunu tartışmışlardır. Ebü'l-Bekâ (ö. 1095/1684) hamdin Allah'ın zatına yönelik olduğu kanaatindedir. Çünkü Allah gerçek mün'im, mübdî' ve muktedirdir. Dış dünyadaki bütün her şey O'nun insanoğluna lütfettiği nimetlere ulaşmaya yönelik vasıtalar, vesileler ve sebeplerden ibarettir.[108] Ebü'l-Bekâ'nın bu görüşüne mukabil Âlûsî hamdin ilâhî sıfatlara yönelik olabileceğine de dikkat çekmiştir.[109]

Bu noktada Allah'a hamd meselesiyle ilgili olarak birçok müfessirin de tartışmaya açıp izaha çalıştığı şöyle bir soru akla gelir: Kur'an'da

104 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I. 45.
105 Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, I. 79.
106 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 166.
107 İbn Münkız, *el-Bedî'*, s. 94; Bâbertî, *Şerhü't-Telhîs*, s. 656.
108 Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 367.
109 Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I. 76-77.

“Hamîd” (الْحَمِيدُ), “Şekûr” (الشَّكُورُ), “Kebîr” (الْكَبِيرُ), “Mütekebbir” (الْمُتَكَبِّرُ), “Müntakım” (الْمُنْتَقِمُ) gibi ilâhî isimler/sıfatlar ile gazab, lanet, intikam gibi fiiller bizzat Allah’ın kendi ifadeleriyle kendini anlatması mı yoksa Hz. Peygamber’in küllî mana ve mefhum (kavram) olarak aldığı vahyin -ki bu görüş klasik Sünnî kaynaklarda Şuarâ 26/193-194. ayetlerle irtibatlı olarak aktarılır-[110] ışığında Allah’ı tanıtması ve O’nun hakkında konuşması mıdır? İbn Abbâs’tan gelen bir rivayette, “Cebrâil Muhammed’e, ‘el-hamdü lillâhi rabbi’l-âlemîn, de’, ey Muhammed!”[111] şeklinde bir ifadenin yer alması da bu meseleyle alakalıdır.

Hamd, insanlar ya da mü’min kullar açısından kuşkusuz çok anlamlıdır. Çünkü insan kendini yaratan ve hayat sahnesinde sayısız nimetle donatan yüce varlığa şükran duyar, duymalıdır. Biz mü’minlerin imanına göre kâinattaki diğer bütün varlıklar gibi insanoğlu da mevcudiyetini Allah’tan alır; Allah bize varlık bahşedip suret rabteden Rab’tır. Bu yüzden, insanoğlunun Allah’a hamd ve şükretmesi her şeyden önce ontolojik bir borç, hem de çok büyük bir minnet ve şükran borcudur. Fakat meseleye Allah açısından bakıldığında, hamd farklı bir boyut kazanır. Daha açıkçası, Allah’ın “Hamîd”, “Şekûr”, “Kebîr”, “Mütekebbir” gibi sıfatlarla kendini övüp yüceltmesi veya insanlar tarafından övülmeyi istemesi felsefî ve kelâmî açıdan birtakım sorular ve sorunlar doğurur. Bunlardan biri, insanbiçimci (antropomorfist) tanrı tasavvurudur. Nitekim ateist çevrelerin, Kur’an’da Allah’ın bu şekilde övülmesini dillerine doladıkları ve “Allah Kur’an’da insanlara kibirliliği ve övünüp böbürlenmeyi yasaklarken, kendini sürekli övüyor” tarzında eleştirilerde bulundukları malumdur.

Öte yandan, İslam âlimlerinden bir kısmı, Allah’ın insanlara, “Beni övün” şeklinde bir emir tevcih etmesini caiz görmemiştir. Bu ilginç görüşün gerekçeleri özet olarak şöyledir: Hamd kullara yönelik bir ilâhî nimete mukabil yapılmışsa, bu demektir ki Allah kullarına lütfettiği nimetlerden dolayı karşılık beklemektedir. Fakat böyle bir beklenti mükemmel manada cömertlik vasfına gölge düşürür. Yok eğer hamd herhangi bir nimet karşılığında yapılmamışsa, böyle bir durum insanoğlunu bir bakıma yormak anlamı taşır. Kaldı ki kendisine hamde-

110 Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 233; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 139.
111 Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, I. 139.

dilen varlık zaten kâmil bir varlıktır. Bu yüzden, kâmil varlığın insanoğlunun hamdetmesiyle kemale ermesi söz konusu olmadığına göre hamdle meşguliyet nafile bir uğraştır.[112]

Kimi âlimler de Allah'a hamd ile meşguliyeti bir nevi sû-i edep olarak telakki etmişlerdir. Çünkü Allah'a hamd etmek, O'nun sayısız lütuf ve ihsanına bir nebze şükürle karşılık vermek demektir. Hamd ve şükürle meşguliyet ancak nimetler hatırda tutulduğu sürece söz konusu olur. Nimetlerin hatırda tutulması ise nimet sahibini tanıma çabasına engel olur. İnsanın nimete kavuştuğu zaman Allah'a hamd etmesi, bu hamdin nimete bağlı olduğunu gösterir ki bu da sonuçta ibadet ve şükrün aslında nimete kavuşmaya yönelik olduğu, dolayısıyla insanın Allah'la irtibatını ivaz-garaz (menfaat, çıkar) ilişkisi üzerine kurduğu gibi gayr-i ahlâkî bir sonuç doğurur.[113]

İmam el-Mâtüridî, "İnsanların kendi kendilerini övmesi hoş görülmezken, Allah'ın kendini övmesi nasıl caiz olur?" şeklindeki ifadelerle Allah'ın kendini övmesi meselesini tartışmaya açmış, ardından bu meselenin iki şekilde izah edilebileceğini vurgulamıştır. Birinci izah kısaca şudur: Allah başka birinden dolayı değil, zatından dolayı övgüye müstehaktır. Bu övgünün sebebi/hikmeti, Allah'ın nasıl övüleceğini ya da Fâtiha sûresinde bildirildiği şekilde övülmesi gerektiğini insanlara öğretmektir. Binaenaleyh, Kur'an'daki hamd ifadeleri Allah'ın kendi kendini övmesi kabilinden değildir. Çünkü Allah böyle bir şeye muhtaç değildir. İkinci izaha gelince, Allah hamde layıktır. Çünkü O'na ilişen hiçbir ayıp ve kusur söz konusu değildir. O hâlde kendi kendini övmek Allah'a yakışır.[114]

Mâtüridî, Câsiye 45/36. ayetteki "فَلِلّٰهِ الْحَمْدُ" ifadesi münasebetiyle de hamd konusunda genel bir izahta bulunur. Buna göre Kur'an'da Allah'a hamd ile ilgili tüm ifadeler şu iki sebeple zikredilmiştir. Birincisi, Allah'ın mahlûkâta ait tüm illetlerden ve (eksik) niteliklerden yüce/münezzeh olması, ikincisi ise insanlara lütuf ve ihsanda bulunmasıdır. İşte bu iki husustan dolayı Allah hamd ve senaya müstehaktır.[115]

112 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 232.
113 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 232-233.
114 Mâtüridî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I. 11-12.
115 Mâtüridî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XIII. 345-346.

Allah'ın kendini övmesi Ebû Bekr İbnü'l-Arabî tarafından (ö. 543/1148) da izaha muhtaç bir mesele olarak görülmüştür. Onun bu konuda kaydettiklerini özet olarak aktarırsak, Allah Teâlâ kendini övmüş ve kitabına övgü ifadesiyle başlamıştır. Hâl böyleyken, yarattığı varlıklardan/insanlardan hiç kimseye övünme izni vermemiş, "Kendinizi temize çıkarmayın" (Necm 53/32) buyurduğu üzere insanları övünmekten men etmiştir. Hz. Peygamber de, "Meddahları gördüğünüz zaman suratlarına toprak saçın"[116] (إِذَا رَأَيْتُمُ الْمَدَّاحِينَ، فَاحْثُوا فِي وُجُوهِهِمُ التُّرَابَ) demiştir.[117] Allah'ın kendini övmesi hakkında üç izah yapılabilir. Birincisi, "الْحَمْدُ لِلّٰهِ" ifadesiyle Allah bize kendisini nasıl öveceğimizi öğretmiştir. Çünkü bu konuda başka bir öğrenme imkânımız söz konusu değildir. İkincisi, "الْحَمْدُ لِلّٰهِ" ifadesi, "Allah'a hamdolsun, deyin" manasına gelir ki bu manaya göre hamd ifadesi bize yönelik bir mükellefiyeti belirtir. Üçüncüsü, Allah kendini övmüştür. Övme/övünme ancak kendini beğenme (ucb) ve böylece insanlara karşı böbürlenme (kibir) söz konusu olduğunda yasak edilmiştir. Ucb ve kibir gibi şeyler Allah için söz konusu değildir. Hâsılı, Allah kendini över; çünkü buna layıktır.[118]

Fahreddîn er-Râzî bu son izahı, "Allah'ın kendini övmesi, O'nun konumunun insanlara benzemediğini gösterir. Çünkü insanlar nazarında çirkin görülen şeyler Allah söz konusu olduğunda gayet güzel olabilir. Bu da Allah'ın fiillerinin insanlara özgü fiillerle kıyaslanamayacağını gösterir"[119] şeklinde gerekçelendirmiştir. Ancak bu sağlam bir gerekçelendirmeden öte, Eş'ârî kelam ekolündeki hüsün-kubuh (iyi-kötü) anlayışına yaslanan ve zımnen de Enbiyâ 21/23. ayetteki "لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ" (Allah yapıp ettiği şeylerden dolayı sorgulanmaz, sorgulanamaz) ifadesinin bağlamdan kopuk yorumuna dayanan sübjektif bir kanaatten ibarettir. Allah'ın bizzat kendi beyanıyla yalan, zulüm gibi ahlâkî reziletlerden kendini tenzih etmesi dikkate alındığında, ucb ve kibir gibi hususlarda insanlara yasakladığı şeyleri kendine izafe etmesini, "İnsanlar için çirkin olan şeyler, Allah söz konusu olduğunda çirkinlik vasfı taşımaz" şeklinde izah edilmesinin ikna edici olmadığı anlaşılır.

116 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, V. 297, 298.
117 Müslim, "Zühd" 69; Ebû Dâvûd, "Edeb" 9.
118 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I. 8-9.
119 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 230.

Bu noktada, "İnsanların övgüye değer özellikleri olsa bile noksanları da çoktur. Tek kemal sahibi Allah'tır. "Allah'a hamd" ifadesindeki maksat, noksanlıklar ve hatalarla muallel olan insanın kendini övüp kibirlenmesinin çok yanlış bir davranış tarzı olduğunu bildirmektir. Hiç hatası olmasa, her hâli övgüye lâyık bulunsa dahi insana bütün bu özellikleri veren Allah'tır. Bu sebeple, hamd ifadesindeki bir diğer amaç da Allah'ın bahşettiği kabiliyetlerle kibirlenip övünmenin O'na karşı saygısızlık ve itaatsizlik olacağını öğretmektir" şeklindeki başka yorumlardan da söz edilebilir; fakat bize göre bu tür yorumlar da pek ikna edici değildir. Çünkü Taberî'nin açıkça belirttiği gibi, "Şayet Allah 'el-hamdülillâh' ifadesiyle zatını övüp bize de kendisinin nasıl övüleceğini öğrettiyse, o zaman 'iyyâke na'budü ve iyyâke nesteîn' (Biz sadece sana boyun eğip itaat/ibadet ederiz ve sadece senden yardım isteriz) ifadesinin ne anlamı vardır? Çünkü Allah âbid (ibadet eden) değil, mabuddur (kendisine ibadet edilen). Yoksa bu hamd ifadesi Cebrâil'in ya da Hz. Muhammed'in sözü müdür? Şayet böyleyse, o zaman Kur'an'ın Allah kelamı olması nasıl izah edilir?[120]

Bu kritik soruya Taberî'nin verdiği cevap şöyledir: "Kur'an'ın tümü Allah kelamıdır. Fakat Allah kendi kelamında kendini övmüş, böylece bize de kendisini nasıl öveceğimizi öğretmiş; ayrıca bizi imtihan etmek üzere bu ifadeyi okumakla da mükellef kılmıştır. Kısacası, Allah "el-hamdülillâh" ifadesiyle, bir bakıma "el-hamdülillâh deyin" demek istemiştir.[121]

Taberî'nin tekellüflü biçimde izah etmeye çalıştığı bu mesele gerçekten önemlidir. Ne var ki buraya kadar aktardığımız izahların hiçbiri meseleyi çözmemektedir. Çünkü daha önce değinildiği üzere Kur'an'da Allah'ın ahlâkî konularda insanlara yasakladığı şeyleri kendine izafe ettiğini söylemek pek mümkün değildir. Sözgelimi, O'nun zulmü, yalancılığı insanlara yasaklarken kendine zulüm nisbet etmesi ve yalan söylemesi söz konusu değildir. Allah bizzat kendi beyanıyla "adil"dir ve hep hakikati söylemektedir. Mamafih, Allah insanlara kibri yasakladığı hâlde kendini "mütekebbir" (Haşr 59/23) diye nitelendirmektedir. Bize göre bu problemin çözümünü vahyin mahiyetinde aramak gerekir.

120 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 139.
121 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 139.

Bilindiği üzere dil/lisan insanın duygu, düşünce, idrak ve kültür dünyasından bağımsız bir olgu değildir. Bu yüzden, Hz. Peygamber'in kendi varlık tecrübesinden hareketle Allah'ı öfkelenmek (gazab), intikam almak, acıyıp merhamet etmek, beddua ve lanet etmek gibi insanbiçimsel sıfatlar ve fiillerle anlatması gayet tabiidir. Ayrıca "insanlık hâlleri" tabirinin de ifade ettiği gibi, bir insanın hâlet-i ruhiyesi sabit/stabil değil, ahval ve şerâite göre değişkendir. Bu bakımdan, Kur'an'da hem affedici ve bağışlayıcı olmakla ilgili birçok teşvik hem de birçok beddua ve tel'in ifadesine yer verilmesi, -hâşâ- Allah'ın ruh hâlindeki değişiklikten öte, Hz. Peygamber'in yaşadığı iyi-kötü tecrübeler ve bu tecrübelerle ilgili farklı hâllerin tezahürü olsa gerektir.

Bu açıdan bakıldığında, "el-hamdülillâh" (الْحَمْدُ لِلّٰهِ), "ve lehü'l-hamd" (وَلَهُ الْحَمْدُ) gibi övgü ifadeleri Allah'ın kendi kendini övmesinden ziyade, Hz. Peygamber'in genel mana ve mefhum olarak aldığı vahiydeki tevhid düsturunca şirk ve müşrik zihniyete karşı bir tepki ifadesi olsa gerektir. Daha açıkçası, Hz. Peygamber'in dilinden, "الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ" şeklinde dökülen Kur'an ifadesi, "Ey Müşrikler! Övgüye layık tek gerçek ilah, sözde tanrı diyerek övgüler düzdüğünüz o nesneler değil, bilakis siz ve tapındığınız nesneler de dâhil, bütün varlık âleminin gerçek sahibi ve maliki olan Allah'tır" şeklinde bir mesaj içermektedir ki bu mesaj bir yönüyle tevhidi isbat, diğer yönüyle de şirki nefyetmektedir. Allah'la ilgili medih ve sena (övgü) sıfatları içeren ayetlerdeki temel mana ve mesaj da aynı mahiyettedir. Örnek vermek gerekirse, Allah'ın "Melik", "Kuddûs", "Selâm", "Mü'min", "Müheymin", "Azîz", "Cebbâr", "Mütekebbir" gibi birçok övgü sıfatını içeren Haşr 59/23. ayet kelime-i tevhidle başlamakta ve Allah'ı her türlü şirk unsurundan münezzeh kılma ifadesiyle son bulmaktadır.

Hamd meselesi bu açıdan değerlendirildiğinde, Allah'ın her türlü övgüye layık olduğunu ikrar etmenin tevhid inancının gereği olduğu anlaşılır. Bu inanç gereğince her türlü hamd ve şükre layık yegâne varlık hiç kuşkusuz Allah'tır. Çünkü kainattaki her şeyin yaratıcısı ve tek gerçek sahibi O'dur. Kaldı ki övülen bir varlık ya zatında ve sıfatlarında her türlü eksiklikten münezzeh olduğu ya ihsanda bulunduğu ya lütuf ve ihsanı umulduğu ya da tam manasıyla hükümran olduğu ve kahrından korkulduğu için övülür. Allah'a yönelik övgüde bütün bunlar geçerlidir.

Bu bağlamda, "الْحَمْدُ لله رَبِّ الْعَالَمِينَ" ifadesinin müşrik zihniyete, "Kâinattaki bütün her şeyi varlık alanına çıkaran Allah'ı övmeniz ve O'na minnet borcunuzu ödemeniz gerekirken, tıpkı sizin gibi Allah tarafından yaratılmış birtakım varlıklara ilahlık yakıştırıp onları övmeniz çok büyük ve çok çirkin bir nankörlüktür!" şeklinde bir mesaj verdiğini de belirtmek gerekir. Bazı hadislerdeki "وَأَنَا حَامِلُ لِوَاءِ الحَمْدِ يَوْمَ القِيَامَةِ" (Ben kıyamet günü hamd sancağını taşıyacağım) ifadesinde[122] geçen "livâu'l-hamd" (hamd sancağı) tabiri de bu çerçevede değerlendirilebilir. Yani söz konusu tabir Hz. Peygamber'in kıyamet ve hesap gününde kendi ümmetine yönelik manevi himayesine ve şefaatine(!) değil, Allah'tan başka varlıklara tanrılık yakıştırıp övgülerde bulunan müşriklerin aksine mü'minler-muvahhidlerin altında toplanacağı bir tevhid sembolüne işaret ediyor olsa gerektir.

Bütün bu mülahazalara ilaveten şunu da belirtmek gerekir ki Allah ya da daha genel bir isimledirmeyle Tanrı bir ifade, önerme ya da kaziyenin konusu olduğu zaman, Tillich'in tespitiyle söylersek, O'na izafe edilen tüm sıfatlar/nitelikler, ilişkiler ve fiiller sembolik olmak zorundadır. Çünkü Allah hem mutlak aşkın (müteâl) hem de sonsuzdur. O'nun mahlûkata ait herhangi bir vasıfla sınırlandırılma durumu asla yoktur.[123] Tillich'in Tanrı için kullanıldığı "unique" (eşsiz) nitelemesi, Şûrâ 42/11. ayetteki "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" (Ona benzer hiçbir şey yoktur) ifadesiyle benzeşir mahiyettedir. Allah veya Tanrı aslında bir şahsiyet, zatiyet, bir varlık (şey) olmaktan ziyade, mutlak ve nihai hakikat/gerçeklik, varlığın temeli ve/veya kişisel bir Tanrı olmaktan öte kendinde zorunlu varlıktır (vâcibü'l-vücud). Bu bakımdan Allah'ın kendini övmesini toplumsal oydaşına dayalı dil kalıpları ve beşerî algı/idrak sınırları içinde sembolik bir önerme/ifade olarak anlamak ve burada söz konusu olan övgü/hamd üzerine hakiki manada hüküm kurma riskinden kaçınmak lafzımdır. Aynı şekilde İslam kelam tarihindeki Allah'a "şey" denilip denilmeyeceği tartışmasını da kulak ardı etmekte fayda vardır. Çünkü "şey" lafzı Cehm b. Safvân (ö. 128/746) ve bazı Zeydîlerin dikkat çektikleri üzere misli/benzeri/dengi bulunan varlıklar (nesneler) için kullanılan bir kelimedir. Ayrıca Sünnî kelamcıların

122 Tirmizî, "Menâkıb" 1; İbn Hanbel, *el-Müsned*, I. 281, 295.
123 Tillich, *Systematic Theology*, s. 235-238, 44.

çoğunluğunca sakıncalı görülmeyen ve "Allah şeydir; ama eşya gibi bir şey değildir" diye formüle edilen tuhaf görüş[124] Allah'ın bir şey olarak sair eşyadan nasıl ayırt edileceği gibi çetrefil problemlerin ortaya çıkmasına sebebiyet verir.

Fâtiha 1/2. ayetteki "رَبِّ الْعَالَمِينَ" terkibi de tevhid inancına atıfta bulunur. Gerek müşriklerin birtakım gaybî varlıklara ve onların somut sembolleri olan putlara ilahlık yakıştırıp tapındıklarını, gerek Yahudiler ve Hıristiyanların kendi din adamlarını (hahamlar ve rahipler) tanrılaştırdıklarını bildiren ayetler dikkate alındığında, "âlemlerin rabbi" nitelemesinin her şeyden önce tevhid inancını vurguladığı anlaşılır. Bunun içindir ki İbn Cüzey kelime-i tevhidle (lâ ilâhe illallâh) ifade edilen mananın "رَبِّ الْعَالَمِينَ" terkibinde mevcut olduğunu özellikle vurgulamıştır.[125]

Klasik tefsir kitaplarında "âlemîn" (الْعَالَمِينَ) lafzının genellikle insanlar ve melekler gibi ilim sahibi varlıklar için kullanıldığı belirtilir. Bakara 2/47. ayetteki "وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ" (Sizi âlemlere üstün kıldığımı...) ifadesi dikkate alındığında, bu kelimenin "belli bir çağda yaşayan insan toplulukları" anlamında kullanıldığı da söylenebilir. Fakat gerek Fâtiha sûresinin çok kapsayıcı mesajlar içeren bir sûre olması ve gerekse Şuarâ 26/24, Sâffât 37/5, Sâd 38/66, Duhân 44/7, Nebe 78/37 gibi birçok ayette Allah'ın göklerin, yerin ve bu ikisi arasında bulunan her şeyin rabbi olarak tanıtılması dikkate alındığında, "âlemîn" kelimesinin bütün kâinata ve/veya Allah'ın dışındaki bütün mevcûdâta karşılık geldiği tespitinde bulunulabilir. Kısacası, Fâtiha 1/2. ayetteki "رَبِّ الْعَالَمِينَ" terkibi, Allah'ın tüm kâinat ve mevcûdâtın rabbi olduğunu belirtir.

Allah'ın tüm âlemlerin rabbi olması, bütün mevcûdâtın tek gerçek sahibi, maliki, efendisi olması demektir. Çünkü "rab" kelimesindeki temel anlam mâliklik ve seyyidliktir. Varlık ve varoluş düzleminde mutlak mülkiyet, hâkimiyet ve otorite Allah'a aittir. En'âm 5/57 ve Yûsuf 12/40. ayette geçen "إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّٰهِ" (Hüküm ancak Allah'a aittir) ifadesi de varlık âlemindeki mutlak otoritenin Allah'a ait olduğunu belirtir.

124 Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 238.
125 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I. 45.

A'râf 7/54. ayetteki "أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ" (Dikkat edin, hem yaratmak hem de yarattığı varlıkları buyruğu altına almak O'na aittir) ifadesi de yine aynı mana ve mesajı içerir. Çünkü bu ifadenin geçtiği ayette ilkin Allah'ın gökleri ve yeri altı günde yarattığı, ardından geceyi, gündüzü, güneşi, ayı ve yıldızları emrine (kanununa) musahhar kıldığı bildirilir.

İnsanoğlunun Allah'ı tanımaması veya O'na isyan edip buyruklarına karşı çıkması, ulûhiyet ve rubûbiyete halel getirmez. Kaldı ki her fani varlık gibi insan da Allah'ın belirlediği varlık yasalarına tabiidir. Bu yüzden, insanoğlu, en başta kendi varlığını ve inkâr (küfür) imkânı da dâhil diğer bütün imkânlarını borçlu olduğu Allah'a şu üç günlük hayatta ne kadar isyan ederse etsin, önünde sonunda O'nun "vakit tamam" fermanına boyun eğecektir. Ontolojik düzlemde mutlak ilâhî takdir kanunu caridir. Yani bu dünyaya gelmek hiçbir insanın elinde olmadığı gibi bu dünyada ebedî kalmak da hiçbir şekilde mümkün değildir. Dolayısıyla fanilik insanoğlunun değişmez kaderidir. İşte Allah bu kader ve takdiri bu şekilde belirleyen yegâne kudret olarak tüm âlemlerin rabbi, maliki ve sahibidir. Bunun içindir ki Mâide 5/17. ayetteki "وَلِلّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاء وَاللّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" ifadesi ile Tevbe 9/116. ayetteki "إِنَّ اللّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ" ifadesi Allah'ın bütün kâinatın ve mevcûdâtın tek gerçek sahibi olduğunu belirtir ve İsrâ 17/111. ayetteki "وَلَم يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ" ifadesinde ise Allah'ın kâinat üzerindeki mülkiyet ve hâkimiyetinde hiçbir ortağının bulunmadığı bildirilir.

Kâinattaki diğer bütün varlıklar gibi insan da Allah'ın mülküne dâhildir. Yani insanın maliki ve sahibi, Allah'tan başkası değildir. Çünkü Allah "Rabbü'l-âlemîn"dir. Rab kelimesi Arap dilinde "mâlik, sahip, seyyid (reis, efendi)" gibi anlamlar içerir.[126] Yûsuf 12/41. ayetteki "فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا" ifadesinde "rab", hizmetçi veya kölenin efendisi anlamına gelir. Bu anlam çerçevesinde "abd" da, Bakara 2/221. ayetteki "وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ" ifadesinde görüleceği üzere, "köle ve hizmetçi" demektir.

Bu açıdan bakıldığında Allah-insan ilişkisi, bir bakıma efendi-köle ilişkisidir. Zira gerek Allah'ın "Rab" (malik, seyyid) ismi gerek İslam kelimesi, insandan mutlak itaat ve teslimiyet talep eden bir anlam ör-

126 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 109-110; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 211.

güsüne sahiptir. Kadı ki "din" kelimesi de itaat, zül ve inkıyad gibi anlamlar içerir. Mesela, bir hadisteki "الْكَيِّسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ" ifadesi,[127] "Akıllı kişi nefsine boyun eğdiren ve onu hesaba çekip taate sevk eden kişidir" anlamına gelir.[128]

Rab, İslam ve din kelimeleri itaat ve teslimiyeti ifade ettiğine göre bir insanın müslim (müslüman) olmasının özgürlükle ilişkisini nasıl anlamak gerektiği meselesi üzerinde durmak gerekir. Kur'an'ın çizdiği varlık ve varoluş şeması dikkate alındığında insanın ontolojik (varoluşsal) özgürlüğe sahip olmadığını söylemek gerekir. Zira bu dünyaya gözlerini açan her bir insan teki için kendi varoluş hikâyesini geri çevirip yokluğa avdet etmesi söz konusu değildir. O hâlde, beşerî varlığın bu âleme gelişinde özgürlükten söz etmek mümkün değildir. Gerek varoluşumuz gerekse genetik kodlarımız önceden belirlenmişlik anlamında kaderdir, dolayısıyla ontolojik kadere mahkûmiyetimiz tartışma götürmez bir gerçektir.

Özgürlük ancak insanın irade sahibi bir varlık olması ve dinî yükümlülüğe (teklif) muhatap kılınması noktasında söz konusu edilebilir. Fakat Kur'an'da Allah'ın kendini "Rab" (efendi, sahip, mâlik), insanoğlunu "abd" (kul, köle) diye tanımlaması dikkate alındığında, Allah ile insan arasındaki ilişkinin efendi-köle ilişkisine atıfta bulunduğu da söylenebilir. Kur'an'ın nazil olduğu dönemin Arap toplumunda "rab" kelimesinin efendi, "abd" kelimesinin köle anlamında kullanıldığı iyi bilinmektedir. Bu açıdan bakıldığında, İslam ve müslümanlık insanın "abd" (kul, köle) sıfatıyla, bütün mevcûdâtın efendisi, maliki, sahibi (Rabbü'l-âlemîn) Allah'a kayıtsız şartsız teslim olmasını belirtir.

İslam fıkhında köle mülkiyete konu olması bakımından eşya (mütekavvim mal), hukukun diğer alanlarında ise şahıs sayılır. Ayrıca kendi varlığı efendisinin mülkiyetine ait olduğundan, ehliyet ve tasarruf yetkisi de eksik ve sınırlıdır. İnsanın Allah'la ilişkisi de benzer tarzdadır. İnsanı yaratan ve ona varlık kazandıran kudret, Allah'ın kudretidir. Kur'an'ın sarih beyanlarına göre mülkün gerçek sahibi de Allah'tan başkası değildir. Yani insan mümkin/mümkün bir varlık olarak kendi

127 Tirmizî, "Kıyâme" 25; İbn Mâce, "Zühd" 31.
128 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, II. 148.

varlığının gerçek sahibi ve maliki değildir. Lakin ilâhî hitaba muhatap olması hasebiyle insanın sınırlı ehliyet ve tasarruf sahibi olduğu da inkâr edilemez bir gerçektir.

İnsanın Allah'a teslim olmakla dünyevî düzlemde özgürleştiği söylenebilir. Nitekim "Gerçek özgürlük Allah'a kul olmaktır" şeklindeki vecize bu düşüncenin eseridir. Ayrıca Fâtiha 1/5. ayetteki "إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ" (Biz yalnız sana ibadet/kulluk eder ve yalnız senden medet dileriz) ifadesinin bu anlamda bir özgürlüğe atıfta bulunduğu söylenebilir. Zira sırf Allah'a boyun eğip sırf O'ndan medet dilemek, "kula kulluk" diye ifade edilen çarpık ilişki sorununu çözebilir. Fakat yine de insanın Allah'a kayıtsız şartsız teslimiyetle kendini özgür kılması paradoksal görünebilir.

Dinî bildirimlere göre insan hem ontolojik hem teolojik açıdan "mahkûm aleyh", yani hakkında hüküm verilmiş ve mükellef kılınmış bir varlıktır. Ontolojik düzlemde insan kendi varlığını Allah'a borçlu olduğundan, bu düzlemde özgürlükten söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla burada paradoks söz konusu değildir. Buna mukabil insanın Allah'a teslimiyetle kendini dünyevî ve beşerî otoritelere kulluktan azade kılması son kertede oksimoron (birbirine zıt iki kelimenin veya terimin bir arada kullanılması) kavramını akla getirir. Yani hem teslimiyet hem de hürriyet... Bu paradoksal durum karşısında "Allahsızlık" (ateizm) çözüm gibi görünen bir tercih olarak akla gelebilir. Nitekim birçok insan böyle bir tercihte bulunarak kendi varlıklarını tümden özgür kıldıklarını düşünüyor olabilir. Fakat gerek acziyet gerek korku gerek ölüm sonrasında yokluğa mahkûm olma kaygısı gibi muhtelif saiklerden dolayı insanın mutlak kudret sahibi bir varlığın himayesine sığınma ve böylece Allah'a inanıp bel bağlama arzusu özgürlükten ziyade teslimiyet fikrini gerekçelendirir. Dolayısıyla insanoğlu inanıp inanmama hususunda özgür iradeye sahip olmasına rağmen önünde sonunda bir yüce kudrete inanmaya sanki mecbur gibidir.

Bu mesele bir kenara, insan Allah'a inanıp teslimiyet taahhüdünde bulunmakla birlikte, O'na has kılması gereken itaat ve teslimiyeti kimi zaman dinî referanslar ve angajmanlarla beşerî otoritelere de izafe ederek kendine çok çarpık bir inanç yapısı oluşturur. Bu çarpıklık

Kur'an'da "rab edinmek" diye tabir edilir. Daha açıkçası, Kur'an kimi Yahudiler ve Hıristiyanların kendi din adamlarını rab edindiklerini bildirmektedir (Tevbe 9/31). İslam geleneğinde de benzer çarpıklıklar bulunduğu bilinmektedir. Mesela, Şiî gelenekte "masum imam", Sünnî-tasavvufî gelenekte "mürşid" de çok kere "rab edinme" fiilinin konusu olabilmektedir.

Bu çarpıklık dikkate alındığında, Mu'tezile'nin hem Allah'ın "adl/adalet" sıfatına toz kondurmamak hem de Allah-insan ilişkisinde ahlâkîliği vurgulamak maksadıyla "İnsan kendi fiilinin yaratıcısıdır" şeklinde formüle ettiği görüşün yabana atılmaması gereken bir görüş olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin bilindik kader karşıtlığını da bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Sünnî amentüdeki "بِالْقدرِ خَيره وشره من الله" (Kader, hayrıyla ve şerriyle Allah'tandır)[129] ifadesinde geçen "şerli kader", ontolojik düzlemle sınırlandırıldığı takdirde çetrefil bir tartışma söz konusu değildir. Çünkü iyilik kadar kötülüğün de ontolojik gerçekliği Allah'ın yaratma fiilinin neticesidir.

Mademki bu âlem insanoğlu için bir sınama/sınanma (imtihan) yeridir; sınanmanın gerçekleşmesi için her şeyde zıddiyetin bulunması gerekir. Yani iyinin iyilik, kötünün kötülük olduğunun bilinmesi ve bu ikisinin birbiriyle ilişki içerisinde gerçek değerini göstermesi için âlemin ontolojik şerden bağımsız olması söz konusu değildir. Gerçi İmam el-Eş'ârî (ö. 324/936) gibi bazı kelamcılara göre kâinatta şer diye bir şey yoktur. Allah yarattığı her şeyi diler ve O'nun dilediği hiçbir şey kötü olmaz. Buna göre âlemde şer diye nitelenen hususlar insanın bunları şer olarak algılayıp nitelemesiyle ilişkilidir; gerçekte şerrin mevcudiyeti söz konusu değildir.[130]

Bu görüş varlık, âlem, din, teklif gibi büyük kavramların gerçek mahiyetlerini ve özgün anlam içeriklerini sırf Allah'tan hareketle açıklama anlayışının bir eseri olsa gerektir. Hâlbuki söz konusu kavramlar gerçek anlam ve değerini insan idrakine konu olduğu zaman ifşa etmektedir. Dolayısıyla bir şeyin kendinde varlık olması pek anlamlı değildir.

129 Mâtüridî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 488, 503, 631.
130 Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm*, s.65.

Öte yandan, Allah'ı tenzih kaygısıyla âlemde şer bulunmadığını ileri sürmek veya şerrin beşerî idrakle ilintili olarak izafi bir şey olduğunu iddia etmek, en başta Kur'an'ın şerre yönelik onca vurgusuyla bağdaşmamakta, üstelik böyle bir iddia insanın bu âlemde derinden hissettiği acıları bir bakıma aşağılamaktadır. Şer kavramının ifade ettiği yalın gerçeklik birtakım felsefî mülahazalarla buharlaştırılamayacak kadar katıdır. Hâliyle, insanın bu dünyada çektiği acı basbayağı gerçek acıdır.

Sünnî âmentüdeki kader ve şer vurgusuna dönersek, şayet bu vurgu ahlâkî kötülükleri de içeriyorsa, böyle bir kadere sahip çıkmak her şeyden önce ilâhî adalet ve hikmeti töhmet altında bırakmak anlamına geldiğinden, kabulü mümkün bir şey olmasa gerektir. Sonuç olarak, Sünnî âmentüdeki "şerli kader"e iman genel olarak varlığın iyilik kadar kötülüğü de içkin şekilde yaratılmış olmasına taalluk ediyorsa herhangi bir problem söz konu değildir. Yok eğer kaderdeki şerrin Allah'a izafesi ahlâkî kötülükleri de içeriyorsa, o takdirde Mu'tezile'nin "usûl-i hamse"sindeki adl prensibine müracaat etmek gerekir.

Klasik İslâm düşüncesinde Eş'âriyye ve Selefiyye ile Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî usulcülerin çoğunluğunca benimsenen hüsün-kubuh anlayışı insanın kendi tercihlerine bağlı olarak gerçekleşen ahlâkî kötülüklerin dahi bir şekilde ilâhî iradenin mutlak kuşatıcılığına bağlanması gibi bir sonuç vermiştir. Zira söz konusu mezhepler ve ekollere göre iyilik ve kötülük şer'îdir. Yani bir şeyin iyi veya kötü olduğu ancak dinî tespit ve tayinden sonra bilinebilir. Dolayısıyla iyilik veya kötülük bir fiilin mahiyetine ait özsel vasıflar değildir. Bir fiil Allah tarafından emredildiği için iyi, yasaklandığı için kötüdür. Bu demektir ki bir fiil iyi olduğu için emredilmiş, kötü olduğu için de yasaklanmış değildir. Diğer taraftan, Allah'ın şerri yaratması bir hikmete veya amaca değil, kendi iradesine bağlıdır. O dilerse kuluna hayır, dilerse şer takdir eder; dilerse tüm hayatını taat-itaatle geçiren mü'mini cehennemde cezalandırır, ömrünü inkâr ve isyanla geçiren kâfiri de cennetle mükâfatlandırır.[131]

Hüsün-kubuh konusundaki bu perspektif insanın özgürlüğünü dinî teklif alanında dahi bir bakıma rafa kaldırmakta, dolayısıyla Allah'la ilişkiyi ahlâkî prensiplilikten mutlak cebrî ve keyfî bir zemine kaydır-

131 Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm*, s. 65-66.

maktadır. İtikâdî alanda çoğunlukla Eş'âriyye damarından beslenen tasavvufî gelenek ise bu cebr ilişkisine sentetik rıza (hoşnutluk) boyası çalmakta ve abartılı bir iyimserlikle (optimistlik) mutluluk oyunu oynamaya çalışmaktadır. Bunun sebebi, ehl-i tasavvufun Allah ile insan arasındaki Rab-abd ilişkisini kurumsal kölelikteki efendi-köle ilişkisi gibi algılaması ve bundan büyük memnuniyet duyuyor gibi davranmasıdır. Ancak böyle bir algı ve anlayış, dinin dayanılmaz bir baskı yaratması ve bu baskı altında insan iradesinin ezilip ufalanması gibi bir sonuç doğurur. Ezilmiş ve ufalanmış bir insandan sağlam karakterli ve yüksek seciyeli bir dindar profili çıkması oldukça zordur.

Eş'âriyye ve dolayısıyla Ehl-i tasavvufun benimsediği hüsün-kubuh anlayışı insanın pratik hayattaki en küçük tasarrufunun dahi ayet/hadis gibi dinî referanslarla ilişkilendirilmesi ve böylece dinin doğal bir hâl olarak yaşanan bir tecrübe olmaktan çıkıp bütün bir hayat alanının her bir karesini nass (ayet/hadis) üzerinden tanımlama iddiası taşıyan bir kontrol ve denetim mekanizması gibi algılanmasına da yol açmaktadır. Ne var ki din adına insanın tam manasıyla kuşatılıp günah işleme imkânının bile elinden alınmaya çalışılması pratikte daha dindar ve daha ahlaklı bir insan modeli ortaya çıkarmamaktadır. Bu itibarla, Allah ile insan arasındaki "Rab-abd" ilişkisini varoluşsal düzeyde mutlak ilâhî mülkiyete konu olan bir varlık ve varoluş ilişkisi olarak anlamak isabetli olmakla birlikte, dinî mükellefiyet (teklif) düzleminde bu ilişkinin özgür iradeye dayalı ahlâkî bir ilişki olduğunu kabul etmek kaçınılmazdır.

Kelimeler ve Kavramlar

Hamd (الْحَمْدُ)

Arap dilinde "yermek, yergi" manasındaki "zemm"in (الذم) zıddı olan "hamd" (الْحَمْدُ) lafzı hem iyilik ve güzellikle övmek anlamında mastar hem de rıza (hoşnutluk), ceza (karşılık) anlamında bir isimdir. Bazı Arap şairler hamd kelimesini cem-i kıllet (azlık çoğulu) olarak "ahmüd" formunda da kullanmışlardır; ancak Semîn el-Halebî (ö. 756/1355) kelimenin esas itibariyle mastar olmasından dolayı tesniye ve cemi kalıplarına sokulamayacağını belirtmiştir.[132] Öte yandan,

132 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 38.

bazı müfessirler "hamd"in sırf övgü (sena) değil, "güzellik, erdemlilik ve üstünlükle niteleme", "noksansız şükür" (الشُّكْرُ التَّامُّ) ve "mükemmel övgü" (الثَّنَاءُ الْكَامِلُ) şeklinde ifade edilmesi gerektiğine dikkat çekerken,[133] diğer bazı müfessirler senâ (övgü) kelimesinin Arap dilinde yergi anlamında da kullanıldığını belirterek "أَثْنَى عَلَيْهِ شَرًّا" (Onu zemmetti, onu kötülükle yâd etti) ifadesini bu kullanıma örnek göstermişlerdir.[134]

Hamd (övme/övgü) nimete mukabil de olabilir, nimetten bağımsız da olabilir. Bu yüzden, Arap dilinde "حَمِدْتُ الرجل على ما أنعم به عليَّ" (Bana iyilikte bulunmasından dolayı adamı övdüm) denildiği gibi, "وحَمِدْته على شجاعته" (Cesaretinden dolayı onu övdüm) ifadesi de kullanılabilir.[135] "Hmd" kökünün if'âl kalıbındaki türevi (ihmâd), övgüye layık olmayı ve övgüye değer bir iş yapmayı, tef'îl kalıbındaki türevi (tahmîd) ise çokça övmeyi belirtir.[136]

Kur'an'da çeşitli türevleriyle yaklaşık yetmiş yerde (68 kere) geçen hamd lafzı yirmi üç yerde "الْحَمْدُ لله" ifadesi içinde zikredilir. On yedi ayette ise esmâ-i hüsnâdan "الحميد" (övülen, övgüye layık olan) ismine yer verilir. Hz. Peygamber'in "Muhammed" ve "Ahmed" isimleri de "hmd" kökünden türemiş olup, "övgüye değer hasletleri çok olan ve çokça övülen" anlamına gelir. Bazı kaynaklarda Muhammed b. Süfyân b. Mücâşi', Muhammed b. Itvâre el-Leysî, Muhammed b. Uhayha, Muhammed b. Humrân el-Cu'fî, Muhammed b. Huzâî gibi kişilerin İslam öncesi dönemde Hz. Peygamber'le adaş oldukları belirtilir.[137]

Hamd ile şükür, medh, senâ gibi kelimeler/kavramlar arasında sıkı bir ilişki vardır. Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830[?]) ve Lihyânî (ö. 215/830) gibi Arap dilcileri ile bazı müfessirler hamd ile şükür arasında semantik nüans (mana farkı) bulunmadığı görüşünü benimsemişlerdir.[138] Buna karşılık müfessirlerin çoğu aksi görüşü tercih etmiştir. Nüans meselesi Arap dilinde terâdüf (eş anlamlılık) tartışmasıyla yakından ilişkilidir; fakat bu meseleyi uzun boylu tartışmanın yeri burası değildir.

133 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IX. 250.
134 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 205; Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 49.
135 Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, I. 519.
136 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 205; Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 365.
137 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, VIII. 41.
138 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, I. 913; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III. 155.

Hamd ile şükür arasında anlam farkı bulunduğunu savunan Mâverdî (ö. 450/1058), "Hamd bir kimseyi güzel nitelikleri ve fiilleriyle övmektir. Şükür ise o kimseyi iyilik ve ihsanda bulunması sebebiyle övmektir. Her şükür hamddir; fakat her hamd şükür değildir. Bu yüzden, Allah'ın kendini övmesi mümkün iken, kendine şükretmesi caiz değildir" demiştir.[139] İbn Teymiyye de, "Hamd ve şükrün mahiyeti nedir? Bu ikisi aynı mı yoksa farklı mana mı içerir?" şeklindeki bir soruya şöyle cevap vermiştir: "Hamd, birinin iyilik ve güzelliklerini zikrederek övmek ve değerini yüceltmektir. Bu övgü iyiliğe mukabil olabileceği gibi aksi de vaki olabilir. Şükür ise ancak bir iyilik ve ihsana mukabil olur. Buna göre hamd şükürden daha genel içeriklidir. Öte yandan, şükür kalp, dil ve el/uzuv (amel) vesilesiyle eda edilebilir.[140] Hamd ise ancak kalp ve dille yapılabilir. Bu açıdan bakıldığında şükür, türleri/çeşitleri itibariyle, hamd ise sebepleri/vesileleri itibariyle umumidir, denilebilir.[141]

Bazı kaynaklarda hamd ile medh arasında da semantik fark bulunduğundan söz edilir. Buna göre hamd ancak güzel bir fiilden dolayı söz konusu olurken, medh hem fiilden hem de başka bir şeyden dolayı söz konusu olur. Dolayısıyla her hamd medhtir; fakat her medh hamd değildir.[142] Ancak Zemahşerî "hamd" ile "medh"in kardeş olduğunu ve her ikisinin de nimet gibi güzel şeylere mukabil övgüde bulunmayı ifade ettiğini belirtir. Burada söz konusu olan kardeşlik müteradiflikle (eş anlamlılık) değil, müteşabihlikle (benzer anlamlılık) ilgilidir.[143] İki kelime araındaki kardeşliğin iştikakla ilgisi de kurulabilir. Çünkü hamd ve medh kelimelerinin aynı harflerden oluşması ve fakat bu harflerin sıralanışında farklılık bulunması dikkat çekicidir.

Bu sebeple Ebü'l-Abbâs es-Sa'leb (ö. 291/904) ve Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) gibi dilciler hamd lafzının "medh"ten maklûb olduğu kanaatindedir. Aynı harflerden oluşan, ancak sıralanışları farklı olan ve yaklaşık aynı anlamı taşıyan iki kelimenin birbirinden türetilmesi belağatta "el-iştikâku'l-kebîr" veya "el-kalbü'l-mekânî" diye

139 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 53.
140 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, s. 82.
141 İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-Kübrâ*, II. 378-379.
142 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 53-54; Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 131.
143 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 111; Tîbî, *Futûhu'l-Ğayb*, I. 717.

isimlendirilir. Bu bağlamda Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) ve Semîn el-Halebî (ö. 756/1355) gibi müfessirler, “Kalb yoluyla, yani aynı harflerin farklı şekilde sıralanmasıyla türetilen (maklûb) lafız, türemenin kendisinden yapıldığı (maklûb minh) lafızdan daha az kullanılır. Oysa bu iki lafız (hamd ve medh) birbirine eşit düzeyde kullanılır” gerekçesiyle “hamd” lafzının “medh”ten türetilmiş olduğuna ilişkin görüşün doğru olmadığını belirtir.[144]

Hamd-şükür, hamd-ihmâd, şükür-ceza, ceza-mukabele, şükür-mükâfat, hamd-medh, medh-senâ, medh-tagrîz, medh-ıtrâ’ (yüzüne karşı övmek) gibi kelime çiftleri arasındaki nüanslar hususunda birçok farklı görüş ve kanaat mevcuttur.[145] Keza “Belaya hamd, nimete şükür” sözü de bu konuda farklı bir telakkiyi yansıtır. Fakat bütün bu farklı görüş ve telakkilerin birçoğu, tıpkı nebi-rasul, iman-islam gibi kelimeler arasındaki semantik nüanslarla ilgili görüşlerde olduğu gibi, galip ihtimalle tarihî süreç içerisinde ortaya çıkmıştır. Kaldı ki Hz. Peygamber ve sahabeye nispet edilen tefsir rivayetleri ile erken dönem tefsir literatürüne göz atıldığında hamd ile şükür arasında çok belirgin bir fark bulunmadığı sonucuna ulaşılmaktadır.

Birçok hadis ve habere göre Hz. Peygamber, “el-Hamdülillâhi rabbi’l-âlemîn diyen kimse Allah’a şükretmiştir”, “Hamd şükrün başıdır”, “En faziletli şükür hamddir” demiş, İbn Abbâs da “الْحَمْدُ لِلّهِ” lafzının şükür ifadesi olduğunu söylemiştir. Kâ’b el-Ahbâr (ö. 32/652-53[?]) ise “الْحَمْدُ لِلّهِ” lafzını Allah’a övgü/senâ diye tefsir etmiştir.[146] Benzer şekilde Mukâtil b. Süleyman “الْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ” ayetini “الشكر لله رَبِّ الْعالَمِينَ” (Şükür âlemlerin rabbi Allah’a mahsustur) diye tefsir ederken,[147] İbn Ebî Zemenîn (ö. 399/1008) de “hamd”i nimete şükür/teşekkür diye açıklamayı tercih etmiştir.[148] Taberî de aynı doğrultuda hamd yerine şükür, şükür yerine hamdin kullanıldığını, aksi hâlde “الحمد لله شكراً” (el-hamdülillâhi şükran) şeklindeki bir ifadenin dildeki kullanımının söz konusu olmayacağına dikkat çekmiştir[149] ki Arap dilinde “الحمد لله شكراً”,

144 Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, I. 130; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü’l-Masûn*, I. 37.
145 Ebû Hilâl, *el-Furûku’l-Luğaviyye*, s. 48-51.
146 Şevkânî, *Fethü’l-Kadîr*, I. 83.
147 Mukâtil, *Tefsîr*, I. 24.
148 İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîr*, I. 12.
149.Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, I. 137.

“الْحَمد لله شكرا دَائِما”, “الحمد لله شكرا على نواله”, “فَالْحَمْد لله شكرا لأنعمه الَّتِي لَا تحصى أبدا” gibi kalıplaşmış ifadeler[150] oldukça yaygın bir kullanıma sahiptir.

“Hamd aslında şükürdür” diyen Gazâlî’ye (ö. 505/1111) göre şükür ilm, hâl ve amelden oluşur. Temelde ilim bulunur ve bu ilim hâli doğurur. Daha sonra da hâl ameli doğurur. İlimden maksat, nimet vereni bilmek, yani nimetin Allah’tan geldiği bilincine ermektir. Hâl, Allah’ın verdiği nimete sevinmek, amel ise nimeti verenin maksuduna ve arzusuna göre edip eylemektir. Şükrün amel boyutu hem kalple hem dille hem de uzuvlarla (cevârih) ilişkilidir. Şükrün kalple ilişkisi hayra yönelmeye, dille ilişkisi hamd ifadeleriyle Allah’a şükrü izhar etmeye, uzuvlarla ilişkisi ise nimetleri Allah’a taat yolunda istimal etmeye müteallliktir.[151]

Yine Gazâlî “الْحَمْدُ لِلّٰهِ” ifadesinin iki hususu kapsadığını belirtir. Birincisi, hamdin esas itibariyle şükrü ifade etmesidir ki amelî imanın yarısı sabır, diğer yarısı da şükürdür. Ancak sabır ile şükür arasında üstünlük farkı vardır. Şükrün sabra üstünlüğü rahmetin gazaba üstünlüğü gibidir. Şükür, muhabbet ve şevk ruhuyla sâdır olurken, sabır korku ve endişe hâlinde sâdır olur. Bu yüzden de sabırda hep bir sıkıntı ve keder hâli söz konusudur. “الْحَمْدُ لِلّٰهِ” ifadesindeki bir diğer husus, bu ifadenin tüm ilâhî fiillere işaret etmesidir. Allah’a nispet edilen fiillerin en üstünü rubûbiyettir. Bu sebeple, “ربّ العالمين” (Âlemlerin rabbi/efendisi) lafzı Allah’ı tazim (yüceltme) açısından, “خالق العالمين” (Âlemlerin yaratıcısı) lafzından daha mükemmeldir.[152]

Gazâlî’nin izahından da anlaşıldığı gibi Allah’a hamd etmek, “الْحَمْدُ لِلّٰهِ” demekten ibaret değildir. Çünkü “الْحَمْدُ لِلّٰهِ” demek, Allah’a hamd etmekten ziyade, hamdden söz etmektir. Şu hâlde gerçek anlamda hamd, “الْحَمْدُ لِلّٰهِ” demekten çok daha fazla bir şeydir. Hamd ifadesini söylemek sadece Allah’a hamd ile ilgili bilgi vermekten ibarettir. Hamd etmek ile hamd hakkında bilgi vermek, birbirinden çok farklı şeylerdir. Bu sebeple, hamd Allah’a tazim ve taat ifade eden her türlü fiil demektir. Fiil uzuvlarla ilgili olduğu gibi kalp ve dille de ilgili olur. Kalbin fiili Allah’a karşı güven ve teslimiyetle şükran duyulması, dilin fiili Allah’ın

150 İbn Kuteybe, *Uyûnu’l-Ahbâr*, III. 312; İbnü’l-Merzubân, *el-Elfâz*, s. 130; Ebû Hilâl, *el-Evâil*, s. 114; Seâlibî, *Yetîmetü’d-Dehr*, III. 278.
151 Gazâlî, *İhyâu Ulûmi’d-Dîn*, IV. 2583, 2588.
152 Gazâlî, *Cevâhirü’l-Kur’ân*, s. 65.

içtenlikle anılması, uzvun fiili ise ilâhî emir ve yasakların hayata aktarılmasıdır.[153]

Son olarak, Endülüslü müfessir İbn Cüzey'in "şükür"le ilgili şu izahlarını da aktarmak gerekir. "Dille şükür hem nimeti veren Allah'ı övgüyle (senâ) anmak hem de tahdîs-i nimette bulunmaktır. Nitekim Rasûlullah (s.a.v.), "التَّحَدُّثُ بِالنِّعَمِ شُكْرٌ" (Nimete nailiyetten dolayı Allah'a karşı minnet ve memnuniyeti dillendirmek [tahdîs-i nimet] şükürdür) buyurmuştur. Uzuvlarla şükür, Allah'ın emirlerine itaat, yasaklarından kaçınmaktır. Kalple şükür nimetin kadrini bilmek ve aynı zamanda nimetin sadece Allah'tan geldiği ve bunun da kulun hak edişi değil, lütuf ve ihsan olduğu bilincine ermektir.[154]

Allah (الله)

İslam âlimleri "Allah" lafzının herhangi bir kökten türeyip türemediği konusunda farklı görüşlere sahiptir. Bazı âlimler ilâhî isimler ve sıfatlar arasında Allah isminin en yüce, en büyük isim (ism-i a'zam) olduğundan söz etmişler,[155] müşrik Arapların putları "ilâh/âlihe" (إِلَهٌ/آلِهَة) diye isimlendirmelerine karşılık "Allah" ismini kendi putlarına izafe etmemelerini bu görüşe delil göstermişlerdir. Yine bu âlimler "Allah" isminin Kur'an'da özel olarak zât-ı ilâhîyi ifade ettiği, diğer sıfat isimlerinin ise zata muzaf olarak geldiği tespitini de ikinci bir delil olarak göstermişlerdir. Fahreddîn er-Râzî bu görüşü savunan âlimlere atıfla on küsur delil (hüccet) nakletmiştir.[156]

Buna mukabil birçok İslam âlimi "ism-i a'zam"ın (Allah'ın en büyük, en yüce ismi) gerçek değil, mevhum (vehmedilen) bir şey olduğu kanaatindedir. Mü'min bir kişinin, kalbini mâsivâdan arındırmış hâlde Allah'a yakarırken telaffuz ettiği her ilâhî isim-sıfat, ism-i a'zam olsa gerektir.[157] Kaldı ki İslâmî kaynaklarda ism-i a'zamla ilgili olarak on beş, yirmi farklı görüşe yer verilir. Ayrıca Taberî (ö. 310/923), Ebü'l-Hasen el-Eş'ârî (ö. 324/936), İbn Hibbân (ö. 354/965) ve Bâkıl-

153 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 227, 232.
154 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I. 45.
155 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 123; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 212.
156 Fahreddîn er-Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât*, s. 65-69.
157 Fahreddîn er-Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât*, s. 62; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, XI. 227.

lânî (ö. 403/1013) gibi meşhur Sünnî âlimler Allah'ın bir ismini diğer isminden üstün tutmanın caiz olmadığı kanaatindedir.[158] Diğer taraftan, isim, müsemmanın tanınıp bilinmesi için insanlarca üretilmiş bir kelimedir. Bu yüzden, ismin bizatihi fazilet ve üstünlüğü söz konusu değildir. Onun fazileti, müsemmanın faziletiyle kaimdir. En üstün ve en yüce varlık Allah Teâlâ'dır. Bu itibarla, kulun Allah'a yakarış esnasında telaffuz ettiği her isim ism-i a'zama karşılık gelir.[159]

İslam kültüründe ism-i a'zam özellikle Şiî ve tasavvufî kültürde birtakım mistik ve ezoterik (bâtınî) anlayışlara konu olmuş, bu çerçevede temel İslâmî ilkeler ve değerlerle bağdaştırılması mümkün olmayan uç fikirler ve görüşler üretilmiştir. Mesela, erken dönem aşırı Şiî fırkalardan Beyâniyye'nin kurucusu Beyân b. Sem'ân (ö. 119/737) ile Muğîriyye fırkasının kurucusu Muğîre b. Saîd el-İclî (ö. 119/737) ism-i a'zamla ilgili çok garip iddialarda bulunmuştur. İslam mezhepleriyle ilgili kaynaklardaki bilgilere göre Beyân b. Sem'ân, kendisinde bulunan ilâhî vasıf sayesinde ism-i a'zamın bütün sırlarına vâkıf olduğundan, Zühre yıldızını emrine amade kıldığından dem vurmuştur. Benzer şekilde Muğîre b. Saîd el-İclî de ism-i a'zamı bildiği ve ölüleri bu isim sayesinde dirilttiği iddiasında bulunmuştur.[160]

Yine aşırı Şiî fırkalardan Hattâbiyye'nin lideri Ebü'l-Hattâb el-Esedî (ö. 143/760) ism-i a'zamı İmam Ebû Ca'fer Muhammed el-Bâkır'dan (ö. 114/733[?]) öğrendiğini söylerken,[161] meşhur mutasavvıf İbrahim Edhem (ö. 161/777) bu ismi Hızır'dan öğrendiğini ileri sürmüştür. Câbir b. Hayyân (ö. 200/815) ise simya alanındaki başarılarını İmam Ebû Abdillah Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765) kanalıyla gelen ism-i a'zam bilgisine bağlamış ve bu konuda meşhur sûfî Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/859) de Câbir'e iştirak etmiştir.[162]

Şiî ve tasavvufî gelenekteki ism-i a'zam telakkisinin Yahudilik, Zerdüştîlik ve Maniheizm gibi farklı din ve kültürlere ait gnostik ve ezoterik (bâtınî) unsurlarla şekillendiğini söylemek mümkündür. Zira Ahd-i

158 İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, XI. 227-228; Suyûtî, *el-Hâvî*, I. 395-397.
159 Fahreddîn er-Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât*, s. 62.
160 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 237, 239.
161 Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, s. 52.
162 Şeybî, *es-Sıla beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'*, s. 382.

Atik'te Tanrı'nın özel ismine karşılık gelen ve dört harften oluşmasından dolayı Grekçe "tetragrammaton" diye de ifade edilen "Yehova/ YHWH" (İbranca: יהוה) kelimesi ile ilgili bazı inanışlar İslâmî gelenekteki ism-i a'zam telakkisiyle benzeşir, hatta örtüşür. Nitekim Yahudi kelamcı ve filozof İbn Meymûn (ö. 601/1204) tıpkı birçok İslâm âliminin "Allah" isminin hiçbir kökten türememiş özel bir isim olduğunu kabul etmesi gibi, "Yehova" isminin lafz-ı mürtecel (hiçbir kökten türememiş) olduğunu ve bu yüzden de "ism-i a'zam" diye adlandırıldığını açıkça belirtmiştir.[163]

Diğer taraftan, "Yehova" ismi Yahudi mistisizminde tıpkı ism-i a'zam gibi gizemle özdeşleştirilmiş ve bu kelimenin sihirli bir güce sahip olduğuna inanılmıştır. Kabbalistlere göre "Yehova" (YHWH) ismini oluşturan harflerden her biri "Sefirot" diye anılan yaratılış şemasının (hayat ağacı) farklı bir sefirasını (ilâhî sıfatın yansıması) temsil eder. Buna göre "Y" (yod) harfi "keter" (taç) ve "hokmah" (hikmet, bilgelik), "H" (heh) harfi "binah" (idrak, anlayış, fıkıh), "V" (vav) harfi "hesed" (merhamet), kelimenin sonundaki "H" (heh) harfi "malkut" (melekût, hükümranlık) sefiralarını sembolize eder.[164]

Sonuç olarak, Ca'fer es-Sâdık'la ilgili şu rivayet ism-i a'zam meselesinin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda hakikaten manidardır: Birisi Ca'fer es-Sâdık'a ism-i a'zamı sordu. O da "Kalk, şu havuza gir ve yıkan; ben de sana ism-i a'zamı öğreteyim" diye mukabelede bulundu. Mevsim kış, havuzdaki su da çok soğuktu. İsm-i a'zamı öğrenmek isteyen kişi soğuktan donmamak için sudan çıkmak istedi; fakat Ca'fer es-Sâdık çevresindeki zevata adamın sudan çıkmasına müsaade etmemelerini tembihledi. Bu sebeple havuzdan bir türlü çıkamayan adam, "Bunlar beni öldürecek" diye düşünmeye başladı ve Allah'a sığınıp kendisine yardım etmesi için yakardı. Ca'fer es-Sâdık ve çevresindekiler bu yakarışı duyunca adamı havuzdan çıkardılar. Adam kendine gelince, "Şimdi bana ism-i a'zamı öğret" dedi. Ca'fer es-Sâdık da, "Sen ism-i a'zamı çoktan öğrendin" diye karşılık verdi. Adam, "Nasıl olur?!" diye sorunca Ca'fer es-Sâdık şunları söyledi:

163 İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, s. 149.
164 Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, s. 133, 210.

Allah'ın tüm isimleri en yüce ve en büyüktür. Fakat insanın kalbi mâsivâ ile meşgul olduğu sürece Allah'ın ismini anmanın hiçbir faydası olmaz. Buna mukabil insan tüm benliğini Allah'a adamış bir ruh hâliyle O'nun ismini anarsa, işte o isim, ism-i a'zamdır. Nitekim sen bizim seni öldüreceğimizi düşünmeye başladığın an kalbinde Allah'ın inayetine sığınmaktan başka bir duygu ve düşünceye yer kalmamıştı ki tam bu esnada O'nun ismini andın. İşte o isim, ism-i a'zamın ta kendisidir... Ca'fer es-Sâdık'ın burada vermek istediği çarpıcı mesaj, meşhur mutasavvıf Bâyezid-i Bistâmî (ö. 234/848) tarafından şöyle özetlenmiştir: "Allah'ın ism-i a'zamının belli bir kodu ya da kalıbı yoktur. Bu yüzden, sen sen ol, kalbini tümüyle Allah rızasına bağla ve bu hâl üzere O'nu dileğin isimle an!"[165]

Allah lafzının kökeni meselesine gelince, başta meşhur Arap dilcisi Halil b. Ahmed (ö. 175/791) olmak üzere İbn Keysân (ö. 320/932[?]), Kaffâl eş-Şâşî (ö. 365/976), Hüseyin b. el-Fadl (ö. 282/896) gibi birçok âlime göre Allah kelimesi hiçbir kökten türememiş (mürtecel) özel bir isimdir.[166] Fahreddîn er-Râzî bu görüş kapsamında birkaç gerekçe zikretmiştir. Bunlardan birine göre belli bir kişiyi sıfatlarıyla birlikte anmak söz konusu olduğunda, ilkin o kişinin ismi, ardından sıfatları zikredilir. Sözgelimi, "زَيْدٌ الْفَقِيهُ النَّحْوِيُّ الْأُصُولِيُّ" (Zeyd fıkıhçı, nahivci ve usulcüdür) denilir. Tıpkı bunun gibi Allah da sıfatlarıyla birlikte anıldığında, "اللهُ الْعَالِمُ الْقَادِرُ الْحَكِيمُ" (Allâhü'l-âlimü'l-kâdirü'l-hakîm) denilir; fakat "الْعَالِمُ الْقَادِرُ اللّٰه" (el-âlimü'l-kâdirüllâh) denilmez.[167] Taberî de Arapların birisi hakkında bilgi vermek istediklerinde, ilk olarak onun ismini, ardından sıfatlarını zikretmek gibi bir âdetlerinin bulunduğunu söyler.[168]

Râzî'nin gerekçesi ilk planda dikkate değer görünse de İbrahim 14/1-2. ayetlerdeki "الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ اللهِ الَّذِي" (el-azîzi'l-hamîdillâhillezî) ifadesi nazar-ı itibara alındığında söz konusu gerekçenin tartışmaya açık olduğu ortaya çıkar. Nitekim Râzî de bu ayetteki ifadeyi karşıt delil/argüman olarak tartışmış; fakat bize göre ikna edici bir sonuç ortaya

165 Fahreddîn er-Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât*, s. 62-63; Suyûtî, *el-Hâvî*, I. 397.
166 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, I. 447-448; Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 32-33.
167 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 163.
168 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 132.

koyamamıştır. Allah isminin hiçbir kökten türemediği ve sadece zât-ı ilâhînin özel ismine karşılık geldiği yönündeki görüşe Meryem 19/65. ayetteki "هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا" (Hiç O'nunla aynı ismi taşıyan birini biliyor musun?!) ifadesi de delil gösterilmiş, yani bu ifade, "Hiçbir varlık Allah ile adaş değildir" şeklinde te'vil edilmiştir.[169] Hâlbuki ayette anlatılmak istenen husus, Allah isminin özel mi yoksa herhangi bir kökten türemiş mi olduğu gibi teknik bir mesele değil, sahabe ve tâbiîn müfessirlerince de belirtildiği üzere Allah'ın eşsiz ve benzersiz olduğunu vurgulamakla ilgilidir.[170]

Bazı tefsir kitaplarında Allah isminin başka hiçbir ilâhî isim ve sıfatta bulunmayan birtakım özelliklerinden söz edilmiştir. Bunlardan biri, Allah lafzının başındaki "elif" harfi kaldırıldığında "لله" (lillâh: Allah için, Allah'a mahsus) şeklini alması, ilk "lâm" harfi kaldırıldığında "له" (lehû: O'na ait) şeklini alması, ikinci "lâm" harfi kaldırıldığında "ه/هو" "hû/hüve" (O) şeklini alması ve bu zamirin de yine Allah'a işaret ediyor olmasıdır. Allah ismine mahsus ikinci hususiyet, kişinin İslam dairesine girmesini sağlayan kelime-i şehadetin "eşhedü en lâ ilâhe illallâh" şeklinde olması, dolayısıyla "eşhedü en lâ ilâhe ille'r-rahmân/rahîm/kuddûs" şeklindeki bir kelime-i şehadetin İslam'ı kabul şartını sağlamamasıdır.[171]

Arap dilinde "Allah" lafzı ve "Allâhümme" gibi farklı türevleriyle birçok deyim üretilmiştir. Bunlar arasında, "لله الْقَائِلِ" (Ne güzel konuşuyor!), "ياألله اغفر لي" (Allah'ım, beni bağışla!), "لله دَرّه" (Bravo, aferin!), "لاهِ أنت" / "للهِ أنت" (Aferin), "اللَّهُمَّ نَعَمْ" (Aynen öyle, gerçekten de öyle), "الحمدُ لَاهِ" (Allah'a hamdolsun), "يا لله" (Hayret bir şey!), "باللّٰه عليك" (Allah aşkına, yalvarırım sana), "لله فلان" (Adam gibi adam, muhteşem adam), "ماشاء الله" (Allah saklasın, ne güzel!), "اللهم إلا" (Olmadığı sürece, olmaması hâlinde), "اللهم إذا" (Ne var ki, keşke) gibi örnekler zikredilebilir.[172]

Bazı dilciler Allah kelimesinin özel isim değil, sıfat olduğunu ileri sürmüş ve bu görüşü birkaç delille temellendirmişlerdir. Semîn el-Halebî'nin (ö. 756/1355) "tuhaf/garip" diye nitelendirdiği bu görüşün bir

169 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 157.
170 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XV. 585-586.
171 İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 144-145.
172 Lane, *An Arabic-English Lexicon*, I. 83.

gerekçesi, "İsim müsemmayı tanıtır. Oysa Allah hissî (duyusal) ve bedîhî (zaruri, aksiyomatik) olarak idrak edilen bir varlık değildir. Dolayısıyla ismi O'nu tanıtmaz; O'nu ancak sıfatları tanıtır. Çünkü özel isim işaret/gösterge yerine geçen bir şeydir. Fakat Allah hakkında böyle bir durum mümtenidir" şeklindedir.[173]

Bütün bu görüşlerden farklı olarak Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934) kelimenin Arapça kökenli olmadığından söz etmiştir. Buna göre "Allah" lafzı Yahudiler ve Hıristiyanların "لَاهَا" (lâhâ) diye telaffuz ettikleri kelimeden türemiştir. Araplar bu kelimeyi "Allah" şekline dönüştürmüşlerdir.[174] Yine Ebû Zeyd "الحمدُ لاَهِ رَبِّ الْعَالمين" (el-hamdü lâhi rabbi'l-âlemîn) şeklinde bir ifade nakletmiş; fakat Ezherî (ö. 370/980) Kur'an bağlamında böyle bir ifade kullanmanın caiz olmadığını, dolayısıyla ifadenin kaynağının Araplar ve Kur'an'ın dil-kavram dünyasına aşina olmayan çevrelere dayandığına dikkat çekmiştir.[175]

İslam öncesi dönemlerde müşrik Arapların dua, beddua, kasem, tebrik gibi vesilelerle "حَاشَا لِلّٰهِ" (hâşâ lillâh), "تا الله" (tallâh), "لله دَرّه" (lillâhi derruh) gibi klişe ifadeler içerisinde Allah lafzını sık kullandıkları bilinmektedir. Bu kullanımda Allah muayyen bir ilaha değil, genel olarak "Tanrı" kavramına karşılık gelir. Fakat Theodor Nöldeke (ö. 1930) gibi bazı müsteşrikler, "Allah" lafzının İslam öncesi Arap şiirinde geçmediği, bu ismin İslâmî dönemde ravilerce cahiliye şiirine sokulduğunu, daha açıkçası "el-lât" (اللاة) isminin yerine "Allah" isminin ikame olunduğunu ileri sürmüşlerdir. Diğer bazı müsteşrikler ise kelimenin İslam öncesi Arap kültüründe kullanıldığından ve Âramca yahut Arapça asıllı olduğundan söz etmişlerdir. Bu bağlamda kelimenin Benî İrem lehçesinde "ilah" anlamına gelen "elâha"dan veya cahiliye devrindeki meşhur putlardan birinin ismi olan "lât" (اللاة) kelimesinden türediği ileri sürülmüştür.[176]

Allah lafzının "el-ilâh"tan (الإِلَٰهُ/إِلَٰهٌ) türemiş olma ihtimali daha yüksektir. Nitekim Zebîdî (ö. 1205/1791) gibi bazı lügat yazarları Allah

173 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 29.
174 Fahreddîn er-Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât*, s. 79; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 125.
175 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, I. 189-190.
176 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI. 114-116, 233.

isminin menşeiyle ilgili olarak otuz farklı görüşten söz etmiştir;[177] fakat bu görüşlerin çoğu "ilâh" kelimesinin köküyle ilgilidir. Kisâî (ö. 189/805) ve Ferrâ (ö. 207/822) "bismillâh" lafzının "bismi'l-ilâh" anlamına geldiğini belirtmiş, Zemahşerî de aynı doğrultuda şunları kaydetmiştir: Allah kelimesinin aslı ilahtır... İlâh kelimesinin başındaki hemze hazfedilip onun yerine elim-lâm getirilmiştir (el-lâh)... el-İlah kelimesi "er-racül" (adam) ve "el-feres" (at) kelimeleri gibi cins isim olup hak ya da bâtıl her tür mabud için kullanılır. Zaman içerisinde kelimenin sadece hak mabud için kullanılması yaygınlık kazanmıştır. Vaktiyle tüm yıldızlar için kullanılan "necm" (yıldız) kelimesinin sonradan ağırlıklı olarak Ülker yıldızı için kullanılması, "sene" (yıl) kelimesinin özellikle kıtlık yılı için kullanılması, "beyt" (ev) kelimesinin sadece Kâbe için kullanılması, "el-kitâb" kelimesinin özellikle Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796[?]) eseri için kullanılması da aynı tarzdadır.[178]

İlâh aslında kadim Sami kültüre ait bir kelimedir. Semûdî ve Lihyânî dillerinde de "ilâh" ve "Allah" lafızlarına benzer sözcükler mevcuttur. İhtimal ki Araplar Kuzey Arabistan'da yaşayan kabilelerle kurdukları kültürel ilişki ve alışveriş neticesinde bu kelimeyi onlardan almışlardır. Başlangıçta belirli bir tanrıyı ifade etmeyen kelime ilerleyen zamanlarda özel bir anlam kazanmış, İslâmî dönemde ise tek gerçek ilahın (Allah) özel ismi olarak kullanılmıştır.[179] İlâh kelimesi bir taraftan "el-ilâh" (الإِلَهُ) şeklinde dildeki yerini almışken, diğer taraftan kullanım sırasında telaffuz kolaylığı sağlamak maksadıyla asıl kelimenin hemzesi kaldırılmış, bu hemzedeki kesre harekesi lâm-ı tarife nakledilmiş (أَلِلاهٌ), daha sonra lâmlar idgam yoluyla birleştirilmiş ve nihayet azamet ifade eden kalın bir fonetikle "Allah" diye okunmuştur.[180]

İlâh kelimesinin hangi kökten türediği de ihtilaflı bir meseledir. Dilciler ve müfessirlerin bu konuda aktardıkları belli başlı görüşler şöyle özetlenebilir: (1) İlâh kelimesi "tapınmak" manasındaki "elh" (أَلِهَ ، يَأْلَهُ أَلْهاً / elihe-ye'lehü-elhen-ulûheten-ulûhiyyeten) kökünden türemiştir. (2) İlâh kelimesi hayret etmek, şaşırmak anlamdaki "vlh" ("وَلِهَ يَوْلَهُ وَلْهاً"

177 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVII. 320.
178 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 107-108.
179 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI. 116-117.
180 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII. 467; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVI. 322.

/ velihe-yevlehü-velhen) kökünden türemiştir. “el-Veleh” (الوَلَهُ) lafzı Arapçada aklî dengenin kaybolması ve/veya şaşkınlık, hayret anlamına gelir. Kelimenin başındaki “vav” harfi “elif”e dönüştürülmüştür (elihe-ye’lehü). Allah’ın zatını ve sıfatlarını tam manasıyla kavramak maksadıyla tefekkür ettiğinde insanın hayret ve dehşete kapıldığı kabul edilir ve “Allah’ın zatı hakkında düşünmeyin, nimetleri hakkında tefekkür edin” (تَفَكَّرُوا فِي آلاءِ اللّٰهِ وَلا تَفَكَّرُوا فِي اللّٰهِ) mealindeki rivayet bu durumla ilişkilendirilir.[181] Bazı dilciler “elihe/elehe-ye’lehü” kökünün hem “tapınmak” hem de şaşırmak ve hayret içinde kalmak” anlamında müşterek olduğu kanaatindedir.[182] Ancak İbn Fâris (ö. 395/1004) “elihe-ye’lehü” kökünün “hayret, şaşkınlık” anlamına gelmediğini, bu anlamın “velihe-yevlehü” kökünde bulunduğunu özellikle belirtir.[183] (3) İlâh kelimesi “sığınmak, yakarışta bulunmak” anlamındaki “vilâh” (وِلاَهٌ) kökünden türemiştir. (4) İlâh “görünür olmak, parlamak, parıldamak” anlamındaki “lvh” (لاه - يلوه/lâhe-yelûhu) kökünden veya “gizlenmek, kendini göstermemek” anlamındaki “lyh-lâh” (لاه - يَلِيهِ/lâhe-yelîhu) kökünden türemiştir.[184]

Allah lafzının kökeni galip ihtimalle “ilâh” kelimesidir. Bu kelime “fiâl” (ilâh) kalıbında ve fakat ism-i meful (me’lûh) manasında olup en genel çerçevede “mabud” demektir.[185] Müslüman âlimlerin “ilâh” kelimesini Arapçadaki farklı köklere dayandırma çabaları makul görünmekle birlikte konuyla ilgili görüş çokluğu/farklılığı başka bir ihtimali de akla getirir ve bu çerçevede “ilâh”ın İbranca “el/eloah” (çoğulu: elohim) kelimesiyle irtibatlı olduğu söylenebilir.[186]

“El”, (Akkadcada “ilu(m)”, Kenancada “el” veya “il”) Sami gelenekte Tanrı’yla ilgili en eski isimdir. Kelimenin etimolojisi ihtilaflı olmakla birlikte genel kanaat “güçlü olmak” manasındaki “yl” veya “wl” kökünden türediği yönündedir. El, “El-Elohei-Yisrael” (El, İsrail’in tanrısı) ifa-

181 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 21.
182 İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 138.
183 İbn Fâris, *Mu’cemü Mekâyîsi’l-Luğa*, I. 127.
184 Vâhidî, *et-Tefsîru’l-Basît*, I. 444- 455; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, I. 165-168; a. mlf., *Levâmiu’l-Beyyinât*, s. 86-90; Kurtubî, *el-Câmi’*, I. 157-159; İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 138-140; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XIII. 467-469; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, XXXVI. 320-325; Lane, *An Arabic-English Lexıcon*, I. 82-83.
185 Cevherî, *es-Sıhâh*, VI. 2223; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, XXXVI. 321.
186 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI. 23.

desinde olduğu gibi Tanah'ta (Eski Ahit) Tanrı'nın özel ismi olarak kullanılır; ancak bu kullanım seyrektir. "El"in türevi olan "Eloah" (Âramca "elah", Arapça "ilâh") da İbrancada Tanrı demektir. Bu sözcüğün çoğulu olan "elohim" ise Tanah'ta sadece "pagan tanrıları" anlamında değil, belli bir pagan tanrı, hatta tanrıça anlamında da kullanılır. Bu isim iki binden fazla yerde İsrail'in tanrısına atıfla kullanılır, fakat bu kullanım çoğunlukla "ha-elohim" (gerçek tanrı) tarzındadır.[187]

Fahreddîn er-Râzî'nin "ilâh" kelimesiyle ilgili şu ifadeleri dikkat çekicidir: Bazı dilciler ilâh lafzının Arapça değil, İbranca veya Süryanca olduğunu söylemişlerdir. Çünkü İbraniler ve Süryânîler '"إلاها رحمانا ومرحيانا" (ilâhen rahmânen ve "merhayânen" [?]) derler. Bu ifade Arapçaya intikal edince "Allâhu'r-Rahmân" şekline dönüşmüştür. Ancak bu görüşün doğru olma ihtimali çok zayıftır. Çünkü iki dil arasındaki benzerlikten hareketle "ilah" lafzının Arapça menşeli olduğu reddedilemez.[188]

Râzî'nin bu görüşüne karşılık, "iki dil arasındaki benzerlikten dolayı Allah isminin İbranca veya Süryanca kökenli olduğu görüşü de reddedilemez" şeklinde karşıt bir tez de öne sürülebilir. Çünkü Kur'an metninde başka dillere ait olup sonradan Arapçalaştırılan birçok kelimenin mevcut olduğu[189] iyi bilinmektedir. Dolayısıyla Allah lafzının İbranca "eloha"nın muarreb (Arapçalaştırılmış) şekli olma ihtimali yüksek görünen "el-ilâh"tan türemesi kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Allâme Hasan el-Mustafavî (ö. 2005) de Allah isminin "ilâh" kelimesinden türediğini söyledikten sonra İbranca "tanrı/ilah" anlamındaki "eloha" (elohim) sözcüğünün buna karine teşkil ettiğini ve bu konuda zorlama izahlara gerek olmadığını belirtmiştir.[190]

Muhammed İzzet Derveze (ö. 1984), Allah lafzının "elihe-ye'lehü" (أله), "velihe-yevlehü" (وله), "lâhe-yelûhu/yelîhu" (لاه) gibi köklerden veya cahiliye devrinde bir putun ismi olan "lât"tan (اللاة) türemiş olma ihtimallerini zikrettikten sonra özellikle "lât" kelimesinin kadim Babil, Nebât, Semûd, Tedmür (Palmira) ve Lihyan dillerinde "Ellatu" (اللاتو),

187 Hartman-Sperling, "God, Names Of", *EJ*, VII. 672, 674.
188 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 169.
189 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 427-440.
190 Mustafavî, *et-Tahkîk*, I. 131.

"Ellat" (اللت), "Hâlelat" (هاللت) gibi farklı şekilleriyle mevcut olduğundan söz etmiştir.[191] Yine Derveze, kelimenin farklı şekillerdeki kullanımının İslamiyet'in zuhurundan birkaç bin yıl öncesine uzandığına dikkat çekmiş, daha sonra da şunları söylemiştir:

Eski Babil, Semûd, Lihyan, Nebât, Tedmür dilleri ile fasih Arap dili aynı kadim köke dayandığına göre "Allah" isminin mezkûr kelime köklerinden türemiş ve bu köklerin gelişmiş şekli olması uzak bir ihtimal olmasa gerektir. Eski Arap lehçelerinde "Allah" veya "ilah" anlamında "îl" kelimesinin bulunduğu ve bu kelimenin bisetten/risaletten yüzyıllar önce Yemen, Irak, Şam bölgelerinde kimi zaman yüce mabudun, kimi zaman da tanrı kabul edilen başka varlıkların ismi olarak kullanıldığı malumdur. Nitekim İbranca "Cebrâîl" (Tanrı'nın gücü/Tanrı'nın güçlü kıldığı [kul]), "İsrâfîl" (Tanrı'nın kulu), "İsmâîl" (Tanrı işitir; Tanrı'nın işittirdiği [kul]) gibi kelimelerin sonundaki "îl" lafzı Tanrı'ya atıfta bulunur. İbranca ile Arapça arasındaki hısımlık dikkate alındığında, İbranca "eloha/elohim" (Tanrı/Tanrılar) kelimesinin de "Allah" lafzıyla kökteş olduğu söylenebilir. Sonuçta "Allah" lafzı hangi kökten türemiş olursa olsun, cahiliye devrinde müşrik Araplar kelimeyi yüce varlığın özel ismi veya asıl ismi olarak kullanmışlar ve bu kullanım şekli Kur'an'da da karşılık bulmuştur.[192]

Bütün bu bilgi, görüş ve değerlendirmeler bir tarafa, bizim için önem arz eden husus, "Allah" lafzının tevhid inancı çerçevesinde tek gerçek mabudu ifade etmesidir. Tanrı hakkında isimler, sıfatlar ve semboller söz konusu olmaksızın konuşmamız pek mümkün değildir. Kur'an da beşerî bir dil olan Arapça ile inzal edildiğine göre yüce mabudun o dildeki bir kelimeyle ifade edilmesi gayet tabii olsa gerektir. Kaldı ki Kur'an Allah'ın bir tek değil, birçok isminin bulunduğunu bildirir. Hatta "De ki: İster Allah deyin, ister Rahmân; hangi isimle zikrederseniz zikredin, tüm güzel isimler O'na aittir" (قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰى) mealindeki İsrâ 17/110. ayet, Allah isminin şu veya bu dile ait olmasının önem arz etmediğini gösterir.

191 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I. 294.
192 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I. 294-295.

Rab (الرب)

Kur'an'da Allah lafzından sonra en çok zikredilen, yani çoğunlukla Allah'a atıfla yaklaşık bin yerde geçen ilâhî isim ve sıfat "Rab"tır. Allah ismi ulûhiyete ve zât-ı ilâhînin aşkınlığına, "Rab" ismi ise rubûbiyete, yani Allah'ın kâinat ve insanla ilişkisine atıfta bulunur. Dolayısıyla "Allah" ulûhiyet tevhidiyle, "Rab" ise rubûbiyet tevhidiyle irtibatlı bir isim ve sıfattır. "Rab" isminin özellikle erken dönem Mekkî sûrelerde çok sık geçmesi, Kureyşli müşriklerin Allah tasavvurundaki çarpıklıkla yakından ilişkili bir husustur.

Ankebût 29/61, Lokmân 31/25, Zümer 39/38, Zuhruf 43/9 ve 87. ayetlerde de açıkça bildirildiği üzere müşriklerin Allah inancı vardır; fakat bu inanç çarpıktır. Çünkü onlar Allah'ın varlığına inandıkları hâlde O'nu insan ve toplum hayatına müdahil kılmama taraftarıdır. Bu henoteistik (prensipte tek tanrıcı/monoteist, gerçekte çok tanrıcı/politeist) inanç deizmi anımsatır. Zira deistik inanışa göre Tanrı kâinatı yaratıp işleyiş düzenini belirlemekle birlikte vahiy ve peygamber göndermediği gibi nesneler dünyasıyla da alakadar olmaz, bu dünyaya dönüp bakmaz ve herhangi bir müdahalede bulunmaz.

Yahudi-Rabbânî literatürde Tanrı'nın isim ve sıfatlarından biri olarak kullanılan ve "kâinatın efendisi/hâkimi" anlamı taşıyan "ribbono shel olam" (רבונו של עולם) tabiriyle de örtüşen "رب العالمين" tamlamasındaki "rab" lafzı "rabbe-yerubbu" fiilinden "râbbün" (رابٌّ) şeklinde gelen ve sık kullanımdan dolayı "elif" harfi hazfedilen bir ism-i fâil veya "rabbe-yerubbu rabben" şeklinde mastar veyahut sıfat-ı müşebbehedir. Kelimenin tıpkı "adl" gibi mübalağa ifade etmek üzere sıfat konumunda kullanılan bir mastar olması da ihtimal dâhilindedir.[193]

Rab (çoğulu: erbâb) lafzı sözlükte "bir şeyin sahibi, efendisi olmak, ıslah etmek" gibi anlamlar içeren "rabbe" fiilinin mastarıdır. Ancak mastar yerine ism-i fâil anlamında kullanılmış, dolayısıyla "mürebbi" anlamı kazanmıştır.[194] İbn Fâris'in açıklamasına göre "rbb" kökünde "bir şeyi düzeltmek, yetiştirip geliştirmek", "devamlılık, kalıcılık" ve "cem etmek, bir araya getirmek" gibi birkaç mana bulunmakla[195] bir-

193 İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 179-180.
194 Habenneke, *Meâricü't-Tefekkür*, I. 290.
195 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, II. 381.

likte daha ziyade iki anlam ön plana çıkar. Birincisi ıslah etme, yetiştirme ve geliştirme (terbiye), ikincisi ise malik ve sahip olma anlamıdır.[196] "Rbb" kökünden türeyen "الْمَرَبُّ" lafzı "ikamet ve toplanma mahalli", "التَّرَبُّبُ" lafzı "ictima/toplanma" manasında kullanılır. "أَرَبَّ فُلَانٌ بِالْمَكَانِ" ifadesi ise bir kimsenin ikamet mahallini ve o mahalden hiç ayrılmadığını anlatır. Yağmuru toplaması ve sürekli yağmasına vesile olması sebebiyle bulut da "الرَّبابةُ" (çoğulu: "الرَّبابُ") diye adlandırılır. "Râbîbe" kelimesi ise bir erkeğin eşinin başka bir erkekten olma kızı anlamına gelir ki Nisâ 4/23. ayette "rabâib" şeklinde çoğul olarak geçen bu kelimenin taşıdığı kök anlam kızın üvey babasının evinde kalması ve onun terbiyesi altında olmasıyla alakalıdır.[197]

Arap dilinde harf-i cerler arasında sayılan ve temelde seyreklik anlamı taşıyan "رُبَّ" kelimesi -ki "رُبَّ" ile "رُبَما" ve "رُبَّما" arasındaki kullanım farkı "رُبَّ رَجُلٍ جاءَني" ve "رُبَّمَا جاءَني زَيْدٌ" ifadelerinde görüleceği üzere ilkinin ardından isim, ikincisinin ardından fiil gelmesidir-[198] de bir telakkiye göre "rbb" kökündeki "artış, çokluk" manasıyla irtibatlıdır. Nitekim bu edat Hicr 15/2. ayetteki "رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا" ifadesinde de "çokluk" belirtir tarzda kullanılmıştır.[199]

Klasik Arapça sözlüklerde "الرِّبِّيُّ", "الرَّبَّانِيُّ" gibi kelimeler ile "rab" lafzı arasında ilişki kurulur ve bu kelimelerin "Rabb'e tapınan, Rabb'e mensup olan, sırf İlahiyat ilmiyle meşgul olan ve bu alanda otorite sayılan kimse" anlamına geldiği vurgulanır. Ebû Ubeyde gibi bazı müfessirlere göre bu kelimeler Arapça değil, Âramca veya Süryancadır.[200] Öte yandan, Arap dilinde "dadı", çocuğu yetiştirip eğitmesinden dolayı, "الرَّبِيبَةُ" (rabîbe) diye adlandırılır. Allah'ın "rab" olarak nitelendirilmesi de mahlûkâtın ahvalini ıslah edip yoluna koymasıyla irtibatlandırılır.[201] Bunun içindir ki rab kelimesi dilde mürebbî (yetiştirip geliştiren), müdebbir (işleri çekip çeviren) ve mütemmim (eksikleri tamamlayan) gibi manalarda da kullanılır.[202]

196 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, I. 485-486.
197 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, II. 462, 468, 472.
198 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 408.
199 Mustafavî, *et-Tahkîk*, IV. 27.
200 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 402-404.
201 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, II. 382.
202 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, II. 459.

İbn Âşûr "rab" lafzının "mâlik, sahip olma" anlamından ziyade, bir şeyi ıslah etme, yetiştirip geliştirme ve tedricî olarak kemal noktasına eriştirme (terbiye) anlamı taşıdığını vurgular. Buna göre "رَبَّ الشيءَ" ifadesi bir şeyi "ıslah etti" anlamı taşır. Rab lafzına malik anlamı takdir edildiğinde, iki ayet sonrasındaki "مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ" ifadesi bir bakıma tekit olur. Oysa sûrede tekidi gerektirecek bir husus yoktur.[203]

Rab, müfessirlerin büyük çoğunluğunca da bu minvalde, yani "terbiye" (ıslah etmek, yetiştirip geliştirmek, eğitmek) anlamıyla ilişkili biçimde izah edilir. Ancak Fâtiha'nın yanı sıra erken Mekkî dönemine ait diğer birçok sûrede de sık geçen rab isminde terbiye anlamından ziyade sahip, efendi, mâlik gibi anlamlar baskındır. Kaldı ki Arapçada "rab" kelimesi ağırlıklı olarak mâlik, seyyid, sahip anlamlarında kullanılır. Örnek vermek gerekirse, "rab" lafzı, cahiliye devri şairlerinden el-A'şâ el-Ekber'in (ö. 7/629[?]) "واهلكن يوما ربّ كندة وابنه" dizesinde "seyyid", muallaka şairi Tarafe b. Abd'in (ö. 564[?]) "كقنطرة الرومي أقسم ربها" dizesinde "mâlik", şair sahâbî Ebû Züeyb el-Hüzelî'nin (ö. 28/648-49) "فدنا له رب الكلاب بكفّه" dizesinde "sahip" anlamda kullanılmıştır.[204]

Bu yüzden İbn Kuteybe (ö. 276/889) "rabb"i tek kelimeyle "mâlik" diye izah etmiş ve bu izahını "هذا ربُّ الدار" (İşte bu adam evin sahibidir), "ربُّ الغلام" (Kölenin sahibi ve efendisi) gibi ifadelerle şahitlendirmiştir[205] ki "قد رب فلان قومه" ifadesi de "Filan kişi kendi kavmine liderlik etti; buyruğu altında onları bir araya getirdi" anlamına gelir. Benzer şekilde, kıyamet alametleriyle ilgili bir hadisteki, "أَنْ تَلِدَ الْأَمَةُ رَبَّتَهَا" (Köle kadının (cariyenin) efendisini doğurması)[206] ifadesinde de "rab/rabbe" kelimesi "efendi" manasına gelir.[207] Dolayısıyla rab ismi Türkçede "efendi, lider, reis" diye karşılanabilir.

Kur'an'da kahir ekseriyetle Allah'a nispet edilen "rab" lafzı çeşitli isimlere ve zamirlere, en çok da tekil ikinci şahıs zamirine muzaf olarak kullanılır. Birkaç ayette Hz. Yûsuf dönemindeki Mısır melikine atıfla (Yûsuf 12/23, 41, 42, 50) kullanılan rab, bir ayette de Hz. Musa

203 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 166.
204 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 110-111.
205 İbn Kuteybe, *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'ân*, s. 9.
206 İbn Ebî Şeybe, el-Musannef, VI. 502;
207 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, II. 460.

devrindeki Firavun'un kendine ilişkin tanrılık iddiası bağlamında anılmıştır (Nâziât 79/24). "Rabb"in çoğulu olan "erbâb" (الأرباب) ise şirk inancını eleştiri çerçevesinde dört ayette yer almıştır (Âl-i İmrân 3/64, 80; Tevbe 9/31; Yûsuf 12/39). Ebü'l-Bekâ, "Rab" isminin "mâlik" anlamında Allah'tan başka tüm varlıklarla, "muslih" anlamında arazlar dışındaki varlıklarla, "seyyid" anlamında sadece akıllı yaratıklarla, "mabud" anlamında ise mükelleflerle ilgili/ilişkili olduğunu belirtmiştir.[208]

Zemahşerî'nin ifadesiyle, "rab" Arapçada "efendi/sahip" anlamına gelir. Müellefe-i kulûbdan kabul edilen sahâbî Safvân b. Ümeyye'nin (ö. 41/661[?]) Ebû Süfyân'a (ö. 31/652) söylediği, "Kureyşli bir adamın bana rab/efendi olması, Hevâzinli birinin rab olmasından çok daha iyidir" (لأَنْ يَرُبَّنِي رجلٌ مِنْ قُرَيْشٍ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَن يَرُبَّني رجلٌ مِنْ هَوازِنَ) şeklindeki sözde de kelimenin "efendi" (seyyid) manasında kullanıldığı belirtilir.[209] Keza "ربُّ الدار" (Hane sahibi), "رب المال" (Sermaye sahibi) demektir. Ayrıca Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki toplumsal yapıda da "rab" kelimesinin "efendi"ye, "abd" kelimesinin "köle"ye karşılık geldiği bilinmektedir.

Kur'an'da Allah'ın insanlarla ilişkisi nüzul dönemindeki toplumsal yapıya atıfla rab-abd (efendi-köle) ilişkisi biçiminde ifade edilmiş ve bu ifade tarzıyla Allah'ın tek mutlak otorite olduğu mesajı verilmiştir. Bununla birlikte Hz. Peygamber kölenin efendisi için "Rabbim" demesini menetmiş, bunun yerine "Efendim, Sahibim" anlamındaki seyyid, mevlâ gibi başka kelimelerin kullanılmasını, keza efendinin de kölesine "Kulum" (abdî) demek yerine "yiğit, delikanlı" anlamında "fetâ" ve benzeri sıfatlar kullanmasını salık vermiştir.[210]

İslam âlimleri rab isminin harf-i tarifli (er-rab) olarak sadece Allah için kullanıldığını, Allah'tan başka varlıklar için bu şekildeki kullanımın caiz olmadığını, ancak "رب البيت" (Evin sahibi/efendisi), "رب الدابة" (Hayvanın sahibi) gibi tamlamalar içerisinde kullanılabileceğini söylemişlerdir.[211] Zemahşerî'nin ifadesiyle, "rab" isminin mutlak kullanımı Allah'a özgüdür. Başkaları için ise ancak "رب البيت" (Evin sahibi/

208 Ebü'l-Bekâ, *el-Küliyyât*, s. 466.
209 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 113-114.
210 Müslim, "Elfâz" 13-15; İbn Hanbel, *el-Müsned*, II. 316.
211 İbn Kuteybe, *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'ân*, s. 9.

efendisi), “رب الناقة” (Devenin sahibi) ifadelerinde olduğu gibi tamlama içerisinde kullanılır. [212]

Bu tenzihci yorum kuşkusuz İslâmî teoloji için geçerlidir. Çünkü cahiliye devrinde “rab” ismi mutlak ya da mukayyet olarak Allah’a tahsis edilmemiş, aksine birçok kez Allah’tan başka varlıklar için de kullanılagelmiştir. Örnek vermek gerekirse, muallaka şairlerinden Hâris b. Hillize’nin (ö. 570[?]) “وهو الربُّ والشهيدُ على يَوْمِ الحِيَارَيْنِ” (O [Amr b. Hind] rab, efendidir ve o Hıyâreyn gününe de tanık olan biridir) mısraında “rab” kelimesi hükümdar, kral manası taşır.[213] Yine Araplar “rab” ismini mutlak olarak kralları[214] ve tanrıları için de kullanmışlardır. Ğâvî b. Abdiluzzâ veya Abbâs b Mirdâs’ın “أرَبٌّ يَبولُ الثُّعْلُبانُ بِرَأْسِهِ ... لَقَدْ ذَلَّ مَنْ بالَتْ عَلَيْهِ الثَّعالِبُ” (Tilkinin başına bevlettiği şey rabb midir? Üzerine tilkilerin bevlettiği kimse kesinlikle hor ve hakir olur) ifadeleri “rab” isminin Allah’tan başka varlıklar için de kullanıldığına delildir.[215] Ayrıca cahiliye Araplarının Lât putunu “rabbe” diye andıkları bilinmektedir.[216]

Benzer kullanımlar Kur’an’da da mevcuttur. Mesela, Yûsuf 12/23. ayette Hz. Yûsuf’un dilinden aktarılan, “إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ” ifadesindeki rab, “Mısır meliki”ne atıfta bulunur. Aynı sûresinin 41. ayetindeki “فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا” ifadesinde de benzer bir kullanım söz konusudur. Tevbe 9/31 ayette ise Ehl-i kitab’ın kendi din adamlarını “rab” (erbâb) edindikleri vurgulanır. Kısacası, “rab” isminin/sıfatının hem mutlak hem mukayyet, hem tek başına hem de tamlama hâlinde Allah’tan başka varlıklar için kullanıldığını tartışmaya gerek yoktur.[217]

Fâtiha sûresindeki “رَبِّ الْعَالَمِينَ” lafzı kâinattaki bütün varlıkların efendisi ve sahibi anlamına gelir. Rab isminin özellikle bu terkip içinde “sahip, efendi” manasında kullanıldığını, “مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ” (Hesap ve ceza gününün maliki, mutlak otoritesi) ifadesi de teyit eder. Ayrıca bu iki ifade Allah’ın hem bu dünyada hem öteki âlemde yegâne mabud olduğuna atıfla tevhid inancını beyan eder. Muhtemelen kutsallık ve saygı

212 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 113.
213 Lane, *An Arabic-English Lexıcon*, III. 1003.
214 İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, I. 399.
215 İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-Vecîz*, I. 67.
216 İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, II. 180.
217 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I. 167.

sebebiyle Rabbânî Yahudilikte telaffuz edilmesi yasak sayılan ve Tevrat dışında herhangi bir yere yazılmayan "Yehova" ismi ve daha çok da bu ismin yerine kullanılan "Adonay" (efendi, sahip) kelimesiyle hemen hemen aynı anlam örgüsüne sahip olduğu anlaşılan rab ismindeki temel vurgu maliklik/sahiplik ve seyyidlik/efendiliktir.

Rab ismindeki maliklik ve seyyidlik vurgusu iki boyutludur. İlki, Duhâ, İnşirah ve diğer birçok Mekkî sûrede olduğu gibi Allah'ın özelde Hz. Peygamber'e, genelde mü'minlere sahip çıkması, onları kimsesiz ve çaresiz bırakmaması, ikincisi ise buyruklarına karşı gelinmesi hâlinde sınırsız hükümranlığı, kudreti ve kahrıyla cezalandırıcı olduğuna atıfta bulunulmasıdır. Rab ismi müşriklere yönelik hitaplarda Allah'ın mutlak hükümranlığı ve otoritesini ifade ederken, Hz. Peygamber ve mü'minlere yönelik hitaplarda daha çok O'nun müşfikliğine işaret eder. Başka bir ifadeyle, rab ismindeki maliklik anlamı müşriklere, terbiye ve ıslah anlamı ise Hz. Peygamber ve mü'minlere yöneliktir. Rab özellikle Duhâ sûresinde Hz. Peygamber'in Allah tarafından yetiştirilmesi ve gözetilmesini ifade eder. Bir hadisteki "هَلْ لَهُ عَلَيْكَ مِنْ نِعْمَةٍ تَرُبُّهَا" (O kardeşinin senin üzerinde muhafaza edip gözeteceğin bir nimeti var mı?)"[218] ifadesinde de "terubbu" fiili gözetme ve koruyup kollamaya delalet eder.[219] Dolayısıyla "Rab" ismi mü'minler için Allah'ın anne şefkatini anımsatır tarzda müşfik ve merhametli olduğunu ima eder. Nitekim "rabbi", "rabbenâ" diye başlayan dualarımız da engin rahmet ve mağfiret sahibi Allah'ın himayesini ve inayetini talep anlamı içerir.

Rubûbiyet makamı Allah açısından mü'minleri gözetme ve kollama, mü'minler açısından da sığınma makamı olduğundan, bu makamda Allah'a "yâ rab!" diye dua edilir. Gerek himayesine sığınmak gerekse inayet tecellilerine mazhar olmak istediğimiz Allah'ın biz mü'minlere yönelik şefkat ve merhameti hakkında az çok fikir edinebilmek için Hz. Ömer'den gelen bir hadisi burada zikretmek gerekir. Hadiste belirtildiğine göre Hz. Peygamber annelerinden ayrı kalmış çocukların arasında dolaşan bir kadının bu çocuklardan birini bağrına basıp emzirdiğini görünce, etrafındaki sahâbîlere, "Ne dersiniz, çocuklara karşı bu kadar şefkatli olan şu kadın kendi yavrusunu ateşe atıp yakar mı?"

218 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VII. 64.
219 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, II. 464.

diye sorar. Sâhâbîler, “Hayır! Evladını ateşe atamaz” diye karşılık verince Rasûlullah (s.a.v.) şu çarpıcı sözü söyler: “اللهُ أَرْحَمُ بِعِبَادِهِ مِنْ هَذِهِ الْمَرْأَةِ بِوَلَدِهَا” (Allah’ın kullarına yönelik şefkat ve merhameti işte bu kadının evladına yönelik şefkatinden çok daha fazladır)[220] veya “اللَّهُ أَرْحَمُ بِعِبَادِهِ مِنْ الْوَالِدَةِ بِوَلَدِهَا” (Allah’ın kullarına yönelik şefkat ve merhameti ananın evladına yönelik şefkatinden çok daha fazladır).[221]

Bilindiği gibi Kur’an’da Allah’ın engin şefkat ve merhametinin yanı sıra azâbının da çok çetin olduğu sık sık belirtilir. Bu çift yönlü tanıtım bazen, “[Ey Peygamber!] Bildir kullarıma: Ben çok şefkatli ve çok merhametliyim. Bununla birlikte azâbım da çok elemli, çok çetindir!” mealindeki Hicr 15/49-50. ayetlerde olduğu gibi birkaç ayet içerisinde, bazen Mü’min 40/3. ayetteki “غَافِرِ الذَّنبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ” (Günahları bağışlayan, tevbeleri kabul buyuran ve azâbı da pek şiddetli olan) ifadesinde olduğu gibi aynı ayetin içerisinde, bazen de Mülk 67/2, Sâd 38/66 ve daha birçok ayetin sonundaki “الْعَزِيزُ الْغَفُورُ” (e-azîzü’l-ğafûr), “الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ” (el-azîzü’l-ğaffâr) gibi esmâ ve sıfatlarla belirtilir.

Bu çift yönlülük kimi zaman da “Rab” isminde olduğu gibi tek ilâhî isim ve sıfatta mündemiçtir. Denilebilir ki “Rab” ismi mü’minlere yönelik anlam veçhesiyle “Rahmân”, “Rahîm”, “Ğafûr”, “Raûf”, “Vedûd”, “Velî”, “Mevlâ” gibi ilâhî sıfatları çağrıştırırken, kâfirlere yönelik veçhesiyle “Mâlik”, “Kadîr”, “Kahhâr”, “Celîl”, “Azîz”, “Cebbâr”, “Mütekebbir” gibi Allah’ın mutlak kudret ve hükümranlığına işaret etmektedir. Fecr sûresindeki “أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ”, “فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ”, “وَجَاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا” gibi ayetler (Fecr 89/6, 13, 22) “Rab” isminin bu ikinci anlam ve çağrışım boyutuna örnek gösterilebilir.

Âlem/Âlemîn (العالم/العالمين)

“Âlem” (العالَمُ) kelimesi, tıpkı “الرَّهْطُ” (reht: grup), “القَوْمُ” (kavm: topluluk), “الجيْشُ” (ceyş: ordu) gibi kendi lafzından müfredi/tekili bulunmayan bir kelimedir.[222] Çoğulu “الْعَوَالِمُ” ve “الْعَالَمُونَ” (العالَمِينَ) şeklindedir. Sözlükte “iz, eser, işaret, belirti, nişan” manasına gelen “alem/alâmet”-ten veya “bilmek, tanımak idrak etmek” anlamındaki “ilm”den türediği

220 Buhârî, “Edeb” 18; İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, X. 440.
221 İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-Fetâvâ*, VIII. 97, 466.
222 Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, I. 144; Tabersî, *Mecmau’l-Beyân*, I. 26.

kabul edilen "âlem" lafzı, "insanlar âlemi", "hayvanlar âlemi", "bitkiler âlemi" gibi örneklerde olduğu gibi, kâinattaki varlık cinslerinden her birinin genel ismidir.[223]

"Âlem" kelimesinin "iz, işaret" anlamındaki "alâmet"ten türemiş olması daha güçlü bir ihtimaldir. Çünkü âlem, ıstılahi olarak ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın, sonuçta Allah'ın üstün kudret ve yaratma sanatının bir eseridir. Bu muhteşem eser aynı zamanda zat-ı ilâhiye dair çok büyük bir alâmet ve işarettir. Dış dünyadaki her bir nesnenin Kur'an'da Allah'a atıfta bulunan birer ayet/alâmet olarak nitelendirilmesi de bu gerçekle ilgilidir. Bazı âlimler "âlemîn" (الْعالَمِينَ) lafzının esas itibariyle insanlar, cinler ve melekler gibi ilim/bilgi sahibi varlıkları ifade eden bir kelime olduğu, ancak dolaylı olarak başka varlıkları da ifade ettiği kanaatindedir. İbn Abbâs'tan gelen bir rivayette ise "âlem" lafzının ruh sahibi tüm varlıklara delalet ettiği belirtilir.[224] "Âlemîn" lafzı tağlib (bir kelimenin lafız ve mana itibariyle başka bir kelimenin anlamını da kapsayacak şekilde kullanma) yoluyla kâinattaki tüm varlık birimlerine de işaret edebilir. Nitekim Kur'an lafzının da birçok ayette belli bir sûre veya ayet için kullanıldığı bilinmektedir.[225]

Ebû Hilâl el-Askerî, "âlem" ile "en-nâs" ve "dünyâ" kelimelerinin medlulleri arasında ilişki bulunduğu kanaatindedir. Şöyle ki bazı âlimler "âlem"i, "her çağdaki insanların tümü" diye tarif etmiş, diğer bazı âlimler ise "feleğin (gökkürenin) ihtiva ettiği her şey" şeklindeki tanımı yeğlemişlerdir. Âlem-i süflî terkibi yeryüzünü ve yeryüzündeki varlıkları, âlem-i ulvî ise gökyüzünü ve gökyüzündeki varlıkları belirtir. Öte yandan, teşbih yoluyla "İnsan küçük âlemdir" denilir. Keza "إلى فلان تدبير العالم" (ilâ fülânin tedbîrü'l-âlem: Falan kişiye âlemin yönetimi tevdii edildi) denilir ve bu sözde geçen "âlem" lafzıyla dünya kastedilir. Dünya kelimesi sıfat, âlem kelimesi isimdir.[226]

Zeccâc (ö. 311/923) "âlemîn" (الْعالَمِينَ) lafzının "Allah'ın yarattığı her şey" anlamına geldiğini belirtir.[227] "İlm" (الْعلم) ve "alâmet" (الْعَلامَة)

223 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, I. 489-490; Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 637.
224 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yün*, s. 444.
225 Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn*, II. 1157-1158.
226 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Lüğaviyye*, s. 275.
227 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 46.

kökleri “âlem” (الْعَالم) kapsamındaki bir varlık cinsinin diğer cinslerden ayrılması ve kendine özgü şekilde tanınmasıyla ilgilidir. Bu iki farklı kökten hareketle “âlem/âlemîn” kelimesine yaratıcının varlığına ve birliğine işaret/alamet teşkil eden, onun bilinmesini ve hakikatlerin idrak edilmesini sağlayan vesileler anlamı da verilebilir.[228]

Tefsir kitaplarında, “Allah’ın kırk bin âlemi vardır. Doğusundan batısına kadar tüm yeryüzü tek bir âlemdir” (Ebû Saîd el-Hudrî); “Allah’ın on sekiz bin âlemi vardır; dünya bu âlemlerden sadece birisidir” (Vehb b. Münebbih); “Allah’ın bin âlemi vardır; bunların altı yüzü denizde, dört yüzü karadadır” (Saîd b. el-Müseyyeb); “Seksen bin âlem vardır. Kırk bin âlem karada, kırk bin âlem denizdedir” (Mukâtil b. Hayyân) gibi çok çeşitli görüşler mevcuttur.[229] Fakat bu görüşlerin sağlam bir bilgi kaynağına dayanıp dayanmadıkları meçhuldür. Bu görüşlerin ilk ikisinde âlem kelimesine “yeryüzü dışındaki gezegenler, yıldızlar ve diğer varlık sınıflarından her biri” anlamı yüklenirken, Ebû Bistâm Mukâtil b. Hayyân’a (ö. 150/767 civarı) izafe edilen görüşte “âlem”, “yeryüzündeki varlık türlerinden her biri” şeklinde içeriklendirilmiştir. Bütün bu farklı görüşlerde zikredilen rakamların kesin tayin ve tespitten öte, Allah’ın yarattığı varlık türlerinin bilinen ve görünenden çok daha fazla sayıda olduğunu belirtmeye yönelik olduğu söylenebilir. Kâ’b el-Ahbâr’ın (ö. 32/653[?]), “Âlemlerin sayısını ancak Allah bilir” sözü de bunu ifade etmektedir.[230]

İbn Âşûr’un tespitine göre Arap dilinde “âlem” (الْعَالم) lafzının Allah’tan başka tüm varlıkları ifade eder tarzda bir kullanım mevcut değildir. Bu mutlak kullanım, “Âlem hâdistir, sonradan meydana gelmiştir” sözünde olduğu gibi, kelamcılara aittir.[231] Fahreddîn er-Râzî’nin şu ifadeleri İbn Âşûr’un tespitini destekler mahiyettedir: “Âlem, mümkin/mümkün varlık hüviyetindeki (varlığı ve yokluğu kendi zatının gereği olmayan) her şeydir. Nitekim kelamcılar da “العالم كل موجود سوى الله” (Âlem Allah’tan başka her şeydir) demişlerdir.”[232]

228 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 344-345; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, XXXIII. 133.
229 Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, I. 112; Beğavî, *Meâlimü’t-Tenzîl*, I. 52.
230 Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, I. 112; Beğavî, *Meâlimü’t-Tenzîl*, I. 53.
231 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I. 168.
232 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, I. 233.

Ferrâ ve Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ gibi dilci müfessirler "âlemîn" (الْعَالَمِينَ) lafzının sadece akıllı varlıkları ifade ettiği görüşünü benimsemişlerdir. Hüseyin b. el-Fadl ise belli bir çağda yaşayan insanların o çağın âlemi olduğunu söylemiştir.[233] Nitekim "فلاَن خير الْعَالم" (Falancı âlemin en hayırlısıdır) ifadesindeki "âlem" lafzı aynı çağda yaşayan insan topluluklarını ifade eder. Lebîd b. Rebîa'nın "ما إنْ رِأيْتُ ولا سَمِعْتُ بِمِثْلِهِم في العَالَمِينا" (Âlemler içerisinde onlar gibisini ne gördüm ne işittim) şeklindeki dizesi ile Ebü'ş-Şa'sâ' el-Accâc'ın (ö. 97/716) "فخِنْدِفٌ هامةُ هَذَا العالم" (Hindif kabilesi bu âlemin zirvesidir) şeklindeki dizesinde geçen "âlem" ve "âlemîn" lafızları da aynı manaya karşılık gelir.[234]

Bu örneklerden anlaşıldığı kadarıyla "âlem" lafzının Arapçadaki yaygın kullanımı akıllı varlıklara münhasırdır. Bazı kaynaklarda aktarılan "جاءني عالم من الناس" (Bana bir insan topluluğu geldi) denilir; fakat "جاءني عالم من البقر" (Bana bir inek topluluğu geldi) denilmez" şeklindeki bilgi[235] de bunu doğrular tarzdadır. Kur'an'da genellikle "rabbü'l-âlemîn" terkibi içinde geçen "الْعالَمِينَ" (el-âlemîn) lafzının Fâtiha sûresindeki medlulüne dair farklı görüşler mevcuttur. Bu görüşler kısaca şöyle sıralanabilir: (1) İnsanlar, cinler, melekler ve şeytanlar gibi akıllı varlıklar; (2) İnsanlar ve cinler; (3) İnsanlar; (4) Her çağdaki insan toplulukları; (5) Bütün mahlûkât/mevcûdât. Bu son görüş Hasen el-Basrî, Mücâhid, Katâde ve Dahhâk gibi tâbî müfessirlerden nakledilmiştir. Bazı kaynaklarda müfessirlerin çoğunluğunca dördüncü görüşün tercih edildiği bilgisine yer verilmiştir.[236]

Bu görüşlerin hemen hepsi çeşitli ayetlerle gerekçelendirilebilir. Çünkü "âlemîn" lafzının kimi ayetlerde dar, kimi ayetlerde geniş manada kullanıldığı bilinmektedir. Örnek vermek gerekirse, Bakara 2/47 ve 122. ayetlerde "aynı çağda yaşayan insanlar" anlamında kullanılan "el-âlemîn" (الْعالَمِينَ), Hicr 15/70. ayette aynı toplum içerisindeki bir grup insana atıfla kullanılmıştır. Buna mukabil Sâffât 37/79. ayette,

233 Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, I. 86.
234 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 144; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 213-214.
235 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 28; Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 64.
236 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 111-112; Tûsî, *et-Tibyân*, I. 32; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 213-214.

farklı çağlarda yaşayan insanlar ve topluluklara atıfla daha geniş bir anlamda kullanılmıştır. Zeccâc ve Kurtubî gibi müfessirlere göre kelimenin Fâtiha sûresindeki kullanımı da bu tarzdadır.

Gerek Şuarâ 26/23-24. ayetlerdeki, "قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ" (Firavun, 'Âlemlerin rabbi de nedir, O da kimdir?' deyince, Musa; 'O, göklerin, yerin ve bu ikisi arasındaki her şeyin rabbidir' diye karşılık verdi) ifadesinden, gerekse En'âm 6/164. ayetteki "وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ" (O bütün her şeyin rabbidir) ifadesinden anlaşılacağı gibi "âlemlerin rabbi" (ربّ العالمين) nitelemesi Allah'ın bütün mahlûkât ve mevcûdâtın rabbi olduğunu belirtir.[237]

Sonuç olarak, "âlem" (âlemîn) lafzı Kur'an'da çoğunlukla aynı çağda yaşayan insanlar manasında kullanılmakla birlikte özellikle Fâtiha sûresinde "bütün mahlûkât ve mevcûdât" anlamı daha belirgindir. Çünkü sûredeki ana tema tevhidi isbat, şirki nefydir. Allah'ın hem gökte ve yerde ilah olduğunu (Zuhruf 43/84) hem de göklerin, yerin ve bu ikisi arasındaki bütün her şeyin rabbi olduğunu (Meryem 19/65, Şuarâ 26/24, Sâffât 37/5, Sâd 38/66, Duhân 44/7, Nebe 78/37) bildiren ayetler dikkate alındığında, "ربّ العالمين" lafzının da "bütün mahlûkât ve mevcûdâtın rabbi" anlamına geldiği daha iyi anlaşılır. Kısacası, "ربّ العالمين" lafzındaki anlam, "Allah başta insanlar olmak üzere diğer bütün akıllı-akılsız, canlı-cansız varlıkların maliki, sahibi ve efendisidir" şeklinde ifade edilebilir.[238]

Bu vesileyle, Fâtiha 1/2. ayetteki "âlemîn" lafzının İslam felsefe ve tasavvuf geleneğindeki ay altı ve ay üstü âlem, âlem-i sağîr (insan), âlem-i kebîr (kâinat), âlem-i ervâh, âlem-i kutsî, âlem-i misal, âlem-i nesîm (buhar, hava küresi âlemi) yahut mülk âlemi (zâhir âlem), melekût âlemi (bâtın âlem), ceberût âlemi gibi kısmen kurgusal (spekülatif) ve aynı zamanda karmaşık kavramlarla doğrudan ilgisinin bulunmadığını belirtmek gerekir.

237 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 46; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 214.
238 İbnü'z-Zübeyr, *Milâku't-Te'vîl*, I. 172; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, I. 21.

الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (3)

(3) Rahmân, Rahîm

Allah'ın "Rahmân" (الرّحمن) ve "Rahîm" (الرّحيم) isimleri hem besmelede hem de bu ayette zikredilir. Taberî bu durumu besmelenin Fâtiha sûresinden bir ayet olmadığının göstergesi olarak değerlendirir. Aksi hâlde "Râhmân" ve "Rahîm" isimlerinin hem birinci hem üçüncü ayette, üstelik aynı anlam çerçevesi içinde zikredilmesinin faydasız bir tekrar olacağını, oysa Kur'an'da bu tür bir tekrarın bulunmadığını belirtir.[239] Buna karşılık Gazâlî besmelenin Fâtiha sûresinden bir ayet olup olmadığı meselesine değinmeksizin, "Râhmân" ve "Rahîm" isimlerinin neredeyse peş peşe iki kez zikredilmesinin anlamsız ve faydasız bir tekrar olarak düşünülmemesi gerektiğini belirtir. Çünkü tekrar herhangi bir ilave mana/mesaj içermez.[240]

Buna göre "Rahmân" ve "Rahîm" isimlerinin neredeyse peşpeşe iki kez zikredilmesi bir hikmete mebni olsa gerektir. Bazı müfessirler bu hikmeti Allah'a atfen, "Ben ilah ve rab olduğumu bir kere, Rahmân ve Rahîm olduğumu iki kere zikrettim ki benim rahmete mebni yardımımın başka vesilelerle olan yardımımdan daha fazla olduğunu bilesiniz" şeklinde ifade ederken,[241] diğer bazı müfessirler bu meseleyi, "Rahmân ve Rahîm isimlerinin hem besmelede hem de üçüncü ayette zikredilmesi tekit içindir" diye izah etmişlerdir.[242] Aynı konu hakkında Reşid Rızâ (ö. 1935) da şunları kaydetmiştir: "Bu ayette zikredilen ilâhî rahmet ve merhamet, besmele ifadesinde geçen rahmet ve merhamet sıfatlarının aynen tekrar edilmesi değildir. Aksine besmelede zikredilen rahmet genel olarak Kur'an vahyinin ilâhî lütuf/inayet ve rahmetin tecellisi olarak inzal edilmesiyle ilgilidir. Bu ayette zikredilen rahmet ise sûrenin muhtevasına ilişkin olarak daha özel bir anlam içerir."[243]

239 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 147-148.
240 Gazâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 65.
241 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 245-246.
242 Fîrûzâbâdî, *Besâir*, I. 129.
243 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 52.

Bütün bu izahlar besmelenin Fâtiha sûresinden bir ayet olduğu görüşüyle yakından ilişkilidir. Sûre başlarındaki besmele ifadelerinin ayet olmadığı görüşünü benimseyen Mâlikî âlimler Fâtiha sûresinin üçüncü ayetinde "Rahmân" ve "Rahîm" isimlerinin geçmesini kendi görüşlerine delil ittihaz etmişlerdir. Daha açıkçası, Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), "Şayet besmele ayet olsaydı aynı manada iki ayetin peş peşe gelmesi gibi bir durum söz konusu olurdu" demiştir.[244]

Daha önce de belirttiğimiz üzere bizim tercih ettiğimiz görüş, besmelenin Fatihâ sûresinin ilk ayeti olduğu yönündedir. "Rahmân" ve "Rahîm" isimlerinin ilk üç ayette iki kez zikredilmesi hususunda Reşid Rızâ'nın mezkûr izahı dikkate değer niteliktedir. Fâtiha'nın ilk Kur'an vahyi olduğuna -ki bizim kanaatimiz ve kabulümüz de bu istikamettedir- dair görüş dikkate alındığında, Allah'ın insanlığa son hitabına besmele ifadesiyle başlamasının, dolayısıyla ilâhî hitabın tebliğine besmele ile başlanmasının manidar olduğu anlaşılır. Bu itibarla, Fâtiha sûresinin başındaki besmelede geçen "Rahmân" ve "Rahîm" isimleri Reşid Rızâ'nın da dikkat çektiği gibi hem Kur'an vahyinin hangi kaynaktan ya da kimin katından geldiğine hem de vahiy penceresinin ilâhî rahmetle açıldığına işaret olmalıdır.

"Rahmân" ve "Rahîm" isimlerinin üçüncü ayette zikredilmesi konusunda ise Kurtubî'nin şu izahı ikna edici görünmektedir: Allah'ın kendi zatını "âlemlerin rabbi" olarak nitelendirmesi "korkutma" (terhib) anlamı taşıdığından, bu nitelemeyi müteakiben teşvik/teşcii anlamında telmihler içeren "Rahmân" "Rahîm" sıfatlarını zikretmiştir. Böylece Allah hem kendisine saygılı olunmasına (rehbet), hem de iştiyak duyulmasına (rağbet) yönelik sıfatlarını cem etmiş ve söz konusu sıfatların bir arada zikredilmesinde daha fazla taate yönlendirme ve isyandan sakındırma hedefi gözetilmiştir. Kısacası, burada söz konusu olan durum, -daha önce "Rab" isminin çift yönlü anlamıyla ilgili olarak zikrettiğimiz- Hicr 15/49-59 ve Mü'min 40/3. ayetlerdeki ifade tarzıyla benzerlik arz etmektedir.[245]

Gazâlî, "Rahmân" ve "Rahîm" isimlerinden kulun alabileceği feyiz ve nasiple ilgili olarak şunları söylemiştir: "Rahmân" isminden elde edi-

244 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 132.
245 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 215.

lecek feyiz, kalp gözü perdeli olan insanları şefkat ve nezaketle uyarmak, günahkârlara tahkir/tezyif nazarıyla değil, merhamet nazarıyla bakmak, dünyevî hayatta işlenen her günahı bir musibet kabul edip onu ortadan kaldırmaya çalışmaktır. Çünkü her masiyet onu işleyeni Allah'tan uzaklaştırır ki böyle bir kimse gerçekten acınası biridir. "Rahîm" isminden alınacak nasibe gelince, bu nasip fakirlerin ihtiyacını gidermeye gayret etmektir. Maddi ve mali gücüyle bunu gerçekleştirme imkânına sahip olmayan kimse, sıkıntıya düşen insanlar için [en azından] dua etmeli, onların üzüntülerine ortak olup acılarını paylaşmak gibi bir hassasiyet göstermelidir.[246]

Bu izah ister istemez şer (kötülük) problemini akla getirir. Zira Rahmân, Rahîm, Raûf, Vedûd gibi lafızlarla Allah'a nispet edilen engin rahmet/merhamet vasfı ile tarih boyunca tüm dünyada kol gezen kötülüğün nasıl bağdaştırılacağı meselesi hakikaten çok çetrefil bir meseledir. Felsefî ve teolojik düşünce tarihinde teodise (ilâhî adalet) kavramı ekseninde tartışılan bu mesele özet olarak şu yakıcı soruda ifadesini bulur: "Dünyada şer/kötülük denilen ve gerek tanık olunması gerek yaşanması derin acı ve üzüntü veren birçok hadise vardır. Bu durum engin şefkat ve merhamet sahibi, mahza iyi, bilgisi ve kudreti namütenahi Tanrı inancıyla nasıl bağdaşır? Şayet Tanrı kötülüğü isteyerek yarattıysa, bu durum O'nun iyilik ve adaletinden kuşku duyulmasına yol açmaz mı? Şayet âlemḍeki kötülük ilâhî iradenin istememesine rağmen mevcutsa, bu durum kötülüğün Tanrı tarafından ortadan kaldırılamadığı, dolayısıyla O'nun kudretinin sınırlı olduğu anlamı taşımaz mı?"[247]

Ateizm, agnostisizm ve şüpheciliğin en temel dayanakları arasında yer alan bu sorulara farklı şekillerde cevap verilmiştir. Meşhur cevaplardan biri şöyledir: Varlık âlemine bütüncül bakıldığında, kötülük gibi görünen durumların küllî düzen içinde iyilik olduğu anlaşılır. Dolayısıyla kötülüğün gerçekte varlığından söz edilemez. Varlık âleminde asl olan iyiliktir; kötülük denen şey ârızidir. Kaldı ki iyiliğe nispetle daha az ve ârızi olan kötülük, âlemdeki sistemin tamamlanması açısından anlamlı ve işlevseldir. Öte yandan, varlıklar ve kavramlar zıtlarıyla ta-

246 Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 67.
247 Hume, *Din Üstüne*, s. 209.

nınıp bilinir. Çirkinlik olmasa güzelliğin, yanlışlık olmasa doğruluk ve gerçekliğin farkına varılmaz. Hülasa, kötülük problemi ilâhî adalete halel getirmediği gibi, ilâhî kudret açısından da problem teşkil etmez. Bütün bunlar bir yana, kötülük iyiliğe ulaşma hususunda gerekli bir vasıtadır. İçinde kötülük barındıran bir dünya, hiçbir kötülük barındırmayan dünyadan daha iyidir. Bir şeyin zıddı o şeyi daha güzel ve görünür kılar.

Bu görüşler teist gelenekteki hâkim bakış açısını yansıtır. Nitekim J. L. Mackie "Kötülük ve Kâdir-i Mutlaklık" (Evil and Omnipotence) başlıklı makalesinde teizme atfen şunları aktarır: (1) İyilik, kötülük olmadan var olmaz" (Good cannot exist without evil) yahut "İyiliğe mukabil kötülük de mevcut olmak zorundadır" (Evil is necessary as a counterpart to good). (2) Kötülük, iyiliğin ortaya çıkmasına vesile olarak mevcut olmak zorundadır (Evil is necessary as a means to good). Bu durum, ayağı kangren olmuş bir hasta ile cerrah arasındaki ilişkiyi hatırlatır. Cerrah, hastanın kangren olmuş ayağını kesmediği takdirde, hastanın ölmesi mukadder olur. Dolayısıyla kangrenli uzuv hayatta kalmak uğruna feda olunur. Cerrahın yaptığı iş ilk planda kötü görünse de büyük bir faydanın/iyiliğin temini açısından zorunludur. (3) Bu âlem, içerdiği birtakım kötülüklere rağmen hiçbir kötülük bulunmayan olası bir âlemden daha iyidir" (The universe is better with some evil in it than it could be if there were no evil). Çünkü bu dünyadaki kötülük estetik analojiyi (iyi-kötü kıyaslamasını) tamamlar. Dolayısıyla âlemdeki zıtlıklar/karşıtlıklar güzelliği artırır. (4) Kötülük aslında insanın özgür iradesinden kaynaklanır (Evil is due to human freewill). Özgür irade sahibi olan insanoğlu bazen doğru bazen de yanlış işler yapar. İnsandaki hırs ve ihtiras, diğer canlılara zulmetme ve hayatlarına son vermek gibi sonuçlara yol açar. Kötülük denen şey tam da buradan kaynaklanır. Hâsılı, kötülük Tanrı'ya değil, insanoğluna atfedilmek durumundadır.[248]

İslam düşünce geleneğinde İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinin tevekkül bahsinde, Allah'ın mutlak adilliği ve cömertliği inancından hareketle bütün bir âlemin iyi ve mükemmel olduğuna dair çok

248 Mackie, "Evil and Omnipotence", s. 203-212.

optimist (iyimser) bir görüş ileri sürmüş ve "imkânlar sahasında Allah'ın bu âleme verdiği düzenden daha güzeli ve mükemmeli yoktur" (ليس في الإمكان أصلاً أحسن منه ولا أتم ولا أكمل) demiştir. Eğer bunun aksi varit olsaydı, yani Allah gücü yettiği hâlde nimetlerini saklı tutup fiilen ikramda bulunmasaydı, bu tutum hiç şüphesiz cimrilik ve zulüm olur, cömertliğe ve adalete ters düşerdi. Yok eğer Allah'ın lütuf ve ihsana gücü yetmeseydi, o takdirde de acizlik söz konusu olur ve ulûhiyet zedelenirdi.[249]

Gazâlî'den sonra birçok âlim tarafından, "لَيْسَ فِي الْإِمْكَانِ أَبْدَعُ مِمَّا كَانَ" (Mevcut olandan daha güzelinin olması söz konusu değildir)[250] şeklindeki bir kalıp ifadeyle dile getirilen bu ilginç görüş, insan hayatında son derece dolaysız biçimde hissedilen ve kimi zaman ciğeri delen sayısız acı, elem ve kederi bir bakıma hafife alması, hatta âlemdeki sayısız kötülüğü adeta yok sayması gibi gerekçelerden dolayı tartışmaya açık niteliktedir. Bu yüzden, Fransız filozof Voltaire (ö. 1778) "Tanrı mümkün dünyaların en iyisini yaratmıştır" görüşüyle alay ederek şunları söylemiştir: "Nasıl! Bir elmayı yedik diye sonsuz bir ömür süreceğimiz zevk ülkesinden kovulmak! Nasıl! Yoksulluk içinde, hepsi acı çekecek, hepsi de başkalarına acı çektirecek çocuklar meydana getirmek! Nasıl! Bütün hastalıklara tutulmak, bütün dertlere uğramak, yüzyılların sonsuzluğu içinde yanmak ha! Payımıza düşenin gerçekten en iyisi bu mu? Bu bizim için hiç de o kadar iyi değil; Tanrı için de iyilik bunun neresinde?"[251]

Ne var ki Alman filozof Arthur Schopenhauer'e (ö. 1860) göre acı ve ıstırap, hayatımızın ilk ve doğrudan konusu olmadıkça varoluşumuz amacından bütünüyle sapıp dünyadaki en değersiz ve uygunsuz şey olur. Dünyanın neresine baksanız hemen karşınıza çıkan ve nerede hayat varsa kaçınılmaz olarak orada bulunan ihtiyaç ve zaruretlerden kaynaklanan bu sınırsız acının, bu muazzam ıstırabın hiçbir amaca hizmet etmediğini ve bütünüyle ârızî ve tesadüfi olabileceğini varsaymak saçmadır. Acıya duyarlığımız hemen hemen sınırsızdır, ama hazza duyarlılığımız dar sınırların cenderesi içindedir. Her bir münferit ıstı-

249 Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, IV. 2932.
250 Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, II. 224; Suyûtî, *Nevâhidü'l-Ebkâr*, II. 508.
251 Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, I. 60.

rap öyküsünün bir istisna gibi göründüğü doğrudur; fakat genel olarak ıstırap kuraldır... Bu dünyada zevkin acıya ağır bastığı veya herhâlde bu ikisinin birbirini dengelediği iddiasını her kim kısa yoldan sınamak isterse, avını parçalayıp yiyen hayvanın hissiyatıyla ona av olan hayvanın hissiyatını birbiriyle kıyaslamalıdır.[252]

Gerçek şu ki dünyada hangi yöne baksak sivillerin öldürüldüğüne, hapishane ve işkence mahzenlerine, savaş meydanlarına ve esir kamplarına, onkoloji servislerindeki ağır hastalara, açlık ve sefalet içinde yaşam mücadelesi veren insanlara tanıklık ederiz. Böyle bir dünyada yaşarken, Gazâlîci veya Leibnizci bir iyimserlikle "Bu dünya mümkün dünyaların en mükemmelidir" diyemeyiz. Bu yüzden, Schopenhauer dünyaya ilişkin iyimserci bakışın, "insanların sonsuz ıstırapları karşısında acı bir alay" olarak nitelendirir.

Bu noktada Gazâlî'nin, "Mümkün dünyalar içerisinde bu dünyadan daha iyisi, mükemmeli yoktur" şeklindeki aşırı iyimserci görüşünün isabetli olmadığını bir kez daha vurgulamak gerekir. Kaldı ki bu görüş Kur'an'daki sarih beyanlarla da çelişmektedir. Bu yüzden, Burhânüddîn el-Bikâî (ö. 885/1480) *Nazmu'd-Dürer* adlı tefsirinde söz konusu görüşün nasslar tarafından çürütüldüğünü söyledikten sonra, "لَيْسَ فِي الْإِمْكَانِ أَبْدَعُ مِمَّا كَانَ" (leyse fi'l-imkân ebdau mimmâ kân) klişesiyle özetlenen felsefî düşüncenin birtakım mülhitler tarafından Gazâlî'ye nispet edilmiş olabileceğine dikkat çekmiştir.[253] Ancak Gazâlî'nin *İhyâ'*daki ifadesi bu ihtimali oldukça zayıf hâle getirmektedir. Nitekim Bikâî de tefsirinin başka bir yerinde bahis konusu görüşün Gazâlî'ye de ait olabileceğini, fakat böyle bir görüş beyan etmesinin onun itibarını zedelemeyeceğini ve sonuçta her âlim gibi Gazâlî'nin görüşlerinin de kabul ve ret konusu olabileceğini söyleme ihtiyacı hissetmiştir.[254]

Esasen, mevcut âlem mükemmeldir, fakat bu mükemmellik Gazâlî'nin düşündüğü gibi iyilik ve güzellikten öte, hem insanoğlunun feleğin çemberinden geçirilerek hem de insanoğlunun kendi cinsini feleğin çemberinden geçirerek sınanmasıyla ilgilidir. Sınama ve sınanma (imtihan) Kur'an'da "belâ", "ibtilâ", "fitne" gibi kelimelerle ifade edilir

252 Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, s. 13-14.
253 Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, XX. 177.
254 Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, XX. 108.

ve bu kelimelerin tümü mastar ve isim olarak eskime, eprime, yorulma, yıpranma, hırpalanma, can yakma, ateşte eritme, feleğin çemberinden geçme, sıkıntı, ıstırap, dert, musibet, âfet, felaket, gam, keder gibi dramatik anlam ve çağrışımlar içerir.[255]

Belâ (sıkıntı, dert) ve ibtilâ (yıpranma, hırpalanma) bu âlemin ontik temelinde mevcuttur. Dolayısıyla bu anlamda kötülüğün âlemdeki varlığı bizzat Allah tarafından irade buyrulmuştur. Denilebilir ki iyilik ve güzellik ilâhî kumaşın bir yüzüyse, kötülük de diğer yüzüdür. Kur'an'daki birçok ayet insanoğlunun bu âlemdeki varlık sebebinin Allah'a kulluk ve kullukla sınanma olduğuna atıfta bulunur. Sınanma sürecinde iyilik ile kötülüğün bir arada bulunması kaçınılmazdır. Kaldı ki insan tabiatı, iyilik kadar kötülük de barındırır. Şems 91/8. ayetteki "فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا" (Allah, insan nefsine hem günaha dalma hem de günahtan sakınma dürtüsünü ilham etti) ifadesi bu gerçeği anlatır. Bu sebeple, "Allah hiçbir kötülük içermeyen bir âlem yaratmaya kadir değil miydi?" gibi bir soru Kur'an açısından bakıldığında, hayli anlamsızdır. Sözün özü, bu dünya gam, keder, ıstırapla bezeli bir dünyadır. Dolayısıyla bu dünyaya "feleğin çemberinden geçiş sahnesi" olarak "mükemmel dünya" demek mümkündür.

Öte yandan, Schopenhauer'in dediği gibi, "şurası kesin ki bu dünyada neredeyse tüm insanların hayatları boyunca paylarına düşen işgüç, tasa, kaygı, zahmet, meşakkat ve sıkıntıdır. Fakat bütün arzuları ve dilekleri daha doğar doğmaz yerine getirilmiş olsaydı eğer, insanlar neyle doldururlardı hayatlarını ve neyle geçirirlerdi onca zamanlarını? Varsayalım, insan soyu kaldırılıp her şeyin kendiliğinden gelişip olgunlaştığı, sütlerin ve balların yerden kaynadığı, yiyeceklerin dallarından koparılmayı beklediği, herkesin gönlünden geçirdiğini hiç vakit kaybetmeksizin önünde bulduğu ve elde etmekte hiç güçlükle karşılaşmadığı Ütopia ülkesine götürüldü; o zaman ne yaparlardı bu insanlar? Ya can sıkıntısından ölürlerdi ya da kendilerini asarlardı ya da olmadı birbirlerine düşer, kavga dövüş birbirlerini boğup öldürürlerdi. Böylece kendilerini şimdi tabiatın onlara yazdığından daha büyük bir

255 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, I. 293-295, IV. 472-473; Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 61, 371-372; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV. 83-86, XIII. 317-320.

acı ve ıstıraba uğratırlardı. Dolayısıyla böyle bir insan soyu için başka bir tablo, başka bir hayat uygun değildir."[256]

Âlemde "kötülük" diye kodlanan şeyin gerçek mahiyeti de tartışılması gereken bir meseledir. Kötülüğün neye göre tarif edildiği, önemli bir meseledir. Ayrıca kötülüğün bizatihi kötülük (şer) olup olmadığı, "Kime göre şer, neye göre şer?" meselesini gündeme getirir. Sözgelimi, ölüm genellikle kötü bir şey olarak görülür. Ancak bu genel beşerî algı ölümün bizatihi kötü olduğunu göstermez. Bilhassa kendi varlığını ve varoluş tecrübesini Allah'a bağlamış, dünyadaki hayatın fani olduğu gerçeğini adamakıllı kavramış ve dünyevî hengâmenin mümkün mertebe dışında kalarak az kirlenmeyi başarmış bir insan nezdinde ölüm -tıpkı doğum gibi- gayet tabii bir vakıa olarak telakki edilir. Buna mukabil, "Varsa yoksa dünya" diyen, nihai ilgisini bu üç günlük hayata bağlayıp, adeta dünyaya abanarak dünyevî nimetler ve lezzetlerden azami nispette kâm almaya çalışan insan nazarında ise ölüm herhâlde bir umacı ve en kötü felaket olsa gerektir. Bu açıdan bakıldığında, ontolojik şer olarak kabul edilen şeylerin Allah tarafından tesis edilen varlık düzeninde bizatihi kötülük olarak kodlanmış ve bu düzendeki gayeler arasında konumlandırılmış şeyler olmadığı fark edilir. Bir örnek vermek gerekirse, su susuzluğu giderip serinletir, ateş de ısıtır. Su ve ateşteki bu nitelikler varlık düzeni için iyidir. Ancak insanoğlu kimi zaman suda boğulabilir, ateşte yanabilir. Boğulma ve yanma birer şerdir; fakat bunlar su ve ateşin yaratılışında temel amaç olarak kodlanmış şeyler değildir.

Öte yandan, insanoğlu sahip olduğu akıl, bilgi ve idrak kabiliyetiyle âlemde olup biten her şeyin gerçekten iyi mi yoksa kötü mü olduğunu tam manasıyla kavrama gücüne sahip değildir. Başka bir ifadeyle, bir şeyin gerçekten hayır ve şer olduğunu tüm yönleriyle kavramak, insanın idrak ve ihata kapasitesini aşan bir şeydir. Nitekim "Düşmanla savaşmak sizin için zorunlu kılındı. Hâlbuki savaş size göre hiç hoş bir şey değil..." mealindeki ifadelerle başlayan Bakara 2/216. ayette de bu gerçeğe işaret edilmiştir. Keza Hızır-Musa kıssasında (Kehf 18/60-82) da dış dünyada olup biten hadiselerin sonuçta neye müncer olacağı

256 Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, s. 17.

veya bu hadislerin iç yüzünde neler bulunduğu gibi hususların beşerî akıl ve idrak sınırlarını aştığına dikkat çekilmiştir.

Bütün bunlar bir kenara, dünya üzerindeki şerlerin çok büyük bir kısmının ahlâkî kötülük kapsamında yer aldığını gözden kaçırmamak lazımdır. Bu tür kötülükler insanın iradi ve ihtiyari fiilleriyle gerçeklik kazanır. İnsan her ne kadar kendi iradesi dışında tesis edilmiş bir varlık âleminde yaşıyorsa da fiillerini hür iradeyle gerçekleştirdiğinden, kişinin kendisinden sâdır olan tüm kötülükler kendi fiillerinin sonuçlarıdır. İnsan gerçek anlamda fail olması sebebiyle bütün bu kötülüklerden birinci derecede sorumludur. Çünkü şer fiillerin gerçekleştirilmesi, Allah'ın hayra yönelik talebine muhalefetten başka bir şey değildir. Kişinin günah sebebiyle hesaba çekilecek olmasının gerekçesi de tam olarak budur. Kısaca söylemek gerekirse, Allah ahlâkî kötülüğe rıza göstermeyip insanların mutlak surette hayırdan yana olmaları ve tüm fiillerini bizatihi hayır veya hayra müncer olacak şekilde yapmalarını ister. Fakat gerek insanın hür irade sahibi olması, gerek hür iradeyle sınamamaya tabi tutulması hasebiyle âlemde kötülük mevcut olmak zorundadır ve fakat Kur'an'da "İblis/Şeytan" imgesi üzerinden Allah'ın ahlâkî kötülüklere rızasının olmadığı sıkça vurgulanır.

Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki Kur'an bu dünyada insanoğluna dikensiz gül bahçesi vaadinde bulunmamıştır. Dahası, Bakara 2/155. ayette insanoğlunun kâh ölüm ve açlık korkusuyla, kâh yoksulluk ve hastalık kaygısıyla sınanmasının mukadder olduğu vurgulanmış ve bu ayetin sonundaki "وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ" (Sabredenleri müjdele!) ifadesiyle hayatın bir bakıma "katlanılası bir tecrübe" olduğuna atıf yapılmıştır. Bilen bilir ya da çeken bilir, hayat gerçekten zordur; hatta pek çok insan için hayat, Bedri Rahmi'nin, "Aldık nasibimizi hüzünden; işte geldik gidiyoruz sevinsin... Bir can verdi bize bin alır; gideriz gözümüz arkada kalır" dizelerine yansıyan acı hayıflanmalar ve hayal kırıklıklarının toplamıdır. Fakat hayat tecrübesi ne denli zor ve meşakkatli olursa olsun, isterse bütün âlem kötülükle dolsun, her şeyden önce insan olmak, insan kalmak ve insan gibi yaşamak için her türlü sıkıntıya ve zorluğa karşı direnip hep iyiden yana olmak ve bir nebze de olsa iyiliğin çoğalması için çalışıp çabalamak lazımdır.

Böyle bir hayat tecrübesinde en çok ihtiyaç duyulan şeylerden biri, af ve merhamettir. Zira acımasızlık ancak af, merhamet ve şefkatle bertaraf edilebilir. Kötülüğü savmanın en etkili formülü de Fussilet 41/34. ayette "اِدْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ" buyrulduğu gibi kötülüğe iyilikle mukabelede bulunmak olsa gerektir. İşte tam bu noktada, Allah'ın "Rahmân" ve "Rahîm" sıfatları bize çok çarpıcı mesajlar verir. Her şeyden önce, insanoğlu kendi varlığını borçlu olduğu rabbine karşı öteden beri asi ve nankördür. Ama Allah bunca isyan ve nankörlüğe rağmen yine Rahmân'dır, Rahîm'dir, Ekrem'dir. Yani insanoğlu sayısız nimete hamd ve şükürden çok, nankörlükle karşılık verdiği hâlde Allah bu dünyada lütuf ve ihsanını bizden esirgememektedir.

Bu noktada, Kelâbâzî (ö. 380/990) ve Gazâlî gibi mutasavvıların hadis olarak aktardıkları "تَخَلَّقوا بأخلاق الله" (Allah'ın ahlakıyla ahlaklanın; Allah'ın ahlakını kendinize örnek alın) mealindeki rivayetin[257] de "Rahmân" ve "Rahîm" isimlerini nasıl anlamamız ve ilâhî isimlerden kendimize ne tür bir feyiz payı çıkarmamız gerektiğini anlamamıza yardımcı olur. Bu rivayetin Hz. Peygamber'e ait bir söz/hadis olmadığı yönündeki tespitler[258] galip ihtimalle isabetlidir. Fakat rivayetteki mana ve mesaja, "Allah insan mı ki ahlakı olsun ve O'nun ahlakıyla ahlaklanılsın..."[259] gibi dümdüz bir Selefî mantıkla karşı çıkılması esef vericidir.

"Allah'ın ahlakı" kavramını anlamak çok zor değildir; daha açıkçası Allah'ın "Rahmân", "Rahîm", "Halîm", "Vedûd", "Şekûr" olması neyse, ahlakı da odur. Nitekim hadislerde "اللَّهُمَّ إِنَّكَ عَفُوٌّ تُحِبُّ الْعَفْوَ فَاعْفُ عَنِّي" (Allahım! Sen affetmeyi seversin, beni affet",[260] "إِنَّ الله جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ" (Allah güzeldir, güzel olanı sever)[261] buyrulur ki ilâhî ahlak da en azından bir yönüyle budur. Nitekim Mâlikî fakihi İbnü'l-Hâc el-Abderî (ö. 737/1336) de "Allah'ın ahlakıyla ahlaklanın" rivayetini, "Âlim kendisine eziyet edenlerden dolayı rahatsız olup sızlanmamalı" şeklindeki manidar bir başlık altında şöyle yorumlamıştır: "Âlim (ilim ehli) erbabı kendisine eza/cefa edenler sebebiyle yakınmamalı; bilakis hoşnut-

257 Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 5; Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 126.
258 İbn Kayyim, *Medâricü's-Sâlikîn*, II. 227.
259 İbn Teymiyye, *Beyânü Telbîsi'l-Cehmiyye*, VI. 354, 477, 518.
260 İbn Hanbel, *el-Müsned*, VI. 421, 442; Hâkim, *el-Müstedrek*, I. 720.
261 İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV. 36, VI. 338; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, II. 320.

luk duygusunun galebe çalması için nefsiyle mücadele etmeli, kötülük eden kimseye iyilikle mukabelede bulunup affedici ve hoşgörülü olmalıdır... İlim ehli kendisine reva görülen kötülüğe kötülükle mukabele etmemelidir; çünkü bu mukabele tarzı ulemanın karakteri değildir. Ulemanın karakteri ancak ağırbaşlı olmak (hilm), mazur saymak, hoşgörülü davranmak ve affedici olmak şeklinde tezahür etmelidir. Bakın, işte "Allah'ın ahlakıyla ahlaklanın" buyrulmuştur. Af, hoşgörü (safh) ve mağfiret Allah'ın ahlakındandır... Kaldı ki sana eziyet eden kimse aslında iyilik etmiş olur. Çünkü sen eza eden kimseye afla mukabele ettiğinde, onun -eğer varsa- iyiliğini almış olursun, aksi hâlde o kişi senin günahlarını almış/azaltmış olur..."[262]

Kelimeler ve Kavramlar

Rahmân (الرحمن) ve Rahîm (الرحيم)

Kur'an'da "Rahmân" ismi 57, "Rahîm" ise Hz. Peygamber'e nispet edildiği bir yer hariç (Tevbe 9/128) 114 yerde geçer. Âlimlerin çoğunluğuna göre "Rahmân", sözlükte "şefkatli, merhametli ve yufka yürekli olmak (rikkat, teattuf, re'fet), acımak, şefkatli ve merhametli davranmak" gibi manalar taşıyan "رحم" (ruhm/rahmet/merhamet) kökünden türemiş[263] bir sıfat-ı müşebbehe olup mübalağa ifade eder. "Rahmân" lafzının başında elif-lâm takısı (lâm-ı tarif) bulunmadığında, kelimenin gayr-i munsarif olup olmayacağı ihtilaflı bir meseledir. Zemahşerî, Şerîf er-Radî (ö. 406/1015) ve İbn Mâlik (ö. 672/1274) gibi âlimler kelimenin yalın hâlde gayr-i munsarif olduğu kanaatindedir.[264]

İslâmî kaynaklarda, "Rahmân" lafzının herhangi bir kelime kökünden müştak olmayan ve sadece Allah için kullanılan bir özel isim olduğu yönünde görüşler de nakledilir. Mesela, Endülüslü Arap dil ve edebiyat âlimi Ebü'l-Haccâc eş-Şentemerî (ö. 476/1084) "Rahmân"ın sıfat değil, Allah'ın isminden bedel olduğu kanaatindedir. Çünkü "Rahmân", Allah'ın özel ismidir. Nitekim bu isim birçok ayette bir mevsufa bağlı olmaksızın veya bir mevsufun ardından gelmemiş; dahası Meryem, Tâhâ, Enbiyâ, Furkân, Yâsîn, Zuhruf, Mülk gibi muhtelif Mekkî sûre-

262 İbnü'l-Hâc el-Abderî, *el-Medhal*, I. 199-200.
263 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Lüğa*, II. 498.
264 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 173.

lerdeki birçok ayette tek başına zikredilmiştir.[265] Şayet "Rahmân" ismi "رحم" (rhm/rahmet) kökünden türemiş olsaydı, rahmete mazhar olan varlıklarla birlikte zikredilir ve "الله رحيم بعباده" (Allah kullarına rahîmdir) denildiği gibi "الله رحمان بِعِبَادِهِ" (Allah kullarına rahmândır) da denilirdi.[266] Yine "Rahmân" ismi "رحم" (rhm) türemiş olsaydı, bu kelimeyi ve türevlerini bilen Araplar, Furkân 25/60. ayette bildirildiği gibi Rahmân'ı inkâra kalkışmazlardı.[267]

Ne var ki bu gerekçeler "Rahmân" isminin "rhm/rahmet" veya başka bir kökten türemediğini ispata kâfi değildir. Ayrıca Furkân 25/60. ayette müşriklerin dilinden aktarılan, "وَمَا الرَّحْمَنُ" (Rahmân da neymiş, O da kimmiş?") şeklindeki ifade iştikak meselesiyle ilgili değildir. Bu mesele zikri geçen ayetin tefsirinde etraflıca ele alınıp değerlendirilecektir. "Rahmân" ve "Rahîm" isimleri müfessirlerin çoğunluğunca da kabul edildiği gibi, kuvvetle muhtemel olarak "رحم" (rhm/rahmet) kökünden türetilmiş bir mastar-isimdir.

Meşhur Arap dilcisi Sa'leb (ö. 291/904), "Fâtiha sûresinde Rahmân ve Rahîm isimleri niçin cem edildi?" şeklindeki bir istifhama cevaben, "Rahmân İbranca bir kelimedir. Fakat mana benzerliğinden dolayı karışıklığa mahal vermemek için Rahmân ismi Arapça kökenli Rahîm ismiyle birlikte zikredildi" demiş, ayrıca cahiliye devrinde Arapların pek çoğunun "Rahmân" ismini bilmediğinden söz etmiştir. Bunun delili, Hz. Peygamber "Rahmân"dan söz edince, müşriklerin, "Biz Yemâme'nin Rahmân'ından (Müseylimetülkezzâb) başka bir Rahmân tanıyıp bilmeyiz" (لَا نَعْرِف الرَّحْمَن إِلَّا رحمان الْيَمَامَة) diye karşılık verdiklerine dair haberlerdir.[268] Bununla birlikte, cahiliye devrinde bazı şairlerin "Rahmân" kelimesini kullandıkları bilinmektedir. "Rahmân" isminin Ehl-i kitap menşeli olması ve Zeyd b. Amr (ö. m. 606), Varaka b. Nevfel (ö. m. 610[?]), Ümeyye b. Ebi's-Salt (ö. 8/630[?]) gibi Ehl-i kitap kaynakları hakkında az çok bilgi sahibi olan kimselerce kullanılması kuvvetle muhtemeldir.[269] Nitekim Rabbinik Yahudi gelenekte "Ha-Rahaman" (çok merhametli, çok affedici) isminin genel olarak ayinlerde,

265 İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 146.
266 Hattâbî, *Şe'nü'd-Duâ*, s. 36.
267 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 159-160.
268 İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-Müşkil*, III. 304.
269 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, I. 455-457.

özel olarak yemekten sonraki şükran dualarında kullanıldığı belirtilir ve bu arada söz konusu ismin “Rahmana” şeklindeki Âramca formunun Talmud’da da geçtiğine dikkat çekilir.[270]

Cevâd Ali’nin (ö. 1987) tespitlerine göre “Rahmân” ismi Kur’an’ın nazil olduğu çağdan önceki tarihlere ait Yahudi metinlerinde ve Ebrehe’nin kitâbelerinde mevcuttur. Güney Arabistan’daki diğer yazılı metinlerde de bu isme rastlanır. İslam öncesi dönemde Mekkeli Araplar gerek Yemen bölgesindeki toplumlar gerekse Yahudilerle irtibat hâlinde olmalarından dolayı bu ismi biliyorlar ve muhtemelen Allah’a atıfla veya bizzat “Allah” manasında kullanıyorlardı. Bazı müsteşrikler, bir Yahudi metnindeki “Gökteki Rahmân” (الرحمن الذي في السماء) ifadesinden hareketle Yemen bölgesindeki Arapların “Rahmân” ismini Yahudilerden aldıkları iddiasında bulunmuşlardır.[271] Yine bazı müsteşrikler birkaç evreye ayırdıkları Mekke döneminde Allah’ın kendini ilk evrede “Rab”, daha sonraki evrede “Rahmân”, bir sonraki evrede ise “Allah” diye nitelendirdiğine ilişkin tespitlere istinaden Hz. Peygamber’in kendi tanrısını isimlendirme hususunda tereddütler yaşadığına hükmetmişlerdir.[272]

Buna karşılık Richard Bell (ö. 1952) ve Montgomery Watt (ö. 2006) gibi diğer bazı müsteşrikler “Rahmân” ismiyle ilgili bu değerlendirmelere pek iştirak etmemişlerdir. Watt bu konuda şunları kaydetmiştir: Kitabelerden öğrenildiğine göre Rahmân kelimesi Hz. Muhammed’in döneminden önce Arabistan’da kullanılmıştır. Hz. Muhammed vefat ettikten sonra peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan kişilerden bazıları tarafından da bu kelimenin kullanıldığı açıktır. Yahudi yazmalarında da benzer bir kelimenin kullanımı yaygındır. Rahmân kelimesine Süryancada da rastlanır. Fakat kelimenin bu kaynaklardan alınması pek muhtemel görünmemektedir. Çünkü Rahmân düzgün bir Arapça kalıba/yapıya sahiptir. Dahası, kelimenin özel bir isim olarak geçmesi, ilk dönem pasajlarında değil, Meryem sûresinde olduğu gibi, Nöldeke’nin ‘İkinci Mekke Dönemi’ diye kategorize ettiği sûrelerde söz konusudur. Hubert Grimme, Rahmân isminin kullanımının Allah’ın rahmeti-

270 Rabinowitz, “God, Names of”, *EJ*, VII. 676.
271 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI. 37-38.
272 Robinson, *Discovering the Qur’an*, s. 89-90.

ne yönelik vurgu ile irtibatlandırıldığını ve bu vurgunun başarısızlık ve zulümden dolayı müslümanlar arasında ortaya çıkan gerilimlere, daha özelde ise Hristiyan kutsal kitapları hakkında artan bilgiye işaret ettiğini ileri sürmektedir. Ne var ki bu konuda emin olmak ve kesin konuşmak pek mümkün değildir. Dolayısıyla Rahmân isminin bazı Mekkî sûrelerde aniden ortaya çıkışı esrarını korumaktadır. Ancak ortadan kaybolması, İsrâ 17/110. ayetle ile ilgili olarak, müslüman müfessirlerce bir ihtimal olarak söz edilen, cahil kişilerin Allah ve Rahmân'ın iki ayrı ilah olduğunu düşünmeleriyle alakalı olmalıdır.[273]

Taberî muhtemelen Arap dilcisi Sa'leb'e gönderme yaparak, cahillik ve kalın kafalılıkla nitelendirdiği bazı kimselerin Furkân 25/60. ayetteki "وَمَا الرَّحْمَنُ" (Rahmân da neymiş, O da kimmiş?) şeklindeki ifadeden hareketle İslam öncesi dönemde Arapların "Rahmân" ismini bilmedikleri yönündeki iddialarını eleştirmiş ve bu eleştirisini cahiliye şiirlerinden örneklerle delillendirmiştir.[274] Tarihçi Ya'kûbî ise cahiliye devri Arapların inançlarıyla ilgili başlık altında, Akk ve Eş'ârî kabilelerine mensup Arapların telbiye geleneklerinde, "نحج للرحمن بيتاً" (Rahmân için Beyt'i haccederiz) anlamında bir ifade kullandıkları bilgisini nakletmiştir.[275]

"Rahmân" ve "Rahîm" isimlerinin Türkçe karşılıklarını bulmak hakikaten zordur. Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) bu zorluğu şöyle anlatır: Herhâlde Rahmân Allah Teâlâ'ya mahsus bir ism-i sıfattır. Sıfat olmak itibariyle çok rahmet sahibi, pek merhametli, çok merhametli, gayet merhametli veya namütenahî rahmet sahibi diye tefsir edilebilse de hususiyeti ve ismiyeti hasebiyle tercümesi mümkün olmaz. Çünkü ism-i has (özel isim) tercüme edilmez. Bu tür kelimelerin tercümesi, tebdili demektir ve lisanımızda böyle bir isim yoktur. Bazılarının bunu "esirgeyici" diye tercüme ettiklerini görüyoruz. Hâlbuki "esirgemek" esasında kıskanmak, diriğ etmek [kıyamamak, kıyıp verememek] manasınadır. "Benden onu esirgedin" denilir. Sonra kıskanılanın korunması, saklanması tabii olduğundan esirgemek, lâzımı olan korumak manasına da kullanılır. "Beni esirgemiyorsun" deriz ki "Beni koru-

273 Watt, *Kur'an'a Giriş*, s. 187-188.
274 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 130.
275 Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, I. 309.

muyorsun" demektir. Fakat "Bana merhamet etmiyorsun" gibi, "Bana esirgemiyorsun" denilmez. Binaenaleyh, esirgeyici esasında kıskanç demek olacağından, bu çeviri Rahmân isminin takdiren tefsiri dahi olmamış olur...

Elemlenmek, acı duymak demek olan acımaktan "acıyıcı" şeklindeki tercüme de tatsız ve şaibelidir. Kuru bir acımak merhamet değildir. Merhamet acıyı ve âfâtı defedip onun yerine sürûr ve hayrı ikameye müteveccih olan bir duygudur ki lisanımızda tamamen maruf bir kelimedir. Biz "merhametli" sıfatından anladığımız tatlı manayı öbürlerinden tamamıyla duymayız ve hele "pek merhametli" yerine "acıyıcı, esirgeyici" demeyiz. Bunun için eskilerimiz bu makamda "yarlıgamak" fiilinden "yarlıgayıcı" sıfatını kullanırlardı. "Rabbim rahmetiyle yarlıgasın", "Rahmetinle yarlığa yarabbi", "Rahmetinle yarlığa kıl ya gani" gibi ki tahfif ile "yarlamak" ve "yarlayıcı" denildiği de vakidir ve esasında "yar muamelesi yapmak" demektir ki bu da merhametin neticesidir. Lâkin yarlıgayıcı da isim değil, sıfattır. Hâsılı, Rahmân "pek merhametli" diye nâkıs bir surette tefsir olunabilirse de terceme olunamaz.[276]

Rahmân ve Rahîm isimlerini tam manasıyla Türkçeye aktarmak çok zor görünmekle birlikte, "çok şefkatli, çok merhametli" veya "Rahmeti sonsuz, merhameti sınırsız" şeklindeki bir çeviri çok isabetsiz olmasa gerektir. Bu çeviri iki isim arasında mana farkı bulunmadığı, "Rahîm"in Rahmân sıfatını pekiştirmek için kullanıldığı kabulüne dayanır ve bu kabul birçok müfessir tarafından da paylaşılır. Mesela, Ebû Ubeyde, "Rahmân" ve "Rahîm" isimlerinin "ندمان" (nedmân) ve (نديم) (nedîm) kelimeleri gibi aynı anlam içeriğine sahip iki farklı kelime olduğu kanatindedir.[277] Kutrub'a (ö. 210/825 civarı) da böyle bir görüş nispet edilir. Ona göre "Rahmân" ve "Rahîm" aynı manayı ifade eden iki sıfat-ı müşebbehedir. İki ismin bir arada zikredilmesi tekit (pekiştirme) işlevine sahiptir.[278] Cevherî de bu görüşü benimsemiş ve "iki ismin iştikakı farklı olduğunda tekit maksadıyla tekrarlanması caizdir" demiştir.[279]

276 Yazır, *Hak Dini*, I. 32-33.
277 Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I. 21.
278 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 172.
279 Cevherî, *es-Sıhâh*, V. 1929.

Bizim de iştirak ettiğimiz bu görüşün aksine yaygın kanaat "Rahmân" ve "Rahîm" isimleri arasında mana farkı bulunduğu yönündedir. Başta Taberî olmak üzere birçok müfessir bu konuda şöyle bir izah getirmiştir: "Arap dili açısından Rahmân kelimesi türetildiği köke Rahîm kelimesinden daha uzaktır. Bundan dolayı kelimenin yapısındaki harf fazlalığı manasında da fazlalık olduğunu ifade eder. Övgü (medh) ve yergide (zemm) dildeki kökünden daha uzak bir kelime kullanmak mübalağa ifade eder. Rahmân kelimesi övgü için kullanıldığından, Allah Teâlâ'yı bu sıfatla vasıflandırmak Rahîm diye vasıflandırmaktan daha kuvvetlidir. Bu itibarla, Rahmân'ın manası Rahîm'den daha geniştir."[280]

Buna göre "Rahmân" ismi ilâhî rahmet ve merhametin tüm mahlûkâta, "Rahîm" ismi ise sadece mü'minlere yönelik olduğunu ifade eder.[281] İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) aktardığı rivayetten anlaşıldığı kadarıyla bu ayrım tâbî müfessir Dahhâk b. Müzâhim'e (ö. 105/723) aittir.[282] Sahâbî Ebû Saîd el-Hudrî'den (ö. 74/694) nakledilen bir haberde -ki bu haber/hadis bazı âlimlerce uydurma kabul edilmiştir-[283] ise Hz. İsa, "Rahmân dünyaya ve ahirete, Rahîm ise sadece ahirete yöneliktir" (الرَّحْمَنُ: رَحْمَنُ الْآخِرَةِ وَالدُّنْيَا، وَالرَّحِيمُ: رَحِيمُ الْآخِرَةِ) demiştir.[284] Hemen her müfessir tarafından zikredilen bu izaha göre Rahmân dünya hayatında mü'min-kâfir bütün herkesi, Rahîm ise ahirette sadece mü'minleri kapsayan ilâhî rahmeti ifade eder. Nitekim A'râf 7/156. ayette ilâhî rahmetin her şeyi kuşattığı bildirilmiş, ardından bu rahmetin mü'minler/müttakilere ayrıca tahsis edileceği belirtilmiştir. Ayrıca Ahzâb 33/43. ayetteki "وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا" ifadesinde, Allah'ın mü'minlere rahîm olduğu ifade edilmiştir.

Bize göre bu ayetler, "Allah dünyada herkese Rahmân, ahirette sadece mü'minlere Rahîm'dir" gibi kategorik bir ayrıma delil teşkil etmez. Kaldı ki her iki ilâhî ismin tecellileri hem dünyada hem ahiret için geçerli olduğu gibi, ilâhî isim ve sıfatları mazi, hâl, istikbal açısından sınırlandırmak da mümkün değildir. Üstelik Hz. Peygamber'e

280 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 125-126.
281 Şınkîtî, *Advâu'l-Beyân*, I. 48.
282 İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 28.
283 Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, I. 81.
284 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 126.

izafe edilen bazı dualarda, "أنت رحمان الدنيا والآخرة ورحيمهما" (Sen dünyanın ve ahiretin hem Rahmân'ı hem Rahîm'isin),[285] "يَا رَحْمَانَ الدُّنْيَا وَ الْأخِرَةِ وَ رَحِيمَهُمَا فَرِّجْ هَمِّي وَ اكْشِفْ غَمِّي" (Ey dünya ve ahiretin Rahmân'ı, dünya ve ahiretin Rahîm'i Allah'ım, gam ve kederimi bertaraf eyle!),[286] "اللَّهُمَّ فَارِجَ الْهَمِّ، وَكَاشِفَ الْكَرْبِ، مُجِيبَ دَعْوَةِ الْمُضْطَرِّ، رَحْمَنَ الدُّنْيَا وَإِلَهَ الْآخِرَةِ، أَنْتَ رَحْمَانِي" (Gamı kederi giderip ferahlık bahşeden, darda kalanın duasına icabet eden Allah'ım, sen dünya ve ahiretin Rahmân'ısın. Sen benim de Rahmân'ımsın, bana merhamet eyle) gibi ifadeler içerir.[287] Bütün bunlar bir tarafa, Nahl 16/7 ve İsrâ 17/66. ayetlerde, Allah'ın insanoğluna lütfettiği nimetler bağlamında "Rahîm" sıfatı zikredilir.

Kimi âlimlerce "ism-i a'zam" (Allah'ın en büyük, en yüce ismi) kabul edilen "Rahmân" ismi ile "Rahîm" arasındaki anlam farklarına dair başka birçok görüş daha ileri sürülmüştür. Bunları şu şekilde aktarmak mümkündür: (1) Rahmân, rahmet sıfatıyla muttasıf olan; Rahîm, rahmetiyle başkalarına merhamet eden"; (2) Rahmân, büyük nimetler bahşeden; Rahîm, küçük nimetler bahşeden; (3) Rahmân rahmetiyle bütün her seyi kuşatan, Rahîm rahmeti mebzul olan; (4) Rahmân, mevsufuna nisbet edildiğinde hususi, mana itibariyle umumidir; Rahîm, mevsufuna nispet edildiğinde umumi, mana itibariyle hususidir; (5) Rahmân, rahmeti geçmişe dönük olan; Rahîm, rahmet geleceğe yönelik olan; (6) Rahmân, rahmet ve merhameti engin olan; Rahîm, engin rahmet ve merhameti devamlı olan anlamına gelir.[288]

Muhammed Abduh'un (ö. 1905) bu son görüşle aynı doğrultudaki izahına göre "فَعلان" (fa'lân) vezni fiilî bir sıfata delalet eder ve "فعّال" (fa'âl) vezni gibi mübalağa ifade eder. Yine "fa'lân" vezni Arap dilinde "عطشان" (atşân: çok susuz), "غضبان" (gadbân: çok kızgın) gibi geçici sıfatlar için kullanılır. Buna mukabil "فَعِيل" (feîl) vezni "عليم" (alîm: bilen), "حليم" (halîm: ağırbaşlı, uysal), "جميل" (cemîl: güzel) gibi huy ve karakter gibi değişmeyen, sabit nitelikleri ifade eder. Dolayısıyla "Rahmân", kendisinden lütuf ve nimetlerin taşması, iyilik ve ihsanların yağması gibi rahmetin fiilî âsârı (sonuçları, yansımaları) sâdır olan kimseye de-

285 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, II. 533.
286 Küleynî, *el-Fürû' mine'l-Kâfî*, II. 557.
287 Bezzâr, *el-Bahru'z-Zehhâr*, I. 185.
288 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 162-164; İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 148-149.

lalet der. “Rahîm” ise bu engin rahmet ve ihsanın kaynağını, dolayısıyla Allah’ta sabit olan rahmet sıfatını gösterir. Bu iki sıfat arasındaki fark, “Rahmân”ın sınırsız rahmet ve ihsanda bulunmasını ve fakat bunun sabit bir sıfat olmaması, “Rahîm”in ise bu sıfatın Allah’ta sabit olmasıdır...[289]

Ne var ki İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) “Rahmân” ve “Rahîm” isimleri arasındaki nüansı tam aksi şekilde izah etmiştir. Buna göre “Rahmân” Allah’ın zatı ile kaim olan sıfatı, “Rahîm” ise bu sıfatın mahlûkâta taallukudur. Bu durumda “Rahmân” zâtî, “Rahîm” fiilî sıfat olur. Nitekim Kur’an’da “إِنَّهُ بِهِمْ رَؤُفٌ رَحِيمٌ” (Tevbe 9/117) ve “وَكانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيماً” (Ahzâb 33/43) ifadeleri geçerken, hiçbir ayette “رحمان بالمؤمنين” (rahmânün bi’l-mü’minîn) veya “رحمان بعباده” (rahmânu[n] bi-ibâdih) gibi bir ifade zikredilmez. Bu demektir ki “Rahmân”, rahmet sıfatıyla muttasıf olan ve aynı zamanda bu sıfatın bütün anlamlarını bütün boyutlarıyla sürekli olarak kendisinde bulunduran zat, “Rahîm” ise rahmeti ile ihsanda bulunandır.[290]

Rahmân ve Rahîm isimleri arasındaki nüanslar konusunda çok sayıda görüş ortaya atılması ve bunların bir kısmının birbiriyle bağdaşmaz nitelikte olması, Arap dilinin yapısal özelliklerinden ziyade, tarihî süreçte oluşturulan zengin ıstılahlar ve kavramlaştırmalardan mütevellittir. Kaldı ki Arap dili ve edebiyatındaki söz sanatlarıyla ilgili bazı izahlar ile rasul-nebi, inzâl-tenzîl gibi birbirine yakın manalar taşıyan birtakım kelimeler arasında nüans bulunduğu yönündeki tespitlerin önemli ölçüde kişisel kanaatler ve çıkarımlara dayandığı inkar edilemez bir gerçektir. Gerçi Arap dilinde kelimelerin farklı vezinlerde farklı anlamlar kazandığı bir gerçektir; fakat muhtelif kelimelerin aynı anlamlarda kullanıldığı da ayrı bir gerçektir.

Bütün bunların ardından “Rahmân” isminin Kur’an’daki kullanımının diğer ilâhî isim ve sıfatlardan farklı bir özellik arz ettiği belirtilmelidir. Şöyle ki Fâtiha sûresi hariç Kur’an’da ve hadislerde “Rahmân” başka bir isme sıfat olarak kullanılmamıştır. Bunun yanında Meryem, Furkân, Zuhruf, Mülk gibi Mekkî sûrelerdeki pek çok ayette “Rahmân” bir bakıma Allah’ın özel ismi gibi kullanılmıştır. Dahası, “Rahmân” ismi Kur’an’da “sıfat-ı gâlibe” (üstün/baskın sıfat) olarak, Allah’a (cc) has

289 Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, I. 47-48.
290 İbn Kayyim, *Bedâiu’t-Tefsîr*, I. 25-26; a. mlf., *et-Tefsîru’l-Kayyim*, s. 33.

bir isim özelliği kazanmıştır. İmam el-Mâtüridî de her ikisinin rahmet mastarından türemiş olma ihtimalini göz önünde bulundurmakla birlikte, "Rahmân"ın Allah'a has bir zâtî isim olduğunu, "Rahîm"in ise fiilî isim olduğunu vurgulamıştır.[291]

Arapçada "Rahmân" ve "Rahîm" lafızlarının rikkat ve teattuf, yani acımak, yufka türekli olmak, şefkat ve merhamet göstermek anlamına gelmesi bazı müslüman âlimleri tenzihci yorumlara sevk etmiştir. Şöyle ki duygusallık Allah için caiz olmadığına göre rahmet ve merhametin ilâhî irade tarafından kullara bahşedilen nimet ve ihsandan kinaye sayılması gerekir. Bu yorumdaki tenzih hassasiyetinin İslam düşünce tarihinde çok yoğun tartışmalara konu olan ilâhî sıfatların mahiyeti meselesiyle ilgili olduğu şüphesizdir.

Kur'an'ın nazil olduğu vasattaki ilk müslüman neslin bu tür bir kelâmî hassasiyet taşımadığı, diğer bir deyişle, rahmet ve merhametin insandaki karşılığı ile bunun zat-ı ilâhîdeki karşılığı arasında mukayeseler yapılmadığı, dolayısıyla "Allah'ın merhameti, duygusal içerikli mi yahut Allah için psikolojik ihtiyaç söz konusu olabilir mi?" gibi meselelere kafa yormadıkları, aksine sayısız hadis ve rivayetten anlaşılacağı üzere Allah'ı çok kere insanbiçimci şekilde tasavvur ettikleri ve bunu da problem olarak görmedikleri söylenebilir. Çünkü ilk müslüman nesiller için önemli olan husus, Allah'ın isim ve sıfatlarının ne şekilde algılanacağından öte, O'nun insan, toplum ve hayata dair buyruklarının özümsenmesi ve pratik hayatta tatbik edilmesidir.

Bunun içindir ki Reşid Rızâ da rahmet ve merhametin sözlük anlamıyla Allah'a nispet edilmesinin caiz olmadığı, bu yüzden "ilâhî rahmetten maksat, Allah'ın nimet ve ihsanda bulunmasıdır" gibi te'villere tabi tutulması gerektiği düşüncesini kelamcılara ait bâtıl bir felsefi izah olarak değerlendirmiş ve bu izah tarzının Selef anlayışına ters düştüğünü söylemiştir. Ona göre Selef anlayışı, "Gerçek anlamda Allah rahmet ve merhamet sahibidir; ama O'nun merhameti biz insanlarınki gibi değildir ya da ilâhî rahmet ve merhamet beşerî rahmet ve merhamete benzemez" şeklinde özetlenebilir.[292] Ne var ki bu anlayış

291 Mâtüridî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I. 16.
292 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 76-77.

Selef âlimlerine ait olmaktan öte, onlara isnat edilen bir anlayıştır. Kaldı ki böyle bir anlayış pek tutarlı da değildir. Çünkü bir taraftan, "Hakiki anlamda Allah rahmet ve merhamet sahibidir" deyip, ardından "Ama O'nun rahmeti beşerî rahmete benzemez" demek de sonuçta ilâhî isim ve sıfatın mahiyeti hakkında görüş beyan etmek, yani bir nevi te'vil cihetine gitmektir. Bu mesele bir tarafa, Selef diye tabir edilen ilk müslüman nesiller/âlimler, Allah'ın rahmetinin insandaki acıma duygusuna benzeyip benzemediği gibi bir meseleyle ilgilenmemişlerdir.

Ezcümle, selef ulemasına izafe edilen mezkûr görüş de tıpkı kelamcılar gibi tarihsel süreçteki ilâhî sıfatlar meselesi bağlamında üretilmiş, daha açıkçası bu görüş Mu'tezile, Cehmiyye ya da en genel anlamda Ehl-i rey'e karşı Ehl-i hadis tarafından formüle edilmiştir. Bütün bu görüşler bir yana bırakıldığında, Allah'ın isim ve sıfatları konusunda en makul izah şudur: Allah Kur'an'da kendisini ümmî bir topluma tıpkı bir kral gibi takdim etmiştir. Bu takdim şekli hem Arabî akıl, dil ve kültür kodlarıyla, hem de insanın gayb alanını idrakten aciz bir varlık oluşuyla ilgilidir. Bu sebeple, Allah'ın zatı ve sıfatları gibi gaybî bir konunun insan idrakine sunumu ancak temsil yoluyla mümkündür. Bu temsil de kaçınılmaz olarak, Zemahşerî'nin Ra'd 13/35. ayetin yorumunda çok güzel biçimde formüle ettiği üzere, "تمثيلا لما غاب عنا بما نشاهد" (temsîlen li-mâ ğâbe annâ bi-mâ nüşâhidü: Duyularla idrak edemediğimiz şeyleri nesneler dünyasında gördüğümüz şeylere temsil yoluyla anlatmak)[293] şeklinde olmak durumundadır.

مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (4)

(4) Hesap ve ceza gününün hâkimi

Bu ayet çok farklı şekillerde okunmuştur. Kıraat imamlarından Âsım b. Behdele (ö. 127/745), Kisâî (ö. 189/805), Halef b. Hişâm (ö. 229/844) ve Ya'kûb el-Hadramî (ö. 205/821) ayeti "مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ" (mâliki yevmiddîn) şeklinde; İbn Kesîr (ö. 120/738), Nâfi' (ö. 169/785), İbn Âmir (ö. 118/736), Hamza b. Habîb (ö. 156/773), Ebû Amr b. Alâ

293 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 355.

(ö. 154/771) gibi kıraat imamları ise "مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ" (meliki yevmiddîn) şeklinde okumuşlardır. İlk kıraat vechi başta Hz. Peygamber olmak üzere Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Talha b. Ubeydillah, Zübeyr b. Avvâm, Abdullah b. Mes'ûd, Übey b. Kâ'b, Muâz b. Cebel, İbn Abbâs, Ebû Zer el-Ğıfârî, Ebû Hüreyre gibi meşhur sahâbîler ile çok sayıda tâbî âlime de nispet edilmiştir. "Meliki" şeklindeki diğer vecih ise Zeyd b. Sâbit, Ebü'd-Derdâ, Misver b. Mahreme gibi sahâbîler ile Mücâhid, İbn Cüreyc, Urve b. Zübeyr, Ebân b. Osmân, Mervân b. Hakem gibi tâbiîn ve tebe-i tâbiînden pek çok kişiye isnat edilmiş[294] ve bazı kaynaklarda "çoğunluk kurrânın tercihi" olarak belirtilmiştir.[295]

Kaynaklarda, "مَالِكِ" (mâliki) ve "مَلِكِ" (meliki) vecihlerinden farklı olarak, Ebû Hüreyre ve Âsım el-Cahderî'nin "مَلْكِ" (melki), Enes b. Mâlik ve Şa'bî'nin "مَلِكَ" (melike), Sa'd b. Ebî Vakkâs, Hz. Âişe ve İbn Sîrîn'in "مَلِكُ" (melikü), İbn Ebî Âsım ve Halef b. Hişâm'ın "مَلِكًا" (meliken), Avn el-Ukaylî, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm ve Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin "مَالِكٌ" (mâlikün), Hz. Ali'nin "مَلاَّكِ" (mellâki), Sa'd b. Ebî Vakkâs ve Ebû Hüreyre'nin "مالِكُ" (mâlikü), Sa'd b. Ebî Vakkâs ve Amr b. el-Âs'ın "مَلِيكُ" (melîkü), Übey b. Kâ'b, Ebû Hüreyre ve Ebû Recâ el-Utâridî'nin "مَلِيكِ" (melîki), Hz. Ali, Hasen el-Basrî, Ebû Hanîfe, Cübeyr b. Mut'im ve Yahyâ b. Ya'mer'in "مَلَكَ يومَ الدينِ" (meleke yevme'd-dîn) şeklinde okudukları bilgisi de aktarılır.[296]

Ebû Hayyân on üç farklı kıraat vechi nakletmiş ve sonuçta bunların bir kısmının "مَلْك" (melk), diğer bir kısmının "مِلْك" (milk) mastarına raci olduğuna dikkat çekmiştir.[297] Diğer taraftan Taberî, "مَلِك يَوْمِ الدّين" (meliki yevmiddîn) şeklindeki okuyuşu tercih etmiş ve "melik" lafzının "mâlik"ten daha kapsamlı bir anlam içerdiğini söylemiştir.[298] İbn Kesîr (ö. 774/1373) ise her iki kıraatin de "güzel ve sahih" olduğunu belirttikten sonra İbn Şihâb ez-Zührî'den (ö. 124/742) nakille, "meliki" vechinin ilk defa Mervân b. Hakem (ö. 65/685) tarafından ihdas

294 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 112-113.
295 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 28; Hatîb, *Mu'cemü'l-Kırâât*, I. 9.
296 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 112-114; İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 185-189; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 133-134; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, IV. 521; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I. 47; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXVII. 364.
297 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 135.
298 Taberî, *Câmiu'-Beyân*, I. 151-152.

edildiğine dair bir bilgi vermiştir.[299] Ancak Ebû Bekr İbnü's-Serrâc (ö. 316/929) çeşitli rivayetlerin bu bilgiyi çürüttüğünü, gerçekte "meliki" şeklindeki okuyuşun çok yaygın olduğunu söylemiş, ardından şöyle bir ihtimale dikkat çekmiştir: "Meliki şeklindeki okuyuşun ilk defa Mervân b. Hakem tarafından ihdas edildiğini söyleyen kişi, kendi çağında veya kendi muhitinde kelimeyi ilk defa bu şekilde okuyanı kastetmiş olmalıdır."[300]

Görüldüğü gibi tefsir ve kıraatle ilgili kaynaklardaki rivayetler ilk müslüman nesillerin ayetteki bir kelimeyi ne şekilde okuduklarına dair çok çeşitli ve yer yer çelişkili bilgiler içermekte, dolayısıyla bir kaynaktaki bilgi diğer kaynaktaki bilgiyle örtüşmemektedir. Öyle ki "mâlik" ve "melik" kıraatlerinde görüldüğü üzere Hz. Ali, Ebû Hüreyre ve Sa'd b. Ebî Vakkâs gibi bazı sahâbîlere birkaç farklı kıraat vechi nispet edilmekte, keza Hz. Peygamber'in kıraati ile Kur'an konusunda en bilgili sahâbîlerden biri olarak kabul edilen ve hatta son arzaya (her yılın Ramazan ayında Hz. Peygamber ile Cebrâil arasında gerçekleştiğine inanılan karşılıklı Kur'an okuma geleneği) bizzat iştirak ettiği ileri sürülen Zeyd b. Sâbit'in kıraat tercihi birbirinden farklı görünmektedir. Kıraat meselesinin aslında bir sorunlar yumağı olduğuna da işaret eden bu karmaşık meselenin çözüm yolu, Hz. Peygamber döneminde Kur'an'ın ne şekilde algılandığına dair sağlıklı ve tutarlı bir tasavvur inşasından geçmektedir.

Kur'an'daki bir kelimenin kimi zaman on, yirmi farklı şekilde okunduğuna dair bilgiler kıraatin ilk dönemlerde dogma gibi algılanmadığını, bilakis bu konuda toleranslı davranıldığını gösterir. Ancak bugün kıraat alanı bir bakıma "yasak bölge" (forbidden zone) gibidir. Hâlbuki Osmanlı'dan bu yana Türkiye'deki kıraat tedrisatı ve icazet geleneğindeki isnat zincirlerinin kesişme noktasını temsil eden İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) Sünnî gelenekte mütevatir kabul edilen yedi kıraatin yanı sıra A'meş (ö. 148/765), Ebû Ca'fer el-Kâri' (ö. 130/748) ve Halef b. Hişâm (ö. 229/844) gibi isimlere ait kıraatlerin de sahih senetlere dayandığını, bu üç kıraatteki her bir rüknün Hz. Osman mushaflarının hattına ve bir yönüyle de olsa nahiv kurallarına uygun olduğunu söyle-

299 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 133.
300 İbn Atıyyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 69.

miştir.[301] Hâl böyleyken, özellikle tefsir ve fıkıh disiplinlerinde bu geniş kıraat imkânından yeterince istifade edil(e)memiştir.

Kıraat meselesi bir tarafa, Fâtiha sûresinde Allah'ın Rahmân ve Rahîm olduğunu bildiren ayeti müteakiben, O'nun hesap ve ceza gününün mutlak hâkimi olduğunu bildiren bir ayetin gelmesi dikkat çekicidir. Rahmân ve Rahîm isimleri Allah'ın engin rahmet ve mağfiret sahibi olduğunu belirtir. Ancak bu iki ilâhî isim/sıfat mü'mini rehavete sevk edebilir ve hatta pratik dinî tecrübede lakaytlığa mahal verebilir. Bu yüzden, Allah'ın engin rahmet ve mağfiret sahibi olduğunu bildiren iki ismin ardından, "مَالِك يَوْمِ الدِّين" ifadesiyle bir tür uyarı/ikaz olarak hesap ve ceza gününe atıfta bulunulmuş ve o gün mutlak hâkimiyetin Allah'a ait olduğu vurgulanmıştır. İhtimal ki bu vurgu, sağlıklı bir Allah tasavvurunda cemâl ve celâl sıfatlarının bir arada bulunması ve sevgi/saygı ile korkunun müvazeneli/dengeli olması gerektiğiyle alakalıdır.

Terğib (teşvik, özendirme) ve terhib (korkutma, sakındırma) içerikli çift yönlü vurgular Kur'an'da çok sık karşılaşılan bir ifade ve üslup tarzıdır. Klasik kaynaklarda "Kur'an'ın âdeti/örfü" anlamında "عادة القرآن" (Âdetü'l-Kur'ân) diye tabir edilen[302] bu yerleşik ifade ve üslup tarzının dikkat çekici örneklerinden biri, "[Ey Peygamber!] Bildir kullarıma: Ben çok şefkatli ve çok merhametliyim (نَبِّئْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ). [Fakat aynı zamanda] azâbım da çok elemli, çok çetindir" (وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ) mealindeki Hicr 15/49-50. ayetlerdir. Bir diğer örnek, Mü'min 40/3. ayette Allah'ın "günahları bağışlayan" (غَافِرِ الذَّنْبِ) ve "tövbeleri kabul buyuran" (قَابِلِ التَّوْبِ) diye nitelendirilmesi, ardından "azâbı çetin olan" (شَدِيدِ الْعِقَابِ) şeklinde bir sıfatın zikredilmesidir.[303]

Ayetteki "يوم الدّين" terkibinde geçen "din" (الدّين) kelimesi başta "borç" ve "sorumluluk" olmak üzere hüküm, kanun, hesap, itaat, ceza (karşılık), hâl/durum gibi çok çeşitli anlamlarda kullanılır. Kelime bu ayette -İbn Abbâs, İbn Mes'ûd, İbn Cüreyc, Katâde gibi sahabe ve tâbiîn müfessirlerinden de nakledildiği üzere- "dünyada işledikleri amellerden kulları hesaba çekmek ve amellerinin karşılığını vermek" anlamın-

301 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I. 40-41.
302 Râğıb el-İsfehânî, *Tefsir*, I. 245; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXVIII. 247-248.
303 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 46-47, 50-51.

dadır. Din ve aynı kökten türeyen "medîn" kelimesinin, "يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللّٰهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ" (Nûr 24/25), "أَإِنَّا لَمَدِينُونَ" (Sâffât 37/54), "فَلَوْلا إِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ" (Vâkıa, 56/86) ayetlerdeki anlamları da "hesaba çekmek/çekilmek" ve "ceza" (karşılık görmek) ile alakalıdır. Hz. Peygamber'in, "الْكَيِّسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ" (Akıllı kişi nefsini hesaba çekendir) hadisinde[304] geçen "دَانَ" lafzı da "hesaba çekmek" manasındadır.[305]

Muhadram şair Lebîd b. Rebîa'nın (ö. 40/660[?]), "حَصَادُكَ يَوْمًا مَا زَرَعْتَ وَإِنَّمَا ... يُدَانُ الْفَتَى يوما كما هو دائن" (Gün gelir, ektiğini biçersin; gün gelir, kişi ettiğini bulur) mısralarında geçen "يُدَانُ" (yüdânü) ve "دائن" (dâinü) kelimeleri de "ceza/karşılık" manasındadır. Yine "dyn" (din) kökünden türemiş fiiller, "واعلمْ بأَنَّكَ مَا تدِينُ تُدَانُ" (Bilesin ki ettiğini bulursun; ne ekersen onu biçersin) dizesinde de "ceza/karşılık" manasında kullanılmıştır.[306] Gerçi Fâtiha 1/4. ayetteki "يوم الدّين" terkibinin/tabirinin "hüküm/yargı günü", "kahr (itaat ettirme, boyun eğdirme) günü" ve "amel günü" gibi manalara gelme ihtimali de vardır;[307] fakat sonuçta bu manalar da "ceza/karşılık" anlamıyla bağdaştırılabilir tarzdadır.

Fâtiha sûresinin ikinci ayetinde Allah, "bütün mevcûdâtın rabbi, mâliki, sahibi" (رَبِّ الْعَالَمِينَ) diye nitelendirildikten sonra, dördüncü ayette hususen, "Din gününün mâliki" (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ) vasfının zikredilmesi, O'nun her iki âlemde de mutlak hükümran olduğunu belirtir ve dolayısıyla "مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ" ifadesi, sözdeki manayı tamamlama (tetmim) işlevine sahiptir.[308] Bu noktada, "rab" ile "mâlik" lafızlarının birbirine çok yakın anlamlar taşıdığını, hatta Sa'lebî (ö. 427/1035) ve Beğavî (ö. 516/1122) gibi bazı müfessirlerce "mâlik" ve "melik"in "rab" diye izah edildiğini belirtmek gerekir.[309]

Aslına bakılırsa, bu hayatta yaşadığımız günler de birer "ceza/karşılık günü"dür. Halk dilindeki "Zulüm ile âbad olanın akıbeti berbat olur", "Rüzgâr eken, fırtına biçer", "Eden kendine eder; yapan bulur ve çeker", "Etme bulma dünyası, eden bulur", "Ne yaşattıysan, elbet bir-

304 İbn Hanbel, *el-Müsned*, VII. 310, XXVIII. 350.
305 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, II. 1136.
306 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 157-159; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 220-221.
307 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 116; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, I. 53.
308 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 175.
309 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 115; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, I. 53.

gün onu yaşarsın" gibi birçok özlü söz de tam olarak bu gerçeği ifade eder. Ne var ki insanoğlu bu dünyada yapıp ettiklerinin karşılığını er ya da geç görmesine rağmen, özellikle hayırsızlıktan geri durma ve hatalarını tekrarlamama söz konusu olduğunda bu hakikati görmek ve kabullenmek istemez. Üstelik yaşadığı kötü tecrübeleri çoğunlukla kendisine reva görülen bir haksızlık olarak algılamayı ve sonunda kadere/feleğe çatmayı yeğler.

Gerçekte ilâhî adalet er ya da geç bu dünyada da yerini bulduğu hâlde çoğunlukla fark edilmez.[310] Bu yüzden, ilâhî adalet terazisinin kurulup bütün herkesin dünyevî hayatta işlediği en küçük hayır ve şerrin tam karşılığını göreceği gün mutlaka gelecek ve işte o gün herkes neyin ne olduğunu öğrenecektir. İnsanoğlundaki sabırsızlık, telaş ve acelecilik gibi yapısal illetler dikkate alındığında, uhrevî âlemdeki hesap gecikmiş adalet olarak görünebilir; fakat kıyamet ahvaliyle ilgili bazı ayetlerde, sözgelimi, Mü'minûn 23/112-113, Rûm 30/55. ayetlerde, dünyada yaşanan onlarca yıllık ömrün bir gün, hatta bir günden çok daha kısa bir süre gibi algılanacağına ilişkin beyanlar, 70-80 yıllık dünyevî hayat macerasının bir kuş gibi geçip gittiği gerçeğini gözler önüne serer mahiyettedir. Aslında hayatımızın serencamına dair kısa bir tefekkür dahi bize bu gerçeği göstermeye kâfidir. Dolayısıyla uhrevî âlemdeki adaletin gecikmişliğine dair düşünceler hem ömrümüzün sürekli telaş hâlinde geçmesinin hem de bu dünyaya haddinden fazla değer biçip fani hayata fazla yüz vermenin yol açtığı büyük bir yanılgıyla maluldür.

Allah'ın hesap ve ceza gününün maliki olması, özellikle tevhid inancıyla ilgilidir. Dolayısıyla (mâliki yevmi'd-dîn) ifadesi, Bakara 2/23. ayetteki "وَاتَّقُواْ يَوْماً لاَّ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئاً وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلاَ تَنفَعُهَا شَفَاعَةٌ" (Öyle bir günden sakının ki o gün hiç kimse hiç kimse namına hiçbir şey yapamayacak, yine o gün kurtuluş fidyesi de iltimas (şefaat) da söz konusu olmayacaktır) beyanıyla örtüşür niteliktedir. Mü'min 40/16. ayetteki "لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ" ifadesinde bildirildiği üzere kıyamet ve hesap günü mutlak hükümranlık ve otorite sadece mutlak kudret sahibi Allah'a aittir.

310 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 55.

Bu ayetin hemen ardından, "الْيَوْمَ تُجْزى كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ" ifadesinin gelmesi, "din günü" tabirinin, "her kim dünyevî hayatta neler yapıp ettiyse, onların karşılığını göreceği gün" anlamı taşıdığını pekiştirir. Ṭâbî müfessir Muhammed Ka'b el-Kurazî'nin (ö. 108/726[?]) "مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ" ifadesini, "Allah, dinden (iman ve amel) başka hiçbir şeyin fayda vermeyeceği günün maliki/hâkimidir" (مالك يوم لا ينفع فيه إلّا الدين) şeklinde yorumlamış olması da dikkat çekicidir. Bu yorum, Şuarâ 26/88-89. ayetlerdeki "يَوْمَ لا يَنْفَعُ مالٌ وَلا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ" (O gün ne mal-mülk fayda verir insana ne oğul-uşak; Allah'ın huzuruna [şirkten, küfürden, isyandan] arınmış bir kalple gelen kurtulur ancak) ifadesiyle de desteklenebilir.[311]

Kısacası, kıyamet ve hesap günü Allah'ın mutlak hükümranlık sahibi olduğuna dair beyanlar müşriklerin sözde tanrılarını şefaatçi konumunda görmelerine zımnî bir reddiye olarak değerlendirilebilir. Müşrik dünya görüşünde ahiret inancına yer olmamasına rağmen, onların şefaat meselesini gündeme getirmeleri ilk planda yadırganabilir. Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki Kur'an'da ahiret inancını reddettikleri bildirilen müşrikler, o günkü şirk toplumunun tamamını temsil etmemektedir. Ahireti inkâr düşüncesi bazı kaynaklarda "زنادقة قريش" (Kureyş'in zındıkları) diye anılan[312] Übey b. Halef, Velîd b. Muğîre, Ebû Cehil Amr b. Hişâm, Ukbe b. Ebî Muayt, Nadr b. Hâris, Âs b. Vâil gibi önde gelen müşriklere aittir. Ölümden sonra dirilişi inkâr edenlerle ilgili ayetlerin nüzul sebepleri hakkında bilgi veren rivayetler de bunu teyit etmektedir. Dolayısıyla "ahireti inkâr hususunda tüm müşrikler müttefiktir" şeklindeki bir önerme problemli bir genelleme olabilir.

Diğer taraftan, müşrikler ilah diye tapındıkları varlıkların Allah katında kendilerine mutlaka iltimasçı (şefaatçi) olacağını düşünmektedir. Bu şefaatçiliğin dünyada mı veya ahirette mi söz konusu olduğu, müşrikler açısından önem arz eden bir mesele gibi görünmemektedir. Bu sebeple, Kur'an bir yandan müşriklerin ahirete inanmama meselesini adeta paranteze alarak putların hiçbir yerde ve hiçbir şekilde onlara şefaatçi olamayacağını bildirmekte, bir yandan da onların ısrarla reddettikleri kıyamet ve ölümden sonra diriliş gerçekleştiğinde

311 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 116.
312 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 161.

sözde tanrılarının kendilerine en küçük bir yardımda bulunamayacağını belirtmektedir. Mesela, En'âm 6/94. ayette, "Sizi ilk yaratmamızda dünyaya yalnız gelişiniz gibi bugün de huzurumuza [malsız, mülksüz, evlatsız olarak] yapayalnız geldiniz. Dünyada size verdiğimiz her şeyi ardınızda bıraktınız. Size şefaatçi olacaklarını sandığınız putlarınızı da bugün yanınızda görmüyoruz. Belli ki onlarla bütün bağlarınız kopmuş artık. Vaktiyle, Allah'ın ilahlığına ortak olduklarını iddia ettiğiniz o putlar sizi çoktan terk edip gitmişler..." (وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ) denilmektedir. İşte bu çarpıcı beyan, "Kıyamet ve dirilişe ister inanın ister inanmayın, bu iş böyle olacak" gibi bir mesaj içermektedir.

Fâtiha 1/4. ayette geçen "yevm" (يوم) kelimesi uhrevî âlemde insanların hesaba çekilecekleri zamana atıfta bulunur. Kıyametten sonra kronolojik veya kozmolojik anlamda "zaman" mefhumundan söz etme imkânı var mıdır yahut uhrevî âlemdeki zaman nasıl bir zamandır gibi sorular bu noktada fazla bir anlam taşımaz. Çünkü zaman bu âlemin kozmolojik yapısı içerisinde gök cisimlerinin hareket ve konumlarına göre tayin ettiğimizi ve güneşin hareketi ekseninde nesnel/objektif olarak hesaplayabildiğimizi düşündüğümüz bir oluş ve akıştır. Ancak zaman diye tabir edilen şeyin gerçekten fiziksel bir oluş ve akış mı yoksa sanal ve kurgusal bir kavram mı olduğu sorusuna tatminkâr bir cevap bulmak da hayli zordur. Başka bir ifadeyle, zaman gerçekten var mıdır; şayet varsa ontolojik doğası nasıldır? Yoksa zaman kurgusal bir senaryo mudur? Dolayısıyla saniye, dakika, gün, ay, yıl gibi süre/zaman ölçümleri acaba varsayıma mı dayalıdır?

İlk çağlardan itibaren bütün bir felsefe tarihi boyunca zaman kavramı üzerine çok şey söylenmiş, fakat zamanın gerçek mahiyetinin ne olduğu meselesi hâlâ çözümlenenemiştir. Günlük hayatımızın her bir kesitinde zaman ve zamansallığı hissettiğimiz şüphesizdir; hatta zamansallık içermeyen bir şeyi tasavvur etmemiz neredeyse mümkün değildir. İnsan hayatının bu denli içinde olan bir kavramın gerçekte ne olduğu meselesinin bir türlü vuzuha kavuşturulamayışının başlıca sebebi, nesnelerden ve dış dünyada olan biten hadiselerden bağımsız bir zaman varlığını tecrübe edemeyişimizdir. Bu durum zamanın var-

lığını kabullenmemize yol açan ve fakat bunun ne şekilde varlık kazandığı meselesi söz konusu olduğunda farklı ihtimallerden söz etmemizi kaçınılmaz kılan çetrefil bir meseledir. Aristo, Newton, Einstein gibi filozoflar ve fizikçilere göre zaman doğal yollarla ölçülebilen dışsal bir gerçeklik olarak kabul edilir; fakat bu noktada da zamanın mutlak mı yoksa izafi mi olduğu gibi başka meseleler gündeme gelir. Augustinus, Kant gibi filozoflara göre ise zaman kavramı zihinden, insan zihninden bağımsız olarak anlaşılabilecek bir şey değildir. Bu durumda zaman nesnel değil, öznel, yani dış gerçeklik değil, zihinsel bir gerçeklik olarak algılanabilir. Husserl ise zamanın içsel özellikli bir şey olduğu kanaatindedir.[313]

Kant'ın "Zaman sessiz bir testeredir" dediğinden söz edilir. Tasavvuf kaynaklarında ise "zaman kılıç gibidir, karşı gelirsen keser" diye bir söz zikredilir. Evet, zaman sessiz bir testere, keskin kılıç gibidir; fakat aynı zamanda insanın fani dünya üzerindeki ömür sermayesinin de gizem dolu imgesidir. Zaman gerçekten nedir, sorusunun cevabı sanırım hâlâ muğlak ve muallaktadır. Zamanı tanımlamak çok zordur. Zaman sürekli bir oluş ve akış mıdır veya dördüncü bir boyut mudur yahut gök cisimlerinin hareket ve konumlarıyla oluşan matematik referans sistemine göre hareketin düzenli sayımı mıdır, yoksa bunların hiçbiri ve dolayısıyla mevhum bir şey midir? Görünen o ki kesin cevap hâlen meçhuldür. Hele de 20. yüzyıldaki Kuantum fiziğinde ortaya konulan kesinsizlik, belirsizlik ve belirlenimsizlikle ilgili tespitler "zaman" kavramını adeta bir olasılıklar yumağı hâline getirir. Bütün bunlara rağmen Kur'an'da birçok farklı kelimeyle zamandan çok sık zikredilir; fakat gerçek mahiyet meselesi burada da müphemdir. İslam öncesi Arap kültüründe zaman (dehr) kimi müşrik Araplarca "karşı konulamayan acımasız bir kozmik güç" gibi telakki edilmiştir. Câsiye 45/24. ayette, bazı müşriklerin, "Bu dünyada yaşadığımızdan başka bir hayat filan yoktur. Biz bu devran içinde yaşar ve ölürüz. Bizi ancak zaman denen şey öğütür" şeklinde materyalist bir görüşü dillendirdikleri belirtilmiştir.

Materyalist olduğu kadar da pesimist karakterli bu görüş çerçevesinde Araplar zamanı adeta "Pandora'nın kutusu" gibi algılamışlar

313 Çoştu, *İki Zaman Düşüncesi*, s. 100-175.

ve bu kutunun içinde saklı kötülükleri “kaderin cilvesi”, “kahpe feleğin silleleri”, “zamanın bela ve musibetleri” gibi anlamlar yükledikleri “raybü'd-dehr”, “surûfu'd-dehr”, “benâtü'd-dehr” gibi deyimlerle ifade etmişlerdir. Bu yüzden bir hadiste, Allah'a atfen, “Dehre (zamana) sövmeyin; çünkü dehr Allah'tır” (لَا تَسُبُّوا الدَّهْرَ، فَإِنَّ الله هُوَ الدَّهْرُ) denilmiştir.[314] Hadisteki bu ilginç ifade zamanın sahibinin Allah olduğunu belirtir. Bu yüzden tasavvuf kültüründe “ilâhî tecelliden yoksun bir an, zaman, vakit yoktur” denilmesi de bununla ilgili olsa gerektir. Fakat müslüman Türk halkı zamanın sessiz bir testere gibi insanı ağır ağır kesip doğradığını veya değirmen taşının tahılı öğütmesi gibi öğütüp ufaladığını gördükçe, “Dehr Allah'tır” hadisine muhalefetten çekindiklerinden olsa gerek, zamana yönelik sitem ve serzenişlerini felek üzerinden “kahpe felek” diye sayıp dökmüştür. Türk-İslam kültüründe zaman kavramı ince ruhlu insanlara çok şiirler yazdırmış, çok türküler yaktırmış ama bu edebi ürünlere konu olan zaman çoğunlukla gam, keder, hüzün ve hayıflanma duygusuyla yoğrulmuştur. Bu durum aslında kendi aczimize, faniliğimize ve zamanın karşısında eriyip gitmemize yönelik umarsız acılarımız ve bir tür ağıtlarımızdır.

Kısacası, zamanın gerçek mahiyeti büyük ölçüde muğlak, hatta bir muammadır. Bununla birlikte Kur'an'ın hem evrenin yaratılışı hem de kıyamet sonrası ile ilgili beyanlarında fizikî âlemin kodlarını kullandığı açıktır. Özellikle ahiret gibi mutlak gayb alanıyla ilgili hususların beşerî idrake sunulmasında nesneler dünyasına atıfta bulunmak bir bakıma zorunludur; fakat bu zorunluluk insanoğlundaki duyu ve algı kapasitesinin sınırlılığıyla alakalı bir husustur. Sonuçta, Kur'an'daki hitap beşerî dil kalıplarıyla beşerî idrake sunulduğundan, öteki dünya ile ilgili beyanlarda dahi beşerî algılar ve hatta beşerî varsayımlar dikkate alınmıştır.

Bu husus göz ardı edildiği takdirde, hesap ve ceza günü henüz vaki olmadığına göre “Allah din gününün mâlikidir” mealindeki bir ifadenin sorunlu bir ifade olduğu, yani Allah'ın henüz mevcut olmayan bir şey üzerinde tasarrufta bulunduğundan söz etmenin yanlış anlamaya yol açacağı düşünülebilir. Zemahşerî ve Kurtubî gibi müfessirler böyle

314 İbn Habbel, *el-Müsned*, IV. 215, 524, 536, 542; Bezzâr, *el-Bahru'z-Zehhâr*, XIII. 205, 246.

bir düşünceyi bertaraf etmek için öncelikle "mâlik" kelimesinin ism-i fâil olduğuna ve ism-i fâil kalıbının Arap dilinde hem şimdiye hem de geleceğe atıfta bulunduğuna dikkat çeker ve ardından şunu eklerler: Mâlik kelimesinin ilâhî kudrete raci olması da muhtemeldir. Buna göre "مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ" (mâliki yevmi'd-dîn) ifadesi, "Allah hesap ve ceza gününde mutlak kadirdir" yahut "Allah hesap ve ceza gününü ihdas etmeye muktedirdir" gibi bir anlam içerir.[315]

Bu izahın ilk kısmı, zamanın doğrusal (lineer) bir çizgi gibi tasavvur edildiğini ima eder. Zaman bu tasavvura göre hem geriye/geçmişe doğru sonsuza değin uzanır ve hem de ileriye/geleceğe doğru akıp gider. Fakat zaman gerçekten doğrusal mıdır yoksa çevrimsel/döngüsel midir? Yoksa tamamen izafi (göreceli) bir şey midir? Bu konuda akla yatkın gelen varsayımlardan biri, zaman denen şeyin sadece bu evrenin sınırları içerisinde olan ve canlı/cansız her maddeyi kapsayan bir boyut olduğu yönündedir. Denilebilir ki zaman aynı zamanda sübjektiftir. Yani zaman mefhumunun herkes için aynı olmayan, farklı yaşantılara göre kısalıp uzadığı vehmedilen muhayyel ve mevhum bir şey olması da mümkün ve muhtemeldir.

Bütün bunlar dikkate alındığında, Zemahşerî ve Kurtubî'nin bu âlemin fizikî sınırlarından ve hatta "mâliki" kelimesinin morfolojik yapısından hareketle "zaman" kavramını doğrusal biçimde ilerleyen bir sürekli akış olarak düşünüp bu düşünceye istinaden öteki dünyada olup biteceklerin keyfiyeti hakkında görüş beyan etmeleri pek anlamlı olmasa gerektir. Kaldı ki "وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ" (Hac 22/47) ve "ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ" (Secde 32/5) gibi ayetler bu fizikî âlemdeki zaman mefhumunun Allah katında anlam taşımadığını, dolayısıyla bizim zaman algımızın dünyevî düzlemde geçerli olduğunu gösterir. Bu itibarla, "mâlik" kelimesinin "يوم الدين" (yevmi'd-dîn) terkibine izafesinin tevessu' (mecaz) kabilinden olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak, Fâtiha 1/4. ayetteki "مٰلِكِ يَوْمِ الدِّينِ" ifadesinden almamız gereken mesaj, uhrevî âlemdeki gün veya zamanın ne olduğu değil, bu dünyada yaşadığımız hayatın hesabını öteki dünyada mutlaka verecek olmamızdır. Gerek "din" kelimesindeki "borç ve sorumluluk"

315 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 116-117; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 219.

anlamı, gerek "yevm" kelimesinin Arap dilinde "sıkıntılı zaman, önemli olay, cezalandırma (ikâb)" gibi manalarda da kullanılması[316] dikkate alındığında, uhrevî âlemdeki hesabın pek kolay olmayacağı anlaşılır. Hâsılı, bu fani âlemden göçüp giderken günah yükümüzün mümkün mertebe az olması gerektiğini akıldan çıkarmamak ve tüm insanoğlunu kuşatan "büyük hayat" çemberi içinde "erdemli bir ömür sürme" hedefinden asla şaşmamak nihai amacımız olmalıdır.

Kelimeler ve Kavramlar

Mâlik (الْمَالِكُ)

Arap dilinde "mâlik" (الْمَالِكُ), "güçlü, kuvvetli, sağlam ve sıkı olmak, zaptu rabt altına almak, tasarrufta bulunmak, sahip olmak, hâkimiyet kurmak" gibi anlamlar içeren "mlk" (م ل ك) kökünden[317] türemiş bir sıfattır. Semîn el-Halebî (ö. 756/1355) "mâlik" isminin "milk" (مِلْك) mastarından, "melik" isminin "mülk" (مُلْك) mastarından türediğini belirtir.[318] Kelimenin sülasi fiil kalıbı ikinci babtan, "darabe-yedribu" gibi "meleke-yemlikü" şeklinde gelir. Arapçada "مَلَّكْتُ الشَّيْءَ" (mellektü'ş-şey'e*)* cümlesi, "bir şeyi sağlamlaştırıp güçlü kılmak" manasındadır ve aynı zamanda "bir şeyi temellük edip sahip olmak" anlamında da kullanılır.[319] Keza "أملكه الشَّيْء" (emlekehü'ş-şey'e) cümlesi de "bir şeyi temellük etme, sahiplenme" manasında kullanılır. Yine "mlk" kökünden türeyen "emlik" (أَمْلِكْ) lafzı da Hz. Peygamber'in "Kurtuluş (necat) nedir?" sorusuna, "أَمْلِكْ عَلَيْكَ لِسَانَكَ" (Diline sahip ol) diye karşılık verdiğine dair rivayette "sahip olmak" manasında kullanılmıştır.[320]

"Mlk" kökünün birçok mastar formu vardır. Cevherî (ö. 400/1009'dan önce) sadece "milk" (مِلْك) mastarını verirken, İbn Sîde (ö. 458/1066) "melk" (مَلْك) ve "mülk" (مُلْك) mastarlarını da aktarmıştır.[321] İbn Sîde'nin kaydettiği bilgiye göre "ولي فِي هَذَا الْوَادي مَلْك، ومِلْك، ومُلْك" şeklindeki ifade, "Benim bu vadide otlak, su kaynağı, hayvan gibi mal ve mülklerim var"

316 Cevherî, *es-Sıhâh*, V. 2065; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIV. 145-146.
317 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, V. 351-352.
318 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 48.
319 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, V. 352; Cevherî, *es-Sıhâh*, IV. 1609.
320 İbnü'l-Mübârek, *Kitâbü'z-Zühd*, s. 43; İbn Hanbel, *el-Müsned*, XXXVI. 571.
321 Cevherî, *es-Sıhâh*, IV. 1609; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXVII. 346.

manasındadır. Melk, melik, melîk, mâlik (والمَلْك، والمَلِك، والمليك، وَالْمَالِك) kelimeleri "mülk sahibi" anlamındadır. "Melk" lafzının çoğulu "مُلُوك" (mülûk), "melik" lafzının çoğulu "أَمْلَاك", "melîk" lafzının çoğulu "مُلَكاء", "mâlik" lafzının çoğulu ise "مُلَّك، ومُلاَّك" (müllek ve müllâk) kalıbındadır. Bazı sözlüklerde "milk", "mülk" ve "melk" lafızlarının "su" anlamında kullanıldığı, "يُقَالُ لَيْسَ لَهُمْ مِلْك وَلَا مَلْكٌ وَلَا مُلْكٌ" ifadesinin, "Onların suyu yok" anlamı taşıdığı yönünde bilgiler aktarılır.[322]

Öte yandan, "milk" temellük edilen mal, "memlûk" köle, "imlâk" evlendirme (tezvic) veya nikâh akdi, "milkül-yemîn" köle ve cariye anlamına gelir. Bu çerçevede "مَلَكْتُ المرأةَ" cümlesi, "Kadınla evlendim" manasında kullanılır ki "mlk" köküyle ilgili bu mecâzî kullanım kadının nikah bağı vesilesiyle erkek tarafından sahiplenildiğini belirtir. "أُمْلِكَتْ فلانةُ أَمْرَها" ifadesi ise yine mecâzî olarak kadının boşanmasını veya kadına boşama yetkisi verilmesini belirtir. Bütün bunların yanı sıra "مَلْكُ الطَّرِيقِ" (melkü't/milkü't-tarîk) ve "مِلْكُ الوادي" (milkü'l/melkü'l-vâdî) gibi terkipler, "yolun/vadinin ortası" anlamına gelir.[323] "مِلاك الأمر" (milâku'l-emr) terkibi/tabiri ise bir şeyin dayanak noktası, kıvamı ve doğru düzgün olması demektir. Bazı kaynaklarda Hz. Peygamber'in hadisi olarak nakledilen "فَضْلُ الْعِلْمِ أَفْضَلُ مِنَ الْعِبَادَةِ، وَمِلَاكُ الدِّينِ الْوَرَعُ" (İlmin değeri, ibadetin değerinden daha yüksektir; dinin kıvamı da derin dindarlık tecrübesidir) şeklindeki rivayette[324] de "milâk" lafzı, dinî yaşantı ve dindarlığın verâ (haramlar ve helallere riayet hususunda titizlik) ile kıvam bulduğu anlamını içerir.[325]

Mülk, sözlükteki manası itibariyle, "bir şeye sahip olup onun üzerinde hâkimiyet kurmak ve tasarrufta bulunmak" demektir. Mülk aynı zamanda "kudret, azamet ve hâkimiyet" anlamına gelir. "Memleket" ve "memlüket" (çoğulu: memâlik) kelimeleri ise hükümdarın tebaa/reaya (halk) üzerindeki hâkimiyet ve otoritesini belirtir.[326] Melekût (الْمَلَكُوتُ) da "mlk" kökünden türemiş bir kelimedir. En'âm 6/75, A'râf 7/185, Mü'minûn 23/88 ve Yâsîn 36/83 gibi ayetlerde geçen "melekût" -ki

322 İbn Sîde, *el-Muhkem*, VII. 54-55; a. mlf., *el-Muhassas*, I. 322-323.
323 İbn Sîde, *el-Muhkem*, VII. 57; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXVII. 352.
324 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, XI. 38; İbn Adî, *el-Kâmil*, IV. 534.
325 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, IV. 358, V. 174.
326 Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, II. 227-228.

bu kelime “rahmet”ten (الرَّحْمةُ) “rahamût” (لرَّحَمُوتُ), “cebr”den (الجَبْر) “ceberût” (الجَبَرُوت) şeklinde türemiş mastarlar- gibi bir mastar olup daha vurgulu bir mana taşır- ilâhî güç, kudret ve hâkimiyeti belirtir.[327]

“Mlk” kökünden türemiş birçok kelime Arapça, İbranca, Süryanca ve Âramca gibi Sami dillerde müşterek bir anlam ve kullanım alanına sahiptir. Bu yüzden Jeffery “melek”, “mâlik” ve “melekût” kelimelerinin Âramca, Süryanca ve İbranca gibi dillerden Arapçaya geçtiğini belirtir.[328] Mustafavî de aynı kanaattedir.[329] Özellikle “melekût” kelimesinin İbrancadaki anlam ve kullanımları dikkat çekicidir. Melekût İslâmî kaynaklarda Allah’ın bütün mevcûdât üzerindeki saltanat ve hâkimiyeti olarak izah edilir. Benzer şekilde Yahudi gelenekte de Tanrı’nın kâinat üzerindeki hâkimiyeti “Malkut Yahweh” (Yehova krallığı), “Malkut de-Adonai” (Rabb’in Krallığı) “Malkut Shaddai” (Yüce Tanrı’nın krallığı), “Malkut Shamaim” (Semavi krallık) gibi tabirlerle izah edilir.[330]

Bazı dilciler mülk ve milk mastarları arasında nüans bulunduğu kanaatindedir. Buna göre mülk lafzı idare ve yönetim makamında bulunan kimsenin çok geniş ve kapsamlı bir otoriteye sahip olduğunu belirtir. Milk ise hem sahip olunan mal anlamına gelir[331] ve hem de tasarrufta bulunma hususunda herkesten daha öncelikli ve hak sahibi olmayı belirtir.[332] Yine mülk bir şey üzerinde hâkimiyet kurup tasarruf sahibi olmayı belirtir. Milk ise mülkün bir türü mesabesindedir. Bu yüzden, “Her mülk milktir, fakat her milk mülk değildir” (فكُلُّ مُلْكٍ مِلْكٌ، وليسَ كُلُّ مِلْكٍ مُلْكًا) denilir.[333] Öte yandan, “melik”, tebaa/reaya üzerinde hükümran olan ve emir-yasak koyan kimse (kral, hükümdar) demektir. Meliklik vasfı canlı ve akıllı varlıklarla ilgilidir. Bu yüzden, “مَلِكُ النَاسِ” (İnsanların hükümdarı/kralı) denilir; fakat “مَلِك الأشياءِ” (Eşyanın hükümdarı/kralı) denilmez.[334]

327 Fîrûzâbâdî, *Besâir*, IV. 523; Mustafavî, *et-Tahkîk*, XI. 177.
328 Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 269-271.
329 Mustafavî, *et-Tahkîk*, XI. 177-178.
330 Kohler, “Kingdom of God”, *JE*, VII. 502-503.
331 İbn Fâris, *Mu’cemü Mekâyîsi’l-Luğa*, V. 351.
332 Ebû Hilâl, *el-Furûku’l-Luğaviyye*, I. 182.
333 İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XXVII. 348.
334 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 472.

Kısmen kurgusal ve tasarlanmış olduğunu düşündüğümüz bu nüanslarla irtibatlı olarak birçok dilci müfessir “mâlik” ve “melik” isimlerinden hangisinin övgüde daha beliğ (etkili, vurgulu) olduğu meselesini de tartışmışlardır. Ebû Hâtim es-Sicistânî’ye (ö. 255/869) göre Allah’ın övülmesi hususunda “mâlik” ismi, insanların övülmesi hususunda “melik” ismi daha beliğdir. Mâverdî (ö. 450/1058) ise “mâlik”in hususi mülke, “melik”in umumi mülke sahip kimseye işaret ettiğini, ayrıca “mâlik”in özellikle mülkler üzerinde tasarruf sahibi olan, “melik”in ise nüfuz sahibi olup hükmünü yürüten kimseyi nitelediğini belirtmiştir.[335]

Bazı dilciler “mâlik” isminin “melik”ten daha kapsamlı ve kuşatıcı bir anlam içeriğine sahip olduğu kanaatindedir. Zira “الله مالك الطير والدواب والوحش وكل شيء” (Allah kuşların, sürüngenlerin ve yırtıcı hayvanların mâlikidir) denir; fakat “ملِك كل شيء” (Her şeyin meliki) denilmez. Sadece “مَلِكِ النَّاسِ” (İnsanların meliki) denilir.[336] Müfessir Sa’lebî bu görüşü Ebû Ubeyde Ma’mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824[?]), Ahfeş (ö. 215/830[?]) ve Esmaî (ö. 216/831) gibi dilcilere nispet etmiştir.[337] Ne var ki “اللَّهُمَّ رَبَّ كُلِّ شَيْءٍ، وَمَلِكَ كُلِّ شَيْءٍ، وَإِلَهَ كُلِّ شَيْءٍ، وَلَكَ كُلُّ شَيْءٍ أَعُوذُ بِكَ مِنَ النَّارِ” (Bütün her şeyin rabbi, her şeyin meliki, her şeyin ilahı olan Allah’ım; bütün her şey sana aittir. Cehennem ateşinden sana sığınırım) gibi bazı hadislerde[338] “مَلِكَ كُلِّ شَيْءٍ” (Her şeyin meliki) ifadesinin geçmesi, mezkûr görüşün tartışmaya açık olduğunu gösterir.

“Mâlik” isminin “melik”ten daha vurgulu ve kapsamlı bir anlam taşıdığına ilişkin görüş, kelimedeki harf fazlalığına da bağlanır. Buna göre “mâlik” kelimesi diğerinden bir harf daha fazladır. Kelimeyi oluşturan harflerin sayısı arttıkça anlamı da artar ve yoğunlaşır.[339] Ancak bazı dilciler bu görüşün aksine “melik” kelimesinin “mâlik”ten daha beliğ olduğu fikrine kâildir. Buna göre her melik mâliktir; fakat her mâlik melik değildir.[340] Ayrıca “melik”in otoritesi hem mülkiyetindeki şeyler hususunda hem de mâlik hakkında geçerlidir. Oysa mâlik (bir mülke

335 Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, I. 56.
336 Vâhidî, *el-Vasît*, I. 67.
337 Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, I. 114.
338 İbn Hanbel, *el-Müsned*, III. 253, X. 190.
339 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü’l-Masûn*, I. 48; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, IV. 522.
340 Tabersî, *Mecmau’l-Beyân*, I. 28.

sahip olan kişi) "melik"in yönetim ve otoritesi haricinde kendi başına tasarrufta bulunma imkânına sahip değildir.

Bize göre bütün bu görüşler pek önem arz etmemektedir. Kaldı ki bazı dilciler ve müfessirler "فَرِهين وفَارِهِين" (ferihîne-fârihîne) "وحَذِرِين وحَاذِرِين" (hazirîne-hâzirîne) örneklerinde olduğu gibi "mâlik" ve "melik" lafızlarının müteradif (eşanlamlı) olduğunu söylemişlerdir.[341] Benzer şekilde Vâhidî (ö. 468/1076) de "mülk" ve "milk" mastarlarının aslî mana itibariyle müşterek olduklarına dikkat çekmiştir. Bu aslî mana "raptetmek, bağlamak"tır ki bir şeyin mâliki olan kimse o şeyi kendine ve sırf kendi mülküne bağlar. Kişinin kendine bağladığı şey, başkasına mubah olmaktan çıkar. Bir kişi evlendiğinde, "ملك فلان الشيء يملِكُه مُلكا ومِلكا ومَلْكا" (meleke fülânün eş-şey'e yemlikü mülken/milken/melken) şeklinde bir ifade kullanılması, nikâh akdinin bağlayıcılığına vurgular.[342]

Kur'an'da Allah'ın kendini "mâlik" ve "melik" gibi isimlerle tanıtması ve otuz kadar ayette mülkün kendine ait olduğunu vurgulaması tüm varlık âlemindeki mutlak kudret ve hâkimiyetin sadece O'na ait olduğu gerçeğini hatırlatmaya yönelik olmalıdır. Çeşitli ayetlerde Allah'ın "melik" diye anılması (Tâhâ 20/114; Mü'minûn 237116; Haşr 59/23; Nâs 114/2), arş ve kürsîsinin bulunması (Mü'min 40/15; Burûc 85/15; Bakara 2/255), arşına (tahtına) kurulması (A'râf 7/54; Yûnus 10/3; Ra'd 13/2; Tâhâ 20/5; Secde 32/5), O'nun arşını/tahtını meleklerin taşıması (Mü'min/Ğâfir 40/7; Hâkka 69/17), göklerin ve yerin ordularının O'na ait olması (Fetih 48/4, 7) gibi birçok haber ve haberî sıfat yer alır ve bütün bu sıfatlar insanbiçimsel (antropomorfik) Tanrı imgesini çağrıştırır. Daha açıkçası, bütün bu sıfatlar lafzî/literal anlam çerçevesinde Allah'ın tıpkı bir kral gibi olduğu düşüncesini doğurur.

Bu yüzden, İslam tefsir ve kelam geleneğindeki hâkim anlayışa göre insanbiçimsel tanrı tasavvuruna mahal veren haberî sıfatların mecaz ve temsil ekseninde te'vil edilmesi lazımdır. Aksi takdirde Allah ile insan arasında benzerlik kurulması kaçınılmazdır. Hâlbuki Bakara 2/22, İsrâ 17/111, Şûra 42/11 ve İhlâs 112/4 gibi birçok ayette "nid/endâd"

341 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 216-217; İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 182, 187.
342 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Bâsît*, I. 498-499.

(الندّ/الأنداد), "şerîk" (الشريك), "misl" (المثل), "küfüv" (الْكُفُؤ) kelimeleriyle Allah'ın hiçbir eşi, benzeri, ortağı ve denginin bulunmadığı vurgulanır. Ancak bu vurgular İslam kelamcıları arasında tartışılan tenzih, teşbih, tecsim gibi meselelerden ziyade, nüzul dönemindeki şirk inancının (henoteizm) nefyedilmesiyle alakalıdır. Kaldı ki Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiînden aktarılan sayısız rivayette Allah'ın insan gibi algılandığına dair ilginç ifadeler yer alır.

Örnek vermek gerekirse, tenzihci te'viller konusunda abartılı bir yaklaşım sergileyen Cehm b. Safvân (ö. 128/746) ve takipçileri hakkında, 'Allah'ın eli, ayağı, gözü yoktur' diyen Cehmiyye fırkası hayvanlar gibidir, hatta onlardan daha beter hâldedir. Bu zümre Yahudiler, Hıristiyanlar ve Mecusilerden daha şerlidir" diyen İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924)[343] *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde, Allah'ın gökte olduğundan, ellerinden, parmaklarından, ayaklarından, bir ayağını cehennemin üzerine koymasından, baldırının açılmasından, gülmesinden ve gülerek konuşmasından söz eden pek çok haber ve hadis yer alır.[344]

Allah'ın insana benzer bir varlık gibi tasvir edildiği onca hadis ve haberin -ki birçok ayette de Allah'ın elinden, gözünden, gelmesinden (ityan-mecî') söz edilir- tümüyle uydurma olduğunu düşünmek pek mümkün ve makul olmadığına göre demek ki Hz. Peygamber ve sahabenin din anlayışında ilâhî isim ve sıfatların ne şekilde tasavvur edileceği gibi kelâmî bir mesele yer almamış, dahası Hz. Peygamber ve sahabe Allah'ı insanbiçimsel bir varlık gibi algılamıştır. Bu açıdan bakıldığında, Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) gibi bazı müfessirleri "Müşebbihe" veya "Mücessime" mensubu olarak kategorize etmenin[345] insafsızlık olduğu söylenebilir. Kaldı ki Mukâtil haberî sıfatlarla ilgili ayetleri İslam'ın ilk dönemlerindeki hakîm anlayış doğrultusunda izah etmiştir ki bu izahların temel referans kaynakları büyük ölçüde sahabe ve tâbiînden gelen rivayetlerdir.

Sonuç itibariyle, Allah'ın eli, gözü, arşı, kürsîsi gibi haberî sıfatlarla ilgili ayetlerin ne şekilde anlaşılacağı ve yorumlanacağı meselesi ge-

343 İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 202.
344 İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 118-264, 563-587.
345 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV. 143-144.

rek Kur'an gerek Hz. Peygamber ve ilk müslüman nesil açısından bakıldığında, önem arz eden bir mesele değildir. Asıl mesele, tek gerçek mabud olarak Allah'a inanma ve O'na yürekten bağlanma meselesidir. Nüzul dönemindeki tevhid-şirk mücadelesi dikkate alındığında, kelam ulemasının ilâhî isimler/sıfatlar etrafında asırlar boyu tartıştığı birçok problemin hem Kur'an hem Hz. Peygamber ve hem de sahabe için bahs-i diğer olduğu rahatlıkla anlaşılabilir. Kaldı ki herhangi bir müslümanın kendi zihninde/kalbinde Allah'ı nasıl tasavvur ettiğine hükmetmek ve bu konuda birtakım sınırlar çizmek de pek mümkün değildir. Başta Hemmâm b. Münebbih (ö. 132/750) olmak üzere sayısız muhaddis tarafından nakledilen meşhur bir hadis, "Kulum beni nasıl biliyor ve nasıl tasavvur ediyorsa ben öyleyimdir; kulum beni andığı zaman ben onunla birlikteyimdir" (أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي، وَأَنَا مَعَهُ حِينَ يَذْكُرُنِي)[346] mealinde çok çarpıcı bir ifade içerir. Bu ifade bize göre ilâhî isim ve sıfatlarla ilgili kelâmî problemler ve polemiklerin mü'min kul ile rabbi arasındaki ilişki açısından kayda değer bir anlam taşımadığını gösterir.

Yevm (اليَوْمُ)

Arap dilinde "yevm" (اليَوْمُ), geceyi ve gündüzü veyahut az ya da çok bir zaman dilimini belirtmek için kullanılan bir kelimedir.[347] "Yevm"in çoğul formu "الأَيَّامُ" (eyyâm) şeklindedir. Ancak bu kelimenin aslı "أَيْوَامٌ" (eyvâm) olup i'lâl gereği "الأَيَّامُ" (eyyâm) formuna dönüşmüştür. Kur'an'da tekil ve çoğul olarak yaklaşık beş yüz yerde (484 kere) geçen "yevm" kelimesi genellikle güneşin yeryüzünü aydınlattığı zaman dilimini ifade eder. "Güneşin doğuşundan batışına kadarki zaman aralığı" şeklindeki tarif, bir telakkiye göre "yevm"in örfî anlam ve kullanımına karşılık gelir. "Fecr-i sâdıkın doğuşundan güneşin batışına kadarki süre" şeklindeki tanım ise kimilerince şer'î tanım kabul edilir. "Yevm" eski İranlı ve Doğu Romalı müneccimlerin örfünde 24 saatlik süreye karşılık gelir.[348]

346 Hemmâm b. Münebbih, *Sahîfetü Hemmâm*, I. 45; Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred*, s. 320; İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV. 97, 283, 339, 414, 504, 581, 585, 601, 626; VII. 224-225, VIII. 223, 230, 377, XII. 386-387, XV. 36, 204, 466, Bezzâr, *el-Bahru'z-Zehhâr*, XV. 344, XVI. 83; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, XIX. 416, XXII. 87-89.
347 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 52.
348 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIV. 143.

"Yevm" lafzı Arapçada herhangi bir süre kaydı bulunmaksızın mutlak ya da belirsiz zaman manasında da kullanılır. Mesela, "تِلْكَ أَيَّامُ الْهَرْجِ" (İşte o günler hercümerç/karmaşa günleridir) şeklindeki hadiste geçen "eyyâm" lafzı "zaman, vakit" manasındadır.[349] Asr 103/1. ayette geçen "العصر" (asr) lafzı da bir yoruma göre "mutlak zaman" (dehr) anlamındadır.[350] Câsiye 45/24. ayette geçen "الدَّهْر" (dehr) kelimesi ise "mutlak zaman" ya da "belirsiz süre" anlamı taşır. Ancak Râğıb el-İsfehânî "dehr"i, "âlemin başlangıcından sonuna kadar geçen süre" diye tanımlamış, ardından bu kelimenin "uzun zaman" manasında kullanıldığını vurgulamıştır.[351]

Kur'an'da "ebed" (الأَبَد) kelimesi de "mutlak ya da belirsiz zaman" anlamında kullanılır ve özellikle Nûr 24/4. ayetteki "وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا" (Onların şahitliklerini asla kabul etmeyin) ifadesinde görüleceği gibi nefy/olumsuzluk bildiren cümleler içinde "asla, hiçbir zaman" gibi bir anlam taşır. Kur'an'da sadece Kasas 28/71-72. ayetlerde geçen "sermed" (السرْمَدُ) kelimesi de "gece gündüz akıp giden zaman" (دوام الزَّمان من ليلٍ ونهار) manasındadır.[352] Keza "ecel" (الأَجَل) lafzı da tek başına kullanıldığında "müddet/süre" manasında belirsiz zamana atıfta bulunur.[353] Arap dilinde "s-v-a" (سوع) kökünden türemiş olan ve Kur'an'da çoğunlukla kıyametin kopuş vakti anlamında kullanılan "sâat" (السَّاعَة) kelimesi ise "zamanın veya günlerin bir parçası" (جزءٌ من أَجزاءِ الزَّمان والأَيّام)[354] veya "kısa süre"[355] anlamı taşır.

Bütün bunların haricinde "الزَّمَان" (zamân), "الْمَدَّةُ" (müddet: süre), "الْوَقْت" (vakt) "الحِينُ" (hîn: süre), "الأَحْقابُ/الحِقْبَةُ" (hıqbe/ahkâb: süre) gibi kelimeler de Arap dilinde belirsiz sürelere atıfta bulunur. Buna mukabil Arap dilinde "الشَّهْرُ" (şehr: ay), "السَّنَةُ" (sene: yıl), "العامُ" (âm: yıl/sene), "الصَّباح" (sabah), "البُكْرَةُ" (bükra: sabah), "الغَدَاة/الغُدْوَة" (ğudve/ğadât: sabah namazı ile güneşin doğuşu arasındaki vakit), "الظُّهْر" (zuhr: öğle), "الأَصِيلُ" (asîl/âsâl: akşamüstü), "المَساء" (mesâ: akşam), "العَشِيّ"

349 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, V. 303.
350 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV. 612.
351 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 173.
352 Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, II. 240.
353 Cevherî, *es-Sıhâh*, IV. 1620.
354 Fîrûzâbâdî, *Besâir*, III. 276.
355 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXI. 241.

(akşam), “العِشاءُ” (işâ’: yatsı vakti) gibi birçok kelime ise belirli zaman dilimleri için kullanılır ve semantik nüanslarla ilgili furûk edebiyatında bütün bu kelimeler arasında birtakım anlam ve kullanım farklarının bulunduğuna dair açıklamalar yapılır.[356]

Buraya kadar aktarılanlardan başka, klasik Arapça sözlüklerde özellikle gece ve gündüz vakitleriyle ilgili birçok kelime daha zikredilir. Bunlardan bir kısmı şu şekilde sıralanabilir: “الفَلْتَةُ” (el-felet: ayın son gecesi), “الدَّلَجُ” (ed-delec: gecenin geç saati veya bütün gece), “الفَرْسَخ” (el-fersah: gündüzün bir vakti/saati), “السَّمَرُ” (es-semer: gece vakti), “الحَزَّة” (el-hazze: saat/vakit), “العُجْسَةُ” (el-usce: gecenin bir vakti/saati), “القِطُّ” (el-kıtt: gecenin bir vakti/saati), “اللَّوْقة” (el-levka: vakit/saat), “البُنْكُ” (el-bünk: gecenin bir vakti/saati), “الفِنْك” (el-fink: gecenin bir vakti/saati) “الدَّهْلُ” (ed-dehl: saat, vakit) “الخَدْمَةُ” (el-hadme: gece ve gündüzden bir vakit), “الرَّيْم” (er-reym: uzun süre, uzun gün), “الفَنَّةُ” (el-fenne: zamandan bir kesit), “الفَيْنَةُ” (el-fenye: an ve zaman), “الإنْيُ” (el-iny/el-eny: herhangi bir vakit, an), “التَّوَّةُ” (et-tevve: gece veya gündüzden bir vakit), “السِّعْوَةُ” (es-sı’ve: gecenin bir vakti/saati).[357]

Gerek Arap dilinde gerek Kur’an metninde farklı zaman birimlerine dair çok fazla kelime bulunmakla birlikte, fiil-zaman ilişkisini ifadede kısıtlılık söz konusudur. Daha açıkçası, Arap dilinde fiiller/eylemler mazi (geçmiş zaman), hâl (şimdiki zaman) ve istikbal (gelecek zaman) şeklindeki üç kategori içerisinde anlatılır. Buna mukabil, sözgelimi “yapıyordum/ediyordum” (şimdiki zamanın hikâye kipi), “yapıyor/ediyor olacağım” (süregelen gelecek zaman kipi), “yapmış/etmiş olacağım” (gelecek öncesi zaman kipi), “yapmıştım/etmiştim” (mişli geçmiş zaman kipi), “yapmış/etmiş durumdaydım” (mişli geçmiş zamanda süreklilik kipi) gibi ara zamanları tam manasıyla belirtecek ifade kalıpları oldukça sınırlıdır.

Gerçi Arapçada bu tür ara zamanları belirtmeye yarayan birtakım edatlar ve ifade kalıpları vardır. Mesela, bitmiş zaman kipini belirtecek bir cümleye “قد” (kad), “قَدْ كَانَ” (kad kâne) gibi edatlarla başlanır veya

356 Ebû Hilâl, *el-Furûku’l-Luğaviyye*, s. 270-273.

357 Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, V. 26, 571; VII. 317; XII. 73; XV. 111; XVI. 230; XX. 42; XXVI. 365; XXVII. 84, 309; XXVIII. 512; XXXII. 58, 300; XXXV. 519, 523; XXXVII. 110, 257; XXXVIII. 282.

cümlenin sonunda muayyen zaman karineleri kullanılır. Fakat bütün bu yardımcı unsurlara rağmen Arapça fiil-zaman ilişkisini ifade açısından yine de kısıtlıdır. Bunun muhtemel sebeplerinden biri, Arapların fiziki yaşam alanlarını ıssız bucaksız çöl deryasının kuşatması ve bu deryanın Arap muhayyilesine tekdüzelik ve durağanlık şeklinde yansıması olmalıdır. Nitekim "Doğdukları Yerde Ölenler" başlıklı bir şiirde, "Dünya onlar için dönmez, bilmezler yol yorgunluğunu; sesleri yankı bulur hep aynı kayadan, aynı saat diliminden" diye tasvir edildiği üzere, Anadolu'nun ücra köşelerinde ve kendi hâllerinde yaşayan çoğu insanın da karmaşık zaman kipleriyle konuşmaya yabancı oldukları malumdur.

Arap dilindeki zaman fakirliğinin bir diğer muhtemel sebebi, cahiliye devrinde "dehr" diye tabir edilen ve temelde "kader, felek, çarh-ı felek" gibi anlamlar içeren "zaman" mefhumunun, Câsiye 45/24. ayette de işaret edildiği üzere Arap muhayyilesinde insanı ezen, tabir caizse insan hayatına kâbus gibi çöken yıkıcı bir güç olarak kodlanması ve gündelik hayat içerisinde yaşanan kötü olaylar ve sıkıntıların "يد الدهر" (Feleğin sillesi), "ريب الدهر" (Dehrin/feleğin kahpeliği), "صروف الدهر" (Dehrin/kaderin cilveleri) gibi tabirlerle "dehr"e (zaman) bağlanmış olmasıdır.[358] Bütün bu tabirlerin ima ettiği gibi cahiliye devri Arap toplumunda "dehr" (zaman) insana ve hayata musallat olan, üstelik ne zaman nereden geldiği pek anlaşılmayan silleleriyle insanı yıpratan kötücül ve karşı konulamaz bir güç gibi algılanmış,[359] muhtemelen bu yüzden de toplumsal zihinde zamanı detaylandırmaya yönelik geniş bir tahayyül ve tasavvur oluşmamıştır.

"Yevm" kelimesine dönersek, Ebü'l-Bekâ'nın aktardığı bilgiye göre bu kelimenin "nehâr" (gündüz) anlamındaki kullanımı hakiki, mutlak zamana atıfla kullanımı mecâzî sayılır. Kelimenin belirlilik takısıyla "الْيَوْمَ" (el-yevme) şeklindeki kullanımı ise "bugün" manası taşır.[360] Diğer taraftan, "yevm" lafzı Kur'an'da hem gecenin karşıtı olarak "gündüz" (Hâkka 69/7) hem gece-gündüz (A'râf 7/163) hem de belirsiz süre anlamında kullanılır. Kelimenin terkip hâlindeki kullanımlarında ise çoğunlukla kıyamet ve ahirete atıf yapılır. Mesela, "الْيَوْم الآخر" (el-yevmü'l-âhir: son

358 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI. 148-151.
359 Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, s. 192-194.
360 Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 981-982.

gün, ahiret günü [Bakara 2/8, 62, 126]), "يَوْمُ الْقِيَامَةِ" (yevmü'l-kıyâme: kıyamet günü [Bakara 2/113, 174]), "يَوْمُ الدِّينِ" (yevmü'd-dîn: hesap ve ceza günü [Fâtiha 1/3, Zâriyât 51/12]), "يَوْمُ الْحِسَابِ" (yevmü'l-hisâb: hesap günü [Sâd 38/26, 55]), "الْيَوْمُ الْمَوْعُ" (el-yevmü'l-mev'ûd: vaat edilmiş gün [Burûc 85/2]), "يَوْمٌ عَسِيرٌ" (yevmün asîr: zor/çetin gün [Müddessir 74/9]), "يَوْمُ التَّغَابُنِ" (yevmü't-teğâbün: kârın zararın ortaya çıkacağı gün [Teğâbün 64/9]), "يَوْمَ التَّنَادِ" (yevme't-tenâd: bağrışıp çağrışma günü [Mü'min 40/32]) gibi terkipler/tabirlerle kıyamet ve ahiret kastedilir.

"Yevm" lafzı Arapçada zor ve sıkıntılı zamanlar için de kullanılır. Mesela, "يومٌ ذو أيّامٍ" (yevmün zû eyyâm) ve "ويوم ذو أيايِمَ" (yevmün zû eyâyîm) gibi tabirler "sıkıntılı, zor zamanlar" manasındadır.[361] Bazı dilciler Âl-i İmrân 3/140. ayetteki "وَتِلْكَ الأيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ" ifadesine göndermede bulunarak "yevm/eyyâm" lafzının "devlet, hâkimiyet" manasında da kullanıldığı bilgisini aktarır. Fakat mezkûr ayetin Uhud savaşında yaşananlara göndermede bulunduğu nazar-ı itibara alındığında "eyyâm" kelimesinin burada tıpkı "eyyâmü'l-arab" tabiri gibi savaşa işaret ettiği anlaşılır.

Eski Arapçada "yevm" kelimesinden türetilmiş özel tabirler ve deyimler de vardır. "اليوم الأيوم" (ayın son günü),[362] "اللَّيلَةُ اللَّيْلَاءُ" (ayın otuzuncu gecesi)[363] gibi deyimler bunlardan birkaçıdır. "Yevm" mecâzî olarak önemli olaylar için de kullanılır. Mesela, cahiliye devrinde ve İslamiyet'in ilk zamanlarında Arap kabileleri arasında cereyan eden savaşlar, "أيّام العرب" (eyyâmü'l-arab) diye adlandırılır. Bu tabirde "leyl" (gece) değil de "yevm" kelimesinin kullanılması Arap kabileleri arasındaki savaşların gündüz vaktinde meydana gelmesiyle açıklanır.[364] İbrahim 14/5 ve Câsiye 45/14. ayetlerde, Allah'ın geçmişteki toplumları nimetler ve musibetlerle sınadığı kritik zamanlara göndermede bulunan "أَيَّام الله" (eyyâmullâh) lafzı da "أيّام العرب" (eyyâmü'l-arab) tabiriyle benzer tarzdadır.[365] Çünkü her iki tabir de geçmiş zamanlarda meydana gelen önemli hadiselerle alakalıdır.

361 Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, IV. 415.
362 İbn Sîde, *el-Muhassas*, II. 379.
363 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIV. 144-145.
364 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, IV. 3991.
365 Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, II. 392.

Kur'an'daki "أَيَّامِ الله" (eyyâmullah) tabiri, "سُنَّةُ اللَّهِ" (sünnetullah) kavramıyla da irtibatlıdır. Zira "eyyâmullah" tabiri, ister Allah'ın geçmişteki toplumları nimetlerle sınaması ister nankörlüklerinden dolayı cezalandırması manasına hamledilsin, sonuçta Allah'ın insan ve toplumla ilişkisinde işleyen yasaya ve bu yasa gereğince Allah'ın tarihe müdahale tarzına göndermede bulunur. Âl-i İmrân 3/140. ayetteki "وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ" (İşte biz bu [zafer ve mağlubiyet] günlerini insanlar arasında dönüşümlü kılarız) ifadesi eyyâmullah-sünnetullah ilişkisini daha iyi anlamamıza yardımcı olur.

Muhammed Abduh'un (ö. 1905) izahına göre ayetteki "müdâvele" (المداولة) lafzı Allah'ın tarih ve toplum yasasına işaret eder. Bu yasa, "قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ" ("Sizden önceki toplumlarda da ilâhî yasalar işlemiştir" [Âl-i İmrân 3/137]) mealindeki ayette "sünen" (سُنَنٌ) diye belirtilen yasaya benzer. Tarih ve toplumla ilgili ilâhî yasaya göre zafer ve hâkimiyet belli bir toplumun sırf tevhid inancına sahip olmasından dolayı Allah'ın lütfettiği bir bağış ve ihsan değil, aksine insan ve toplumun birlik, beraberlik, sebatkârlık, sağlıklı düşünce, kararlılık, ehliyet, liyakat, maddi güç ve donanım gibi zafer ve hâkimiyeti getirecek sebepleri oluşturması ve bu yönde kararlı adımlar atmasıyla elde edilen bir neticedir.[366]

Kur'an'da kıyamet vakti, gündüz, gece, mutlak zaman, kritik zaman, jeolojik zaman, evre, aşama, an, şimdiki zaman gibi çok farklı medlullere karşılık gelen "yevm" kelimesi tasavvuf terminolojisinde ilâhî tecelliyi ifade eder. "Eyyâmullah" ve "eyyâmulhak" tabirleri, Hakk'ın tecellileri ve Zât-ı ilâhînin gerektirdiği kemâlât nevilerinin zuhurudur. Hakk'ın her bir tecellisine ait bir hüküm vardır ve bu hüküm "şe'n" (الشَّأْنُ) diye tabir olunur. Varlığa ilişkin bu hükmün de söz konusu tecelliye uygun bir eseri/neticesi vardır. Mevcûdâttaki sürekli değişim ve dönüşüm işte bu "şe'n-i ilâhî"nin neticesi/eseridir ki şe'n-i ilâhî varlıktaki değişime hükmeden tecellinin muktezasıdır. Sûfîlere göre "كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ" ("Allah her gün, her an bir iştedir" [Rahmân 55/29]) mealindeki ayette anlatılmak istenen husus da budur.[367]

366 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, IV. 147-148.
367 Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâti'l-Funûn*, II. 773.

Kur'an'da "yevm" lafzı göklerin ve yerin yaratılışıyla ilgili birçok ayette (A'râf 7/54; Yûnus 10/3; Hûd 11/7; Furkân 25/59; Secde 32/4; Kâf 50/38; Hadîd 57/4) "سِتَّة أَيَّام" (altı gün) şeklinde çoğul olarak geçer. Altı gün tabirinin "her biri bin yıllık altı ahiret günü" diye izah edilmesini, "Tekvin'deki anlatıya ters düşmekle birlikte kabul edilemez nitelikte de değildir" diye değerlendiren İbn Âşûr, Kur'an'daki "altı gün" tabiriyle bilindik manada "gün"ün değil, yaratılışla ilgili farklı süreçler ve evrelerin kastedildiğini belirtmiş ve sonunda bu konu üzerinde uzun uzadıya durmanın Kur'an'ın asıl maksadından sapmaya yol açacağına dikkat çekmiştir.[368] Özellikle son dönemlerde, "altı gün" tabiri çoğunlukla farklı kozmolojik evreler olarak te'vil edilir. Bu te'vilin genel kabul görmesi modern bilimin gelişmesiyle yakından ilişkili olsa gerektir.

Kur'an'da Allah katındaki "gün"den de söz edilir. Daha açıkçası, Hac 22/47, Secde 32/4-5 ve Meâric 70/4. ayetlerde doğrudan veya dolaylı olarak Allah katındaki bir günün dünyevî düzlemdeki zaman hesaplamasına göre bin ve elli bin yıllık bir süreye karşılık geldiği bildirilir. Özellikle Hac 22/47. ayetteki "إِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ" (Allah katındaki gün) ifadesi "gün" ve "zaman" mefhumunun Allah'a izafesi bakımından çok dikkat çekicidir. İnsanın gündelik hayat akışı içerisinde çok doğal bir şey olarak algılanan ve aynı zamanda kolay tanımlanabileceği sanılan zaman, gerçek mahiyeti üzerine biraz kafa yorulduğunda hakikaten izahı ve tanımı zor bir kavram olarak kendini gösterir. Bu yüzden, St. Augustinus, "Zaman nedir?" sorusuyla ilgili olarak, "Birisi sormadığı takdirde zamanın ne olduğunu bilirim; yok eğer bu konuda soran birine açıklamaya çalışırsam, bil(e)mem" (If no one asks me, I know what it is. If I wish to explain it to him who asks me, I do not know) demiştir.[369]

Zamanın gerçekte ne olduğu meselesini bir kenara bırakarak, Kur'an'da Allah'ın katındaki "gün"den söz edilmesi ve Rahmân 55/29. ayette, O'nun her gün, her an bir işle meşgul olduğuna dair bir ifadenin (كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ) geçmesi, İslam kelamındaki "zamandan bağımsız ezelî varlık" anlayışının tartışmaya açık olduğunu gösterir. Kelam geleneğinde Allah "kıdem-i zamânî" ile kadim bir varlık olarak tasavvur edilir. Buna göre Allah için ne geçmiş, ne gelecek, ne öncelik ve ne de

368 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VIII. 162.
369 St. Augustine, *The Confessions*, s. 193.

sonralık söz konusu olabilir. Hâliyle, ilâhî fiiller için kronolojik bir düzenden söz etmek mümkün değildir.

Allah'ın kıdem sıfatının zamandan bağımsız (tarih-üstü) olarak kabul edilmesi, muhtemelen, sabitlik ve değişmezlik vasfının değişim ve dönüşümden daha değerli olduğu fikrini benimseyen Yeni Eflatuncu felsefe geleneği üzerinden Hıristiyan teolojisine, buradan da İslam felsefesine intikal etmiş ve sonuçta Allah'ın "kıdem-i zamânî" ile kadim bir varlık olduğu düşüncesi kelam âlimlerince de benimsenmiştir. Ancak Swinburne gibi bazı çağdaş felsefeciler zamandan bağımsız kıdem/ezelîlik düşüncesinin teistik anlamda tutarlı bir fikir çerçevesi sunmadığına, dolayısıyla bu düşüncenin problemli olduğuna dikkat çekmiştir.[370]

Kur'an'da Allah'ın hep bir zamanın içerisinden konuşması ve üstelik her gün her an bir işle meşgul olduğuna dair beyanda bulunması dikkate alındığında, "Allah kıdem-i zamânî ile kadimdir" fikrinin en azından Kur'an'daki beyanlar açısından adamakıllı sorgulanması ve tatmin edici bir izah ortaya konulması gerekir. Fakat en azından bizim bildiğimiz kadarıyla İslam düşünce tarihinde böyle bir izah mevcut değildir. Aslında Sünnî İslam anlayışında hem Allah'ın hem Kelâmullah'ın (Kur'an) kadim varlıklar olarak kabul edilmesinden dolayı özellikle kelam ve fıkıh geleneklerinde oluş, akış, süreç ve değişimin prensipte yadırgandığı, dolayısıyla varlık ve hayat olaylarının sabitlik üzerine kurulu töz (cevher) metafiziği ekseninde açıklanmaya çalışıldığı söylenebilir. Ancak hem "zaman", "oluş" ve "akış"ın gerçekliğini kabullenip hem de tüm varlığı ve varlık sahnesindeki olayları tarih-üstü ve tarih-dışı bir ilâhî kelam doktrini içerisinde açıklamaya çalışmak pek tutarlı bir yaklaşım tarzı olmasa gerektir.

Hâsılı, Allah, varlık ve zaman ilişkisiyle ilgili fikrî ve felsefî problemlerin az çok çözümlenebilir hâle gelmesi için ya Swinburne'in önerdiği gibi Allah'ı başlangıcı ve sonu olmayan mutlak zamanın her biriminde bulunan bir varlık olarak tasavvur etmek ya Kur'an'da Allah'a izafe edilen zaman birimlerini nesneler dünyasındaki fizikî sınırlar ve beşerî algılar çerçevesinde değerlendirip bu izafetin izafiliğine hük-

370 Erdem, *Gazâlî ve Swinburne'de Tanrı-Zaman İlişkisi*, s. 46-70.

metmek ve bu arada geleneksel vahiy tasavvuru üzerinde de yeniden düşünmek gerekir.

Bütün bunların yanı sıra son dönem Batı dünyasında Henri Bergson (ö. 1941) ve A. North Whitehead (ö. 1947) ile İslam dünyasında Muhammed İkbal (ö. 1938) gibi düşünürlerin üzerinde durdukları oluş ve süreç (proses) felsefesi de Allah, âlem ve zaman meselesinde farklı bir pencere açabilir. Zira süreç felsefesi sabit ve statik varlık anlayışına temel dayanak oluşturan töz (cevher) metafiziğine karşı çıkarak yaratıcı gelişme ve değişme fikrini temellendirme gayretindedir.

Din (الدِّينُ)

Arap dilinde "din" (الدِّينُ), "borç, sorumluluk, ceza/karşılık, hüküm, hâl, durum, âdet, gelenek, zül, inkıyad, itaat, hesap, hâkimiyet, saltanat, hüküm, siret, dert/sıkıntı, ikrah" gibi çok farklı manalarda kullanılan[371] ve Kur'an'da da çok farklı medlullere atıfta bulunan bir kelimedir. Nitekim İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) "din" (çoğulu: edyân) kelimesinin Kur'an'da İslam, tevhid, hesap, ceza, hüküm, taat gibi on beş farklı medlule delalet ettiğini belirtmiştir.[372] Din lafzı Kur'an'daki anlam ve kullanımları itibariyle "millet" (الْملَّة) ve "şeriat" (الشَّرِيعَة) kelimeleriyle de yakından ilişkilidir.

Ebû Hilâl el-Askerî "millet"in genel, "din"in özel olduğunu belirtmiştir. Buna göre belli bir din ve inanç sisteminin bütününe "millet", insanların bu inanç sistemine mensubiyetlerine ve inandıkları şeyleri yaşama tecrübelerine "din" denilir. Nitekim "Filan kişinin dinî tecrübesi güzeldir" anlamında "فلَان حسن الدّين" (fülânün hasenü'd-dîn) denilir; fakat "حسن الْملَّة" (hasenü'l-milleti) denilmez. Bunun yerine, "O kişi [tıpkı İbrahim'in milleti, yani onun davette bulunduğu tevhid gibi bir] inanç sistemine mensuptur" anlamında, "هُوَ من أهل الْملَّة" (hüve min ehli'l-milleti) denilir. Bu anlamda din, beşerî anlayışlar ve inanışlar için de kullanılabilir; hatta şirk inancı bile din kapsamında değerlendirilebilir.[373] Nitekim Mü'min 40/26. ayette Firavun'un Hz. Musa ile ilgili olarak, "Korkarım ki o sizin dininizi değiştirecek" (إِنِّي أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ)

371 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII. 166-171; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXV. 52-57.
372 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yün*, s. 298-299.
373 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*,

dediği nakledilir. Benzer şekilde, Kâfirûn 109/6. ayetteki "لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ" ifadesinde müşriklerin inanç tarzları da "din" diye nitelendirilir. Kısacası her millet dindir; fakat her din millet değildir. Arap dilinde "yol" anlamına gelen şeriat lafzı da "din" ve "millet" kelimeleriyle ilişkili olmakla birlikte dinî bütünlüğün bir bölümüne veya belli bir din ve inanç sisteminin toplumsal düzen ve hukuk alanıyla ilgili dinamik yönüne karşılık gelir.

Kûfe dil mektebinin önde gelen isimlerinden Ebü'l-Abbâs es-Sa'leb (ö. 291/904) "دَانَ" (dâne) fiilinin "itaat etmek, isyan etmek, güçlü kudretli olmak, zillete düşmek" gibi birbirine zıt anlamlarda kullanıldığını söylemiş, Kurtubî bu bilgiden hareketle söz konusu fiilin "ezdâd"dan (zıt/karşıt anlamlı kelimeler) olduğunu belirtmiştir.[374] Ancak Sa'leb'in ifadesinden böyle bir çıkarımda bulunmak pek isabetli olmasa gerektir. Çünkü Sa'leb, meşhur lügat âlimi Ebû Abdillah İbnü'l-A'râbî'den (ö. 231/846) nakille, "دَانَ الرجلُ إِذا عَزَّ، ودان إِذا ذَلَّ، ودَانَ إِذا أطاعَ، ودَانَ إِذا عَصَى" demektedir.[375]

Bu söz kişinin izzet, zillet, itaat, isyan gibi farklı durumlar ve tutumlar içinde olmasının "dâne" fiiliyle ifade edileceğine dikkat çekmektedir ki "din" kelimesinin "âdet, durum, hâl" gibi anlamlarda kullanıldığı bilinmektedir. Bununla birlikte "din" lafzının hem Arap dili ve edebiyatında hem Kur'an'da oldukça girift bir anlam örgüsüne sahip olduğu da şüphesizdir. Bunun içindir ki Toshihiko Izutsu "din"in semantik açıdan irdelenmesi en zor kelimelerden biri olduğunu ve kelimenin Kur'an'daki anlamlarıyla ıstılahtaki anlam ve kullanımlarının birbirine karıştırıldığını söylemiştir.[376]

İbn Fâris'e (ö. 395/1004) göre "din" lafzının türediği "dyn" kökündeki asıl anlam "zül" (horluk, hakirlik), "inkiyad" (boyun eğmek) ve "taat"tir. Arap dilinde "دِنْتُه" (dintuhû) ve/veya "دِنْتُ لَهُ" (dintü lehû) ifadesi, "Ona itaat ettim" anlamına gelir.[377] Yine Arap dilinde "din" kelimesiyle aynı kökten türeyen "دَينٌ" (deyn: borç), "دائنٌ" (borçlu), "مَدِينٌ" (medîn: borçlu), "مِدْيانٌ" (midyân: sürekli borç ve ödünç alan), "مُدانٌ"

374 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 222.
375 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, II. 1137.
376 Izutsu, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*, s. 321-335.
377 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, II. 319; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXV. 54.

(müddân: borçlu veya çok borçlu), "مَدْيونٌ" (medyûn: haddinden fazla borçlu) gibi sözcüklerin tümü "borç" ve "borçlanma" anlamına dairdir.[378] Keza "دِنْتُ الرَّجُلَ، وأَدَنْتُه" (dintü'r-racüle ve edentühû) ifadesi de borçla ilgili olup, "Adama vadeli borç verdim" anlamına gelir. Bu ifade aynı zamanda kişiye hiç hoşlanmadığı bir sorumluluk yüklemeyi (ikrah) belirtir[379] ki borçluluk da insanı ikrah ettiren bir şeydir. Fakat ilginçtir, bazı sözlüklerde, "دِنْتُ الرَّجُلَ" (dintü'r-racüle) ifadesinin, "Adama hizmet ettim, ona iyilikte bulundum" (خَدَمْتُهُ وأَحسنت إليه) anlamında kullanıldığı da belirtilir.[380]

"Din" (hesap) ile "deyn" (borç) arasındaki semantik bağ da ilginçtir. Denebilir ki "din" insanın Allah'la ilişkisinde her şeyden önce sorumluluk sahibi olduğunu, dolayısıyla bu sorumluluk kapsamında ödenmesi gereken bir borç, borçluluk ve alacak-verecek (mükâfat-ceza) hesabının bulunduğunu belirtir. Kelimenin özellikle "hesap, ceza/karşılık, itaat, hüküm" gibi manaları da temelde insanın sorumluluğuyla ilişkilidir. Daha açıkçası, insan Allah'ın hükmüne/emrine itaat etmek suretiyle sorumluluğunu yerine getirir; Allah da bunun karşılığını verir. Yine insan Allah'ın hükmüne isyan etmek suretiyle sorumluluğunu ihlal eder; Allah da bu tavrın hak ettiği cezayı verir. "Din" lafzı "sorumluluk, hesap" ve "ceza/karşılık" hususunda her iki anlamı da içerir.

Kur'an'da kimi zaman "الدِّينُ" (ed-dîn), kimi zaman "الدِّينُ الْقَيِّمُ" (ed-dînü'l-kayyim) diye ifade edilen tevhid inancını benimsemek ve böylece ilâhî davete icabet etmek, bir bakıma insanın Allah'a karşı minnet/şükran borcunu kabullenmesi ve bu borcu ödemeye gayret etmesi demektir. Fakat bu noktada Allah'ın insanoğlunu minnet altında bıraktığı yönünde bir istifham söz konusu olabilir ki Hucurât 49/17. ayetteki "بَلِ اللّٰهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْاِيمَانِ" (belillâhu yemünnü aleyküm en hedâküm li'l-îmân) ifadesi böyle bir istifhamın çok da afaki olmadığını düşündürür niteliktedir.

Diğer taraftan, birçok ayette Allah'ın insanlardan hamd/şükür talep etmesi ve şükürsüzlüğü nankörlük (küfür/kâfirlik) olarak nitelendir-

378 İbn Sîde, *el-Muhkem*, IX. 297; Lane, *An Arabic-English Lexıcon*, III. 945.
379 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, II. 320; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXV. 56.
380 İbn Sîde, *el-Muhkem*, IX. 400; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII. 170.

mesi, ayrıca birçok hadiste “لَا شَخْصَ أَغْيَرُ مِنَ اللَّهِ” (Allah’tan daha kıskanç bir kimse yoktur), “لَا شَيْءَ أَغْيَرُ مِنَ اللهِ” (Allah’tan daha kıskanç bir şey/varlık yoktur), “إِنَّ الله يَغَارُ” (Allah kıskanır), “إِنَّ اللَّهَ يَغَارُ بِعَبْدِهِ الْمُسْلِمِ” (Allah mü’min kulunu kıskanır) gibi ilginç ifadeler geçmesi,[381] “Allah’ın din konusundaki fermanı insanoğlunu minnet altında bırakmak anlamına gelmez mi?” şeklindeki istifhamı daha da provakatif (kışkırtıcı) hâle getirir. Bu kritik istifhamın az çok tatminkâr cevabı, “Allah’ın kendini övmesi” meselesinde de bahsi geçtiği üzere vahyin mahiyeti noktasında düğümlenir.

Kur’an’da çeşitli türevleriyle yüz küsur (102) yerde geçen “din” kelimesi erken dönem Mekkî sûrelerde “karşılık/ceza” manasıyla irtibatlı olarak çoğunlukla kıyamet ve hesap gününe göndermede bulunur. Bu sûrelerdeki birçok ayette “insanoğlunun dünyada yapıp ettiği işlerin iyi-kötü (sevâb-ikâb) karşılığını göreceği gün” manasında “yevmü’d-dîn” (يَوْمِ الدِّينِ) terkibi/tabiri kullanılır.[382] Ayrıca Zâriyât 51/6, Tîn 95/7 ve Mâûn 107/1 gibi ayetlerde geçen din lafzı genellikle “hesap, ceza” veya “hesap/ceza günü” diye açıklanır.[383] Allah’a mutlak taat ve teslimiyet bağlamında tevhid inancı da bazı Mekkî sûrelerde din kelimesiyle karşılanır. Özellikle “مُخْلِصًا لَّهُ الدِّينَ” (muhlisan lehü’d-dîn) ve “مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ” (muhlisîne lehü’d-dîn) gibi kalıp ifadeler[384] tevhid inancını benimsemek ve bu inanç doğrultusunda Allah’a taat ve teslimiyet göstermek manası taşır. Benzer şekilde, “فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا” (fe-akim vecheke li’d-dîni hanîfen), “فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ” (fe-akim vecheke li’d-dîni’l-kayyim), “أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ” (en-akîmu’d-dîn) gibi ifadeler[385] de “Her türlü şirk unsurundan uzaklaşmış olarak tevhid inancını benimse” manasında kullanılır.

Din kelimesinin “hesap, ceza ve tevhid inancı” anlamında kullanımı Mekkî sûrelerde ağırlıklı olarak şirkin nefyi ve ölümden sonra dirilişin

381 Buhârî, “Tevhid” 20, “Nikâh” 107, “Hudûd” 20.

382 Fâtiha 1/4; Zâriyât 51/12; Vâkıa 56/56; Müddessir 74/46; İnfitar 82/9, 10, 17, 18.

383 Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXI. 485; XXIV. 525, 657; Tabersî, *Mecmau’l-Beyân*, IX. 195, X. 304, 350; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, VIII. 28, IX. 174, 244.

384 A’râf 7/2; Yûnus 10/22; Ankebût 29/65; Lokman 31/32; Zümer 39/2, 3, 11; Mü’min 40/14, 65; Beyyine 98/5.

385 Yûnus 10/105, Rûm 30/30, 43; Şûrâ 42/13.

gerçekliği meselesi üzerinde durulmasıyla alakalıdır. Başka bir ifadeyle, söz konusu sûrelerde din, Kureyşli müşriklerin şirkten vazgeçmemeleri ve ahireti inkâr etmelerine mukabil tevhid ve ahiret inancına atıfla dar ve özel bir anlam taşır. Bu çerçevede "مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ" (muhlisîne lehü'd-dîn) ifadesi, muvahhid olarak Allah'a bağlılığı ifade eder ki bu da kısaca şirki nefy, tevhidi isbattır.

En'âm 6/161. ayetteki "صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ" (sırâtin müstakîm), "دِينًا قِيَمًا" (dînen kıyemen) ve "مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ" (millete ibrâhîm) gibi terkipler/tabirler de yine tevhid inancını vurgular. Müteakip ayetlerdeki (En'âm 6/162-163) şu ifadeler söz konusu terkiplerin anlam içeriğini daha belirgin kılar: "[Ey Peygamber!] De ki: Benim taatim (namazım, niyazım) ve (hac, kurban gibi) diğer bütün ibadetlerim, kısaca hayatım ve ölümüm, âlemlerin rabbi Allah'a adanmıştır. O'nun hiçbir eşi ve ortağı yoktur. Bana emredilen, işte böyle inanmak ve bu inanç üzere yaşamaktır. Bunun içindir ki ben hepinizden önce Allah'a boyun eğip teslimiyet gösterdim" (قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ).

Fâtiha 1/4. ayetten başka Hicr 15/35, Sâffât 37/20. ayetlerde de geçen "يوم الدين" (yevmü'd-dîn) terkibi, insanoğlunun dünyada işlediği amellerden hesaba çekileceği ve amellerinin karşılığını göreceği zaman anlamına gelir. İbn Abbâs, İbn Mes'ûd, Katâde, İbn Cüreyc gibi sahâbî ve tâbî müfessirlerin izahı da bu şekildedir.[386] Nûr 24/25. ayetteki "يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ" ifadesi ile Sâffât 37/53. ayetteki "أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَئِنَّا لَمَدِينُونَ" ifadesi de bu izahın isabetli olduğunu gösterir. Ayrıca muhadram şair Lebîd b. Rebîa'nın, "حصادك يوما ما زرعت وإنما ... يدان الفتى يوما كما هو دائن" şeklindeki dizelerinde geçen "yüdânü" ve "dâin" kelimelerinin "yapıp etmek ve yapıp ettiği şeyin karşılığını görmek" anlamında kullanılması da "يوم الدين" (yevmü'd-dîn) terkibinin hesap ve ceza günü manasına geldiğini destekler.[387]

Arap dilindeki "كَمَا تَدِينُ تُدَانُ" şeklindeki mesel (anonim özdeyiş), "Ettiğini bulursun" ya da "Eden kendisine eder, yapan bulur ve çeker" anlamında kullanılır.[388] Keza "دِنْتُه بِفِعِلْه دَيْناً ودِيناً" (dintühû bi-fi'lihî deynen/

386 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 158; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 71.
387 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 115-116; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 221.
388 Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, II. 61; İbn Kuteybe, *Ğarîbü'l-Kur'ân*, s. 38.

dînen) ifadesi, "Onun yaptığına karşılık verdim" manasındadır. Allah için kullanılan "الديّان" (Deyyân) sıfatı da "hesaba çekip [amellerin] karşılığını veren" diye anlamlandırılır.[389] İşte bütün bu örnekler, "يوم الدين" (yevmü'd-dîn) terkibinin/tabirinin "hesap ve ceza/karşılık günü" anlamına geldiğini yeterince kanıtlar.

Kur'an'da "يوم الحساب" (yevmü'l-hisâb: hesap günü [Sâd 38/26, 53]), "يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ" (yevme yekûmü'l-hisâb: hesabın görüleceği gün [İbrahim 14/41]), "يَوْمُ الْفَصْلِ" (yevmü'l-fasl: karar günü [Duhân 44/40; Mürselât 77/13]), "يَوْمُ الْوَعِيدِ" (yevmü'l-vaîd: tehdidin gerçekleşeceği gün [Kâf 50/20]), "يَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ" (yevme yekûmü'l-eşhâd: şahitlerin şahitlik edeceği gün [Mü'min 40/51]), "يَوْمَ الْفَتْحِ" (yevme'l-feth: hüküm, yargı günü [Secde 32/29]) gibi terkipler ve tabirler de hesap ve ceza günü anlamında kullanılır. Kısacası, "din" (الدِّين) Arap dilinde ve Kur'an'ın çeşitli ayetlerinde müteaddit manalarda kullanılan bir müşterek lafız hüviyetinde olmakla birlikte, Fâtiha sûresindeki "yevmü'd-dîn" terkibi/tabiri insanın Allah'a karşı şükran borcunu ve bu borcun gerekli kıldığı sorumluluğu, Allah'ın da işbu borç ve sorumluluk çerçevesinde kıyamet günü insanı hesaba çekip hak ettiği karşılığı vermesini ifade eder.

Mekke döneminde tevhid ve mead (ahiret) vurgusuyla inanç ve ahlak temelli bir anlam içeriğine sahip olan "din" kelimesindeki semantik alan Medine döneminde toplumsal düzen, hukuk ve siyasetle ilişkili farklı boyutlar kazanmıştır. Çünkü Medine döneminde artık ümmet (toplum) safhasına geçilmiş, üstelik bu dönemde Kureyşli müşriklerin yanı sıra Yahudiler de muhalif zümre olarak kendini göstermiştir. Müslümanlar ile müşrikler ve Yahudiler arasındaki muhalefetin silahlı çatışmaya dönüşme sürecinde bir taraftan çok belirgin biçimde dost-düşman tanımlaması yapılırken, bir taraftan da Ehl-i kitap'la polemikler muvacehesinde "din" kelimesi belli ölçüde müesses İslam ve şeriat manası kazanmış, böylece İslam hususen Yahudilik ve Hıristiyanlığın karşıtı olarak konumlandırılmıştır.

Bilhassa "دين الحق" (dînü'l-hak) tabiriyle Yahudiler ve Hıristiyanların müesses inanç sistemleri ile müşriklerin şirkle ilgili inanç ve ritüelleri karşısında İslam'ın tek doğru din olduğu vurgulanmıştır. "Allah

389 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, II. 1138; İbn Sîde, *el-Muhassas*, III. 425.

katında din İslam'dır" (Âl-i İmrân 3/19), "Kim İslam'dan başka bir din arayışına girerse, arayıp bulduğu o din asla kabul görmeyecektir" (Âl-i İmrân 3/85) mealindeki ayetlerde de genelde Ehl-i kitap, özelde Hıristiyan itikâdına karşı İslam ve tevhid inancının tartışmasız hak ve hakikat olduğu vurgulanmıştır. Çünkü Âl-i İmrân sûresinin ilk seksen küsur ayeti bir grup Necranlı Hıristiyan'ın Hz. İsa hakkında Hz. Peygamber'le tartışmaya girmesi üzerine nazil olmuştur.[390]

Tevbe 9/33, Fetih 48/28 ve Saff 61/9. ayetlerde "دين الحق" (dînü'l-hak) diye anılan İslam'ın -klasik tefsirlerde genel kabul gören izaha göre- diğer bütün dinlere galebe çalmasından söz edilmiştir. Fetih ve Tevbe sûrelerinin müşrikler ve Yahudilerle çatışma zemininde nazil olduğu bilinmektedir. Bu yüzden, özellikle Tevbe sûresi ültimatom tarzında ifadelerle başlamakta ve sûrenin çeşitli ayetlerinde Hz. Peygamber ve müslümanlarla ilişkide ahit ve antlaşmaya sadakat göstermeyen müşriklerin ele geçirildikleri yerde katledilmeleri ve yine "hak din"i din edinmeyen Ehl-i kitap'la da sonuna kadar savaşılıp cizyeye mahkûm edilmeleri gerektiği vurgulanmaktadır. Aynı sûrenin 14-15. ayetlerinde de, "O müşriklerle savaşın ki böylece Allah onları sizin elinizle cezalandırıp rezil-rüsva etsin. Onlara karşı size yardım ve zafer lütfetsin. Böylelikle siz mü'minlerin yüreklerine su serpsin, yine bu sayede Allah mü'minlerin kalplerindeki öfkeyi dindirsin" mealinde çok sert ifadeler yer almaktadır.

Bütün bunlar bir yana, "[Ey Mü'minler!] Ehl-i kitap'tan Allah'a ve ahirete inanmayan, Allah'ın ve elçisinin yasakladıklarını yasak saymayan, hak dini din olarak tanımayan kimselerle savaşın ki sonunda sizin üstünlüğünüzü kabullensinler ve hor/hakir hâlde gelip kendi elleriyle cizye (baş vergisi) ödesinler" mealindeki Tevbe 9/29. ayet "din" kelimesinin Medine dönemindeki semantik evrimini takip açısından çok dikkat çekici ve önemlidir. Çünkü bu ayette Allah'a ve ahiret gününe inanmayan Kitâbîlerden söz edilmektedir. Lakin ayetteki "Allah'a inanmama" ifadesi Ehl-i kitap tanımlamasıyla bağdaşır görünmemektedir. Zira "مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ" (Ehl-i kitab'a mensup kimseler) lafzındaki "الكتاب" (el-kitâb) genel olarak vahye, özel olarak Tevrat ve İncil'e işa-

390 Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s. 218; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, II. 5.

ret etmektedir. Bir kimsenin Allah tarafından gönderilmiş bir kitaba inanması, bu kitabı gönderen Allah'a da inanmasını muciptir. Dolayısıyla, "Ehl-i kitap'tan Allah'a ve ahiret gününe inanmayan kimseler" şeklindeki ifade kendi içinde çelişik görünmektedir.

Bu yüzden Zeccâc (ö. 311/923), ayetteki "لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ" (Allah'a iman etmeyenler) ifadesinin, "tevhid ehli mü'minler gibi iman etmeyenler" şeklinde bir anlam taşıdığına dikkat çekmiş,[391] Mâtürîdî (ö. 333/944) de, "Bir kimse Allah'ın gönderdiği tüm kitaplara ve peygamberlere inanmakla birlikte O'nun bir ayetini veya bir peygamberini reddetse, Allah'a ve ahiret gününe inanmamış olur" demiştir.[392] İbn Atıyye ise şunları kaydetmiştir: "Allah Ehl-i kitap'tan Allah'a ve ahiret gününe imanı nefyetmiştir; çünkü onlar benimsemekle mükellef oldukları İslam şeriatını reddetmiş, bu yüzden de onların Allah ve ahiretle ilgili inançları anlamsız telakkiler ve tahayyüller hâline gelmiştir."[393]

Tevbe 9/29. ayet Medine döneminin özellikle son safhasında din ve dinî hakikatin Hz. Peygamber ve müslümanlarca temsil edilen müesses İslam'a göre tanımlandığını, dolayısıyla Yahudiler ve Hıristiyanların da bu kıstas uyarınca değerlendirmeye tabi kılındığını gösterir. Ehl-i kitap içerisinde Allah'a ve ahiret gününe inanmayan kimselerden söz edilmesi, onlarla savaşıp hor ve hakir hâlde cizye ödemeye mahkûm kılınmalarının gerekçesi gibi görünmektedir.

Tevbe 9/29. ayetten anlaşılacağı gibi özellikle Medine döneminin ilerleyen safhalarında nazil olan sûrelerde Ehl-i kitab'a karşı kullanılan dil tanımlayıcı, yorumlayıcı ve yargılayıcı bir dildir. Bu dil özellikle Hz. İbrahim ekseninde cereyan eden polemikler bağlamında onun Yahudi, Hıristiyan ve müşrik değil, müslüman olduğunu bildiren Bakara 2/135, 140 ve Âl-i İmrân 3/65-68. ayetlerde de kendini fark ettirir. Hz. İbrahim hem Yahudi ve Hıristiyan kültürlerinde hem de İslam öncesi Arap geleneğinde kendisiyle onur duyulan "ulu ata" konumundadır.[394] Bu yüzden Hz. İbrahim, Medine döneminde müslümanlar, Kitâbîler ve müşrikler arasında adeta paylaşılamamıştır.

391 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, II. 441.
392 Mâtürîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*, VI. 329.
393 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, III. 21.
394 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIII. 36.

Mekke dönemindeki sosyolojik şartlar uyarınca, “لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ” (“Sizin dininiz size, benim dinim bana!” [Kâfirûn 109/6]), “فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ” (Sen hakikati anlat! Çünkü sen ancak hakikati anlatmakla mükellefsin, yoksa o inkârcılara imanı dayatmakla sorumlu değilsin” [Ğâşiye 88/21-22]), “وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ” (“İyilikle kötülük eşit olmaz. Bu yüzden, sen sen ol, kötülüğe iyilik ve güzellikle mukabelede bulun” [Fussilet 41/34]) mealindeki ifadelerle Hz. Peygamber’in müşriklere karşı dikleşmeyip bir bakıma alttan alması salık verilir. Buna mukabil Medine döneminin sonlarına doğru nazil olan muhtelif ayetlerde, “هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ” (“Allah, kendi hak dinini diğer bütün dinlere üstün kılmak üzere elçisini hidayet ve hak din ile gönderdi” [Tevbe 9/33; Feth 48/28; Saff 61/9]) denilerek İslam dininin meydan okuma ve diğer dinlere galebe çalma vaktinin geldiği ilan edilir. İmam eş-Şâfiî (ö. 204/820) Tevbe 9/33. ayet münasebetiyle, “Hak dinin (İslam’ın) diğer bütün dinlere üstün kılınmasından maksat” der ve şöyle devam eder: “Rasûlullah’ın ümmîlere (müşrik Araplara) galebe çalıp onları gönüllü ya da gönülsüz olarak İslam’a boyun eğdirmesi ve aynı şekilde Ehl-i kitab’a da savaş açıp onları cizye ödemeye mahkûm etmesidir.”[395]

Mekke döneminde nazil olan birçok ayette, “tüm kâinatı yaratıp ontolojiye hükmeden, âlemlerin rabbi, kıyamet ve hesap gününün maliki olan Allah’ın rubûbiyet ve ulûhiyette şeriksiz olduğunu ikrar” anlamı taşıyan din kelimesi, Medine döneminde nazil olan sûreler ve ayetlerde belli ölçüde kavramsallaşarak siyasî ve ideolojik bileşenleri de bulunan “müesses inanç sistemi” şeklinde bir anlam kazanmış ve buna bağlı olarak müşrikler ve Ehl-i kitab’a karşı yorumlayıcı/yargılayıcı bir dil ve üslup ön plana çıkmaya başlamıştır. Oysa Mekke döneminde iken müslümanlara “müdârâ” (müşriklere öfke duyulması ve fakat görünüşte güler yüzlü muamelede bulunulması) siyaseti salık verilmiş,[396] fakat Medine’ye hicretin akabinde en fazla muvakkat sulh (hüdne/mühâdene) söz konusu edilmiş ve fakat müslümanlar adamakıllı güçlenince, birçok âlimin de dikkat çektiği gibi cihad, kıtâl ve cizye gibi hükümler behemehâl devreye girmiştir.[397]

395 Şâfiî, *el-Ümm*, V. 398-399; Beyhakî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, s. 389.
396 İbn Ebi’d-Dünyâ, *Müdârâtü’n-Nâs*, s. 21-25.
397 Şâfiî, *el-Ümm*, V. 450-456; Beyhakî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, s. 402-403.

Medine döneminin özellikle son safhalarında nazil olan Mâide, Fetih, Tevbe gibi sûreler çerçevesinde dinin siyasallaşmasından, hatta sağcı bir karakter kazanmasından söz edilebilir. Sağcılık kavramı bir yönüyle muhafazakârlığı, bir yönüyle de otoriterlik ve totaliterliği çağrıştıran bir anlam içeriğine sahiptir. Klasik tefsir ve fıkıh usulündeki nesh nazariyesinde, muahhar tarihli ayetlerin nâsih, daha önce nazil olan ayetlerdeki hükümlerin mensuh olduğu yönündeki anlayış genel kabul gördüğünden, tefsir ve fıkıh geleneğimiz müslümanların gayri müslimlerle ilişkisini Bakara 2/193, Enfâl 8/39, Tevbe 9/5 ve 29 gibi ayetlerdeki savaş ve cizye emri uyarınca kesin hükme bağlamıştır.

Hâl böyle olunca, Bakara 2/193 ve Enfâl 8/39. ayetlerde geçen "fitne" (فِتْنَةٌ) kelimesi "şirk ve küfür, "dinin [bütünüyle] Allah'a ait olması" (وَيَكُونَ الدِّينُ لِلّٰهِ) ifadesi ise tüm yeryüzü halkının müslümanlaştırılması olarak anlaşılmıştır. Gayri müslimlerle savaşmanın temel gerekçesi mezkûr ayetler ve "أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لاَ إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللّٰهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلاَةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ" (Ben tevhid inancını benimseyecekleri, namaz kılıp zekât verecekleri vakte kadar insanlarla savaşmaya memur kılındım),[398] "الْجَنَّةُ تَحْتَ ظِلَالِ السُّيُوفِ" (Cennet kılıçların gölgesi altındadır)[399] gibi hadislerden hareketle "küfür" ve "şirk" olarak belirlenince, [400] küfrü ortadan kaldırmak için düzenlenen seferler "fetih", İslam'ı tüm dinlere üstün kılma hedefi de "i'lâ-i kelimetullah" diye kavramlaştırılmıştır.

Nüzul dönemindeki süreç gerçekten bu şekilde geliştiyse, müslümanlar ile gayri müslimler arasındaki ilişkileri düzenleyen ayetlerdeki hükümlerin teolojik olmaktan çok, politik ve stratejik olduğunu kabul etmek ve bu tarihî olgunun bizatihi din olarak kodlandığı bir İslam anlayışının -ki günümüzde hâkim olan anlayış da budur- insanlığa mutluluk, huzur ve barış vaat etmeyeceğini söylemek gerekir. Diğer taraftan, Bakara 2/193, Enfâl 8/39, Tevbe 9/5 ve 29 gibi ayetlerin klasik nesh nazariyesine dayalı bilindik yorumu esas alındığında, bugün kendilerini İslam'a izafe eden birçok örgütün "cihad" adına ürettikleri şiddetin geleneksel tefsir, fıkıh ve usul birikiminden kendisine referans

398 Buhârî, "İman" 18; Müslim, "İman" 32; Ebû Dâvûd, "Cihad" 95.
399 Müslim, "Cihad" 20; Ebû Dâvûd, "Cihad" 89.
400 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I. 155-157.

bulmakta hiç zorlanmayacağı tespitinde bulunulabilir. Ayrıca "din" kelimesinin Mekkî ve Medenî sûrelerdeki semantik evrimi ve Medine döneminde "din"in belirgin biçimde siyasal hüviyete bürünmesi dikkate alındığında, dinler arasındaki çatışmanın önemli ölçüde iktidar ve egemenlik çatışması olduğu da söylenebilir.

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (5) اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (6) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (7)

(5) Biz sadece sana ibadet/kulluk ederiz ve sadece senden yardım/medet dileriz. (6) Bizi dosdoğru yolda sebatkâr kıl. (7) Kendilerini nimete nail kıldığın kimselerin -ki onlar gazaba uğramamış ve doğru yoldan sapmamış kimselerdir- yolunda...

Fâtiha sûresinin ilk bölümünü oluşturan 2-4. ayetlerde Allah'tan üçüncü şahıs (ğâib) siygasıyla söz edilirken, 5. ayette birinci tekil muhatap siygasına geçiş yapılmıştır. Başka bir ifadeyle, sûrenin ilk kısmındaki ayetlerde Allah'a hamdden ve O'nun isimlerinden söz edilirken üçüncü şahıs ve hikâye üslûbuyla devam eden söz, ibadet ve istiâneyle ilgili beşinci ayette birdenbire, "Sadece sana" (إِيَّاكَ) hitabıyla doğrudan muhataba yönelik bir anlatım şekline dönüşmüştür. Bu ifade ve anlatım tarzı Arap dili ve belagatında "iltifat" diye adlandırılır.[401] Sözlükte, "insanın sağa sola dönmesi" veya "yüzünü öteye beriye çevirmesi" anlamına gelen iltifat, edebî bir üslup ve ifade tarzı olarak Kur'an'da çok sık kullanılır.[402]

İltifatın cahiliye devri Araplarına özgü bir hitap ve anlatım tarzı olduğunu belirten Zemahşerî'ye göre bu anlatım tarzındaki temel gaye muhatabın ilgisini ve dikkatini canlı tutmak için ifadede çeşitlilik sağlamak ve üslup değişikliği yapmaktır.[403] Ancak Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239) Zemahşerî'nin iltifat üslubunu tek bir amaç ve işleve bağlamasının eksik, hatta yanlış olduğunu savunmuştur.[404]

401 Yahya b. Hamza, *et-Tırâz*, II. 71.
402 Suyûtî, *el-İtkân*, II. 902-908.
403 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 62-64.
404 İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir*, II. 168-169.

İbn Cinnî (ö. 392/1002) tarafından “شجاعة العربية” (Arapçanın yiğitliği) diye nitelendirilen[405] ve tefsir kitaplarında da kimi zaman “telvin, televvün hitabı” diye isimlendirilen iltifat sanatıyla ilgili olarak Sekkâkî (ö. 626/1229) Arapların misafirlere çeşit çeşit yemekler ikram etme âdetleri gibi sözlerini de değişik ifade ve üslup tarzlarıyla muhatabın idrakine sunmak ve bu sayede şevkle dinlenilmesini sağlamak gibi bir lisânî örflerinin bulunduğuna dikkat çekmiş,[406] İbnü'l-Esîr ise bu söz sanatının sadece Arap diline mahsus olduğundan söz etmiştir.[407]

Fahreddîn er-Râzî, Fâtiha sûresinin ilk dört ayetinde gâip (üçüncü şahıs), beşinci ayetten itibaren muhataba hitap şeklinde bir üslup kullanılmasına dair şunları kaydetmiştir: (1) Mü'min namaz ibadetine başlarken adeta yabancı gibidir. Bu yüzden, sûrenin ilk ayetinden beşinci ayete kadar Allah'ı gâip zamiriyle zikreder. Daha sonra Allah bu mü'mine sanki şöyle hitap eder: Beni övdün; benim Rab, Rahmân, Rahîm ve hesap gününün mâliki/hâkimi olduğumu ikrar ettin; sen ne güzel bir kulsun! Bu yüzden, aradaki mesafeyi kaldırdım. Şimdi bana “Sen” diye hitap et... (2) İstekte bulunmanın en güzel yolu, karşılıklı konuşmadır. Peygamberlerin, “Rabbenâ” (Ey Rabbimiz!) hitabıyla başlayan dua ve istekleri de bu tarzdadır. Doğrudan doğruya kerem sahibi Allah'tan istekte bulunulduğunda, O'nun kendisinden talep edilen şeyi vermemesi uzak bir ihtimaldir. (3) Sûrenin başından beşinci ayete kadar Allah'ın övülmesi söz konusudur. Övgünün gıyâbî olması evladır. Beşinci ayetten sonrası ise dua ve niyazdır. Bu konuda evla olan ise doğrudan doğruya Allah'a niyazda bulunulmasıdır. (4) Mü'min namaza başlarken, “نَوَيْتُ أَنْ أُصَلِّيَ تَقَرُّبًا إِلَى اللّٰهِ” (neveytü en usalliye tekarruben ilellâh: Allah'a yakınlaşmak için namaz kılmaya niyet ettim) der ve böylece Allah ile kendisi arasında yakınlık oluşmasını ister. Niyetin ardından Allah'a övgülerde bulunur. Allah da lütuf ve kereminden dolayı mü'min kulunun yakınlaşma arzusuna karşılık verir ve onu gaybet makamından huzur makamına intikal ettirir. İşte böylece mü'min kul Allah'a doğrudan niyazda bulunur.[408]

405 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, I. 145.
406 Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 199.
407 İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir*, II. 168.
408 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 255-256.

İşârî (tasavvufî) karakterli bu yorumlar ilk nazarda cazip görünmekle birlikte tefsir ilmi açısından fazla bir değer içermemektedir. Bize göre sûredeki iltifat üslubuna dair şöyle bir tespitte bulunmak daha isabetli olabilir: İlk dört ayette bütün mevcûdâtın rabbi, kıyamet ve hesap gününün mâliki/hâkimi olarak Allah'tan söz edilmesi öncelikle ehl-i şirke, beşinci ayetten itibaren Allah'a niyazda "Sana" diye hitap edilmesi ise mü'minlere yöneliktir. Daha açıkçası, ilk dört ayette Allah'ın yüceliği ve mutlak otoritesi vurgulanarak şirk ve küfür ehline tarizde bulunulmakta, beşinci ayetten sonraki kısımda ise Allah'ın mü'minlerle arasına mesafe koymadığına, bilakis kendisine "Sen" diye hitap edilebilecek düzeyde sıcak bir ilişki kurduğuna atıf yapılmaktadır.

Fâtiha sûresinin "إِيَّاكَ نَعْبُدُ" ifadesiyle başlayan ikinci kısmındaki ayetler Allah'a dua ve niyazdır. Mü'min kimse ibadet, istiâne ve hidayet talebiyle Allah'a tevekkül ve teslimiyetini bildirmiş olur. Ancak bu ayetlerdeki niyazın topluluk adına yapılması manidardır. Gerek ibadet gerek istiâne ve gerekse hidayet hususunda çoğul kipiyle Allah'a dua ve niyazda bulunulması, "Sizden biriniz kendisi için arzu ettiği şeyi kardeşi için de arzu edip istemediği sürece gerçek manada iman etmiş sayılmaz" (لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ)[409] mealindeki hadiste ortaya konulan ahlâkî prensiple de irtibatlıdır. Bu hadisin bazı tariklerinde, "Sizden biriniz kendisi için istediği hayırlı şeyleri..." şeklinde daha açık bir ifade yer alır. Hadisteki "لَا يُؤْمِنُ" (iman etmiş olmaz) ifadesi ise "imanın hakikatine ermiş olmaz" ya da "hakiki manada mü'min olmaz" anlamındadır.[410]

Nuh 71/28 ve İbrahim 14/41. ayetlerde, peygamberlerin dilinden nakledilen dualarda da mü'min/müslüman kişinin kendisi ve anne-babasının yanı sıra diğer mü'minler için de Allah'tan af ve mağfiret niyazında bulunması gerektiğine atıf yapılır. Benzer şekilde, Haşr 59/10. ayetteki, "رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا" ifadesinde hem mü'minlerin kendilerinden önce gelip geçen din kardeşlerine af ve mağfiret ve hem de birbirlerine karşı kin, nefret, garez, hıyanet gibi kötü duygular beslememesi için dua ve niyazda bulundukları anlatılır.

409 Buhârî, "İman" 7; Müslim,"İman" 71-72.
410 Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, I. 231; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, I. 79-80.

Bütün bu ayetlerde telkin edilen derin ahlâkî duyarlılığa gerçekten çok muhtacız. Kimi zaman meşrep farklılığına, kimi zaman dinî meselelerle ilgili görüş ihtilafına binaen birbirimizi alabildiğine hırpaladığımız, hatta elimizden gelen kötülüğü ardımıza koymadığımız malumdur. Bu yüzden, samimi duam ve niyazım odur ki Allah her birimize mü'min kardeşlerine kol kanat geren, kendimiz için istediğimiz iyilik ve güzellikleri diğer bütün mü'minler için de yürekten isteyen, hatta tüm insanlık ailesinin esenlik, güvenlik, huzur ve mutluluk içinde yaşamasını arzu eden engin gönüllü mü'min/müslüman olma duyarlılığı nasip etsin; Mevlâ cümlemizi ıslah etsin!

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (5)

(5) Biz sadece sana ibadet/kulluk ederiz ve sadece senden yardım/medet dileriz.

Ayetin başındaki "إِيَّاكَ" lafzı kıraat otoritelerinin çoğunluğunca bu şekilde okunurken, el-Fazl b. İsa er-Rekâşî, Süfyân es-Sevrî gibi âlimler "أَيَّاكَ" (eyyâke), Ebû Ali Amr b. Fâid el-Esvârî "إِيَاكَ" (iyâke), Ebü's-Sevvâr el-Ğanevî "هيّاك" (hiyyâke/heyyâke) diye okumuşlardır.[411] Ayrıca Hasen el-Basrî, Ebû Miclez, Ebü'l-Mütevekkil gibi âlimler "نَعْبُدُ" (na'budü: ibadet/kulluk ederiz) lafzını "يُعْبَدُ" (yu'bedü: ibadet/kulluk edilir) şeklinde okumuşlardır. Öte yandan, "نَسْتَعِينُ" (nesteînü) lafzı Ubeyd b. Umeyr ve Yahyâ b. Vessâb tarafından "نِسْتعين" (nisteînü) şeklinde okunmuştur.[412]

Ayetteki "إِيَّا" (iyyâ) lafzı hâkim kabule göre mansup munfasıl bir zamir olup "نَعْبُدُ" (na'budü: ibadet ederiz) fiilinin mef'ulüdür. Kelimenin sonundaki "kâf" (الكاف) hitap harfidir. "إِيَّا" (iyyâ) zamirine eklenen "ك" ("إياك" [iyyâke]), "ه" ("إِيَّاهُ" [iyyâhu]) ve "ى" ("إيّاى" [iyyâye]) harfleri zamirin muhataba mı, üçüncü şahsa mı (gaip) yoksa konuşan kişiye mi (mütekellim) ait olduğunu gösterir. Bu üç ilave harfin irabda mahalli bulunmadığı gibi, "أرأيتك" (eraeyteke) lafzındaki "ك" zamirinin de irabta mahalli yoktur.[413] Zeccâc'a göre "إِيَّا" (iyyâ) lafzı isimdir; fakat çoğun-

411 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 72; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 225.
412 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, I. 39-40; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 41; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I. 47-49; Hâtîb, *Mu'cemü'l-Kırâât*, I. 13-16.
413 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 116; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I. 29.

luk bu lafzın bütünüyle veya sadece “إِيَّا” (iyyâ) şekliyle zamir olduğu kanaatindedir.[414]

Sa’lebî, Basra dil ekolüne mensup Ebû Zeyd el-Ensârî’den (ö. 215/830) nakille “إِيَّا” (iyyâ) lafzındaki iki “yâ” harfinden ilkinin nispet, ikincisinin nida olduğunu belirtmiştir. Buna göre “iyyâ”nın özgün formu, “أي يا” (ey-yâ) şeklindedir. Bazı kaynaklarda kelimenin aslî yapısının “أوياك” (evyâke) veya “آوى” (âvâ) şeklinde olduğu da belirtilir.[415] Öte yandan, kimi dilciler “إِيَّا” (iyyâ) lafzının “إِأْوَوْ” (i’vev), “إِأْوَى” (i’vey), “إِوْيَوْ” (ivyev), “إِوْوَوْ” (ivvev) gibi muhtelif kök ve vezinlerden türemiş olabileceği ileri sürmüşlerdir; fakat bu görüşler pek kabul görmemiştir.[416]

Ayetteki “إِيَّاكَ نَعْبُدُ” ve “إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ” ifadelerinde mef’ul fiilden önce gelmiştir. Başka bir deyişle, ibadet (Allah’a kulluk etmek) ve istiâne (Allah’tan yardım/medet dilemek) ile ilgili ifadelerin başında iki defa “إِيَّاكَ” (iyyâke) lafzına yer verilmiştir. Bu lafız hasr (kasr, ihtisas, tahsis) belirtir. Belâğat (meânî) ilminde hasr, “cümle içerisinde bir kelime veya söz öbeğinin diğer bir kelime ya da söz öbeğine özel bir yolla tahsis edilmesi ve sadece onu belirtmesi” diye tarif edilir. Buna göre “إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ” ifadeleri, “Biz sadece sana ibadet ederiz ve yine sadece senden medet dileriz” veya “Biz sadece sana ibadet eder, senden başkasına ibadet etmeyiz, yine biz sadece senden medet diler, başkasından medet dilemeyiz” gibi anlamlar içerir ki bu anlamlar aslında kelime-i tevhidin farklı şekillerde ifadesidir.[417]

İmam el-Mâtüridî’nin İbn Abbâs’tan naklettiğine göre Kur’an’da geçen “ibadet” kelimelerinin tümü, tevhid inancını ifade eder (كُلُّ عبادةٍ في القرآنِ فهو توحيد).[418] Benzer şekilde, Taberî’nin İbn Abbâs’tan naklettiğine göre “إِيَّاكَ نَعْبُدُ” ifadesi, “Biz tek gerçek mabud olarak yalnız seni biliriz” (إياكَ نُوحِّد) anlamına gelir. Hatta bir rivayette, Cebrâil’in Hz. Peygamber’e gelip, “Ey Muhammed! Şöyle niyaz et: Biz sadece sana ibadet/kulluk ederiz ve tek gerçek mabud olarak sadece seni tanıyıp biliriz. Ey Rabbimiz! Ümidimiz ve korkumuz sadece sendendir; başkasından

414 Vâhidî, *et-Tefsîru’l-Basît*, I. 506-511; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü’l-Masûn*, I. 55.
415 Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, I. 117.
416 Tîbî, *Fütûhu’l-Ğayb*, I. 742; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, I. 140.
417 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, I. 248.
418 Mâtüridî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, I. 19.

değil!" (إِيَّاكَ نَعْبُدُ، إِيَّاكَ نُوَحِّدُ وَنَخَافُ وَنَرْجُو يَا رَبَّنَا لَا غَيْرَكَ) diye telkinde bulunduğu bildirilmiştir.[419]

Bahis konusu ayette "hasr"ın takdim yoluyla yapıldığından da söz etmek gerekir. Cümledeki öğelerin tertibinde sonra gelmesi gerekeni öne geçirmek ya da "إِيَّاكَ نَعْبُدُ" ifadesindeki gibi failden önce mef'ulü zikretmek şeklindeki bu hasr türü Allah'tan başka hiçbir varlığa kulluk/ibadet edilmeyeceğini ve O'ndan başka bir varlıktan yardım/medet dilenilmeyeceğini belirtmeye yöneliktir. Başka bir ifadeyle, ayette mef'ul konumunda olan "إِيَّاكَ" (iyyâke) kelimesinin "نَعْبُدُ" (na'budü) fiilinden (fiil-fail) önce zikredilmesi, tapınma, kulluk ya da ibadetin sadece Allah'a yönelik olması gerektiğini belirtir ki bu da yine tek kelimeyle tevhid demektir.

Zemahşerî de ayette mef'ulün fiil ve failden önce zikredilme gerekçesini, "ibadet ve taatin sadece Allah'a yönelik olduğunu vurgulamak" diye izah etmiştir. Zümer 39/64. ayetteki "قُلْ أَفَغَيْرَ اللّٰهِ تَأْمُرُونِّي أَعْبُدُ" ifadesi ile En'âm 6/164. ayetteki "قُلْ أَغَيْرَ اللّٰهِ أَبْغِي رَبًّا" ifadesinde de aynı maksatla mef'ul fiilden ve failden önce gelmiştir.[420] Bir telakkiye göre ayetteki hasr/kasr üslubu, Arapların daha önemli olan hususu önce zikretme geleneğiyle ilgilidir. Bu üslup kulun ve ibadetinin mabudun önüne geçirilmemesiyle de ilgili olabilir.[421]

Arap dilinde takdim yoluyla hasr itina, ihtimam ve tekit gibi amaçlarla yapıldığı gibi seci (nesir kafiyesi) sağlama maksadıyla da yapılır. Ebû Hayyân, cümle içerisinde mef'ulün önce zikredilmesinin, "إِيَّاكَ" zamiriyle işaret edilen Allah'a yönelik itina ve ihtimamla ilgili olduğunu vurgular.[422] Fahreddîn er-Râzî de ayette "نعبدك" (Biz sana ibadet/kulluk ederiz) yerine, "إِيَّاكَ نَعْبُدُ" (Biz sadece sana ibadet/kulluk ederiz) şeklinde bir ifade kullanılmasını öncelikle Allah'ın tek gerçek mabud olduğuna dikkat çekilmesiyle irtibatlandırır. Râzî'ye göre "إِيَّاكَ نَعْبُدُ" ifadesi, mü'min kulun ibadetlerden yüksünmesi hâlinde, Allah'ı ve yüceliğini hatırlamasını sağlama ve kendini toparlama imkânı da verir.[423]

419 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 159.
420 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 117-118.
421 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 72; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 224.
422 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 119; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 141.
423 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 250.

Meseleye seci (nesir kafiyesi) açısından bakıldığında, bahis konusu ayetteki hasrın nazım güzelliğiyle ilgili olduğu da söylenebilir. Nazım güzelliğinden maksat, sûredeki ilk ayet grubunun "الْعَالَمِينَ" (âlemin), "الرَّحِيمِ" (rahîm), "الدِّينِ" (dîn) şeklinde son bulması hasebiyle beşinci ayetteki "نَسْتَعِينُ" (nesteîn) lafzının da bu seci düzenine uymasıdır. Nitekim bazı müfessirler de beşinci ayette ilkin "ibadet"in, ardından "istiâne"nin anılmasını ve böylece nazmın "إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ" (iyyâke na'budü ve iyyâke nesteîn) şeklinde oluşmasını seci (nesir kafiyesi) faktörüne bağlamışlardır.[424]

Mansub munfasıl bir zamir olan "iyyâke"nin ayette iki kez zikredilmesi, "Sadece sana kulluk/ibadet ederiz ve [fakat] senden başkasından da yardım isteyebiliriz" (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَنَسْتَعِينُ غَيْرَكَ) şeklinde bir yanlış anlamaya mahal vermemekle de ilgili olabilir.[425] Tabersî (ö. 548/1154) "إِيَّاكَ" (iyyâke) lafzının iki kez zikredilmesiyle ilgili başka ihtimallere de dikkat çekmiştir. Şöyle ki eğer ayette "إِيَّاكَ" lafzı bir kez zikredilseydi, bu durumda Allah'a ancak ibadet ve istiâneyle yakınlaşılabildiği, dolayısıyla ibadet ve istiânenin birbirinden ayrılmaması gerektiği yönünde bir vehim oluşabilirdi. Lakin "iyyâke"nin ayette iki kez geçmesi, Allah'ın azametini tefekkür etmenin dahi tek başına ibadet olduğunu göstermiş, böylece istiâne söz konusu olmadan da O'na ibadet ve taatta bulunabileceği tebeyyün etmiştir. "İyyâke"nin ayette iki kez geçme keyfiyeti tekit (vurgu) işlevine de sahip olabilir. Yine bu keyfiyet her hacet/ihtiyaç hâlinde Allah'ı anmamız gerektiğine işaret de sayılabilir.[426] Ne var ki Taberî bu tür izahların pek anlamlı olmadığı kanaatindedir. Daha açıkçası, "iyyâke" lafzının ayette iki kez zikredilme sebebi, "بَيْنَ النَّهارِ وَبيْنَ اللَّيل" ifadesinde olduğu gibi ibadet ve istiâneyle ilgili iki cümlenin arasını cem etmeye yönelik değildir. Bilakis her iki cümle de mübteda-haber olarak birbirinden ayrı ve tam cümlelerdir.[427]

Ayette "ibadet"in "istiâne"den önce zikredilmesi, ibadet ve ubûdiyetin daha önemli ve öncelikli olduğuna işaret sayılabilir. Çünkü ibadet kulun Allah'a yakınlaşma gayretini, istiâne ise yardım ve destek açısın-

424 Sebzvârî, *el-Cedîd*, I. 19; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, I. 59.
425 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 224.
426 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 32.
427 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 164-165.

dan Allah'a yönelik talep ve beklentisini ifade eder. Bu noktada şöyle bir ihtimalden de söz edilebilir: Allah'a ibadet vesilesiyle mü'min kulun kendini beğenme hissine kapılma riskinden dolayı ayette "إِيَّاكَ نَعْبُدُ" ifadesinden sonra "وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ" ifadesine yer verilmiştir. İstiâne (yardım talebi) ile ilgili ifade mü'min kulun iç dünyasında belirme ihtimali bulunan kendini beğenme (ucb) hissini bertaraf edicidir.[428]

Ayette "ibadet"in "istiâne"den önce zikredilmesi İbn Kayyim'in izahına göre amaçların araçlara öncelenmesi kabilindendir. Allah'a ibadet insanoğlu için varoluş/yaratılış amacıdır; istiâne ise bu amaca hizmet eden bir araçtır. Ayrıca "إِيَّاكَ نَعْبُدُ" (Sadece sana ibadet/kulluk ederiz) ifadesi "Allah" isminde ifadesini bulan ulûhiyetle, "إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ" (Sadece senden yardım/medet dileriz) ifadesi ise "Rab" isminde ifadesini bulan rubûbiyetle alakalıdır. Öte yandan, insanoğlunun iç dünyasında çok sık atak yapan manevi hastalıklardan biri riya, diğeri kibirdir. Bu itibarla, "إِيَّاكَ نَعْبُدُ" (Sadece sana ibadet/kulluk ederiz) riyanın, "إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ" (Sadece senden yardım/medet dileriz) ise kibrin devası olabilir.[429]

İnsanoğlunun aciz ve her daim Allah'a muhtaç bir varlık olduğuna da işaret eden "إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ" ifadesinde Allah'tan istenen yardımın mahiyeti veya O'ndan ne türlü bir yardım istendiği açıkça belirtilmemiştir. Zemahşerî ifadedeki bu mutlaklık (belli bir yardımla kayıtlanmaması) ve mücmelliğin her türlü yardımı kapsayıcı olması veya kulluğun gereklerini ifa hususunda Allah'tan muvaffakiyet talebinde bulunulması ile ilişkilendirmiştir.[430] Buna göre ayette hazf yoluyla mananın umumileştirilmesi hedeflenmiş, dolayısıyla "وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ أَيْ عَلَى الْعِبَادَةِ وَعَلَى أُمُورِنَا كُلِّهَا" (Gerek ibadet hususunda gerek diğer bütün umurumuzda bir tek senden yardım/medet dileriz) yerine, çok kısa ve mutlak bir ifadeyle "إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ" (sadece senden yardım/medet dileriz) denilmiştir.[431]

İbadet ve istiânede çoğul sigasının kullanılması, yani "Ben" yerine "Biz" denilmiş olmasıyla ilgili olarak bazı müfessirler ilginç izahlar yapmışlardır. Bir izaha göre "Biz sadece sana ibadet/kulluk ederiz" demek, bir tevazu ifadesidir. Kul şayet "Ben sadece sana ibadet/

428 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 251.
429 İbn Kayyim, *Bedâiu't-Tefsîr*, I. 44.
430 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 121.
431 Suyûtî, *el-İtkân*, II. 820.

kulluk ederim" deseydi, bu bir tekebbür ve büyüklenme ifadesi olur ve aynı zamanda "Sana ibadet/kulluk eden ancak benim" demek gibi bir mana da taşırdı. Fakat kul, "إِيَّاكَ نَعْبُدُ" dediğinde, bu ifade, "Ben senin kullarından biriyim" şeklinde anlaşılır. Dolayısıyla ilk ifade kibre, ikincisi tevazuya imada bulunur. Allah tevazu sahibi olanı yüceltirken büyüklük taslayanı alçaltır. İbadet ve istiâneyle ilgili ifadelerde çoğul sigasının kullanılması, mü'minlerin gerçek manada cemaat olması ve bilhassa namaz ibadetinin cemaatle ve tam bir birlik-beraberlik şuuruyla ifa olunması gerektiğine de imada bulunur. Ayrıca mü'min kulun, "إِيَّاكَ نَعْبُدُ" demesi, "Ya Rabbi, tek başına ibadetim kayda değer bir dereceye ulaşamamıştır. Çünkü ibadetimin birçok kusuru ve noksanı vardır. Fakat ben bu niyazımla kusurlu ibadetimi diğer bütün mü'minlerin ibadetlerine katıyor ve hepsini tek bir ibadet kabul edip, 'iyyâke na'budü' (biz mü'minler sadece sana ibadet/kulluk ederiz) diye niyaz ediyorum" gibi bir anlam da taşır.[432]

Bazı müfessirler ayetteki dua ve niyaz ifadesinin çoğul sigasıyla zikredilmesinde müşrikler ve kâfirleri öfkelendirmeye yönelik bir mesaj bulunduğundan da söz etmişlerdir. Bize göre bütün bu tür izahlar ilk planda dikkat çekici görünse de Fâtiha sûresinin nazil olduğu tarihsel ve toplumsal bağlam açısından pek anlamlı değildir. Hele de Fâtiha ilk nazil olan Kur'an vahyi kabul edildiğinde -ki bizim kabulümüz de bu yöndedir- "إِيَّاكَ نَعْبُدُ" ifadesinde mü'minler topluluğuna işaret edildiğini ve bu suretle müşrikleri öfkelendirecek bir mesaj verildiğini söylemek pek mümkün olmasa gerektir. Olsa olsa, "Biz sadece sana ibadet/kulluk ederiz ve sadece senden yardım/medet dileriz" mealindeki ayetle şirk ehline şöyle bir tarizde bulunulmuş olabilir: "Mademki sizin de kabul ettiğiniz üzere bütün kâinatı Allah yaratmıştır ve mademki Allah bütün âlemlerin rabbidir; o hâlde diğer bütün varlıklar gibi kendilerine ilâhî kudret tarafından akıl ve irade bahşedilip mükellef kılınmış tüm insanların da sadece O'na ibadet/kulluk etmeleri gerekir."

Kur'an'ın nazil olduğu dönemde müşriklerin ilâhî vasıflar yakıştırdıkları birtakım gaybî varlıkları şefaatçi olarak görmelerini ve bu varlıklara tapınma gerekçelerini, Zümer 39/3. ayette "لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللّٰهِ زُلْفٰى"

432 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 251-252.

diye belirtildiği üzere "Allah'a yakınlaştırma" diye ifade ettikleri bilinmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Kur'an'ın özellikle İslam tasavvuf geleneğinde çok önemli bir yer tutan râbıta (şeyhe gönül bağlamak ve onu hatırdan/gönülden hiç çıkarmamak), tevessül (insanları vesile kılarak Allah'tan dilek ve istekte bulunmak), istiğâse (ağlaya sızlaya yardım talebinde bulunmak), istimdat (imdada çağırmak) gibi problemli anlayışları da nefyettiğini belirtmek gerekir.

Bu noktada, sözgelimi, İbn Mes'ûd'un seher vaktinde kıldığı namazın ardından, "Allahım! Sen emrettin, ben itaat ettim; sen davet ettin, ben icabet ettim, [işte şu seher vaktinde sana yakaran bir kul olarak] bana mağfiret eyle!" (اللَّهُمَّ إِنَّكَ دَعَوْتَنِي فَأَجَبْتُ، وَأَمَرْتَنِي فَأَطَعْتُ، وَهَذَا سَحَرٌ فَاغْفِرْ لِي) diye dua etmesi[433] ile Kur'an'ın nefyettiği tevessül ve istiğâse telakkisini birbirine karıştırmamak gerektiği özellikle belirtilmelidir. Zira İbn Mes'ûd duasına birtakım insanları değil, kendi ibadetini ve amelini vesile kılmıştır ki Fâtiha sûresindeki "إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ" ayeti de bir bakıma böyle bir vesile/sebep ve tevessüle/tesebbübe işaret etmektedir.

Kur'an'ın nefyedip reddettiği tevessül, meşhur sûfî Ma'rûf Kerhî'nin (ö. 200/816[?]) talebelerine söylediği rivayet edilen, "Allah'tan bir şey istemeniz hâlinde, 'Şeyhimizin hakkı için' diye yemin ederek benim üzerimden isteyin. Çünkü ben sizinle O'nun arasında vasıta/vesileyim"[434] veya yine Ma'rûf Kerhî'den nakledilen, "Evladım, Allah'tan bir şey istemen söz konusu olduğunda, benim vesilemle iste"[435] şeklindeki tuhaf sözlerde ifadesini bulan tevessüldür ki kurumsal tasavvufta, "Yetiş yâ Gavs-ı Geylânî, yetiş yâ Rabbânî" gibi meşhur klişelerle dillendirilen bu tevessül anlayışının çok yaygın olduğu iyi bilinen bir realitedir. Gerçi Hz. Peygamber'in, "Allah'tan bir istekte bulunacağınız zaman, benim makamım vesilesiyle isteyin; çünkü benim makamım O'nun katında değerlidir" (إذا كانت لكم إلى الله حاجة فاسألوا الله بجاهي فإن جاهي عند الله عظيم) dediğine dair bir söz nakledilir. Ancak İbn Teymiyye ilim (hadis) ehlinden hiç kimsenin böyle bir rivayet nakletmediğini, dolayısıyla hadis kitaplarının hiçbirinde bu rivayete yer verilmediğini özellikle belirtir.[436]

433 Saîd b. Mansûr, *Tefsîr*, V. 410; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, VII. 2200.'
434 Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, VI. 127.
435 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, VIII. 364.
436 İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil*, I. 28.

Sûfî meşrep bir müfessir olarak tanınan Şihâbüddîn el-Âlûsî (ö. 1270/1854) dahi yaşadığı çağda tevessül anlayışının çığırından çıktığı, Kıtmir (Ashâb-ı Kehf'in köpeği) kadar değeri olmayan insanlardan bile tevessülde bulunulduğu hususunda dert yanarak, insanların hastalığa şifa, fakiri zengin kılma, kayıp eşyaları bulma gibi hususlarda kabirlerdeki ölülerden bile dilek ve isteklerde bulunduklarından söz etmiştir.[437]

Hem Âlûsî'ye[438] hem İbn Teymiyye'ye[439] göre "يا سيدي فلان أغثني" (Ey filan efendim, bana imdat eyle!" tarzındaki istiğâse ve istimdatlar şirk veya en azından gizli şirk içerir. Bu yargı cümlesi ilk nazarda çok ağır görünebilir; fakat biz hakkında konuştuğumuz zümrelerin kendilerini müslüman olarak tanımlayan ve müslümanlıklarından en ufak bir tereddüt duymayan insanlar olması hasebiyle "şirk" nitelemesine ilişkin ifadeyi yumuşatsak dahi istiğâse ve tevessülle ilgili gerçeklik kaskatı biçimde kendini muhafaza etmektedir.

Dahası, Âlûsî'nin yaklaşık iki asır önce müşteki olduğu problemler bugün çok daha yaygın biçimde varlığını sürdürmektedir. Modern dönemlerde fizik, kimya gibi pozitif bilimlerden bilgi ve iletişim teknolojisine, tıptan zoolojiye kadar hemen her alanda önemli gelişmeler kaydedilmesine rağmen dinî düşünce ve tasavvurda bir arpa boyu yol alınamaması, İslâm âlemi için hakikaten büyük bir ayıp ve utançtır.

Bundan daha kötüsü de şudur: Kur'an nâzil olduğu sosyolojik vasatta gerek şirk inancı, gerek cin gibi gaybî varlıklardan medet umma hastalığı, gerek hissî mucize isteme alışkanlığı gibi birçok konuda teolojik, epistemik ve etik açıdan erken aydınlanma denebilecek bir devrim gerçekleştirmiştir. Buna mukabil İslam ümmeti on beş asırlık tarihî tecrübe içerisinde cin ve şeytan merakından sihir/büyü takıntısına, binbir çeşit hurafeden hissî mucize saplantısına, mehdi inancından tevessül anlayışına kadar hemen her konuda -sanki Kur'an'a inat- karşı devrim yapmak için büyük bir gayretkeşlikle çalışmıştır. Sonuçta bugün İslam inancı denen muhteva özellikle rabıta, tevessül, istiğâse, istimdat gibi konularda pek çok şirk unsuruna bulanmıştır.

437 Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, VI. 127.
438 Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, VI. 128.
439 İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil*, I. 29.

Kelimeler ve Kavramlar

İbadet (العبادة)

Arap dilinde "ibadet" (العبادة), "hor/hakir, alçakgönüllü olmak (tezellül), boyun eğmek (hudû'), taat" gibi anlamlar içeren "a-b-d" (ع-ب-د) kökünden türemiş bir kelimedir.[440] "Abd" (a-b-d) kökü ve türevleri Akadca, Âramca, Süryanca ve İbranca gibi diğer Sâmî (semitik) dillerde de mevcuttur. Mesela, Akadcada "abdu", İbrancada "a-b-d" (ayn-bet-dalet) şeklindeki kelime köklerinin ilk ve aslî manası "tapınmak"tır. Bu kökler ve türevleri, "çalışıp çabalamak, hizmetkârlık yapmak, kul köle olmak" gibi anlamlar da taşır.[441] Jeffery, "abd" ve "ibadet" kelimelerinin "tapınan, tapınmak" şeklindeki anlam ve kullanımının Arap dil kültürüne İslam öncesi dönemlerde komşu kültürlerden intikal ettiği tespitinde bulunmuştur.[442]

İbn Fâris Arapçada "abd" kökünün sanki birbiriyle taban tabana zıt iki temel anlam içerdiğini belirtir. Bunlardan biri, "yumuşaklık ve horluk/hakirlik", diğeri "sertlik ve peklik"tir. İbadet, ubûdiyet, teabbüd gibi kelimeler "abd" kökündeki yumuşaklık ve horluk (zül, tezellül) anlamına karşılık gelir.[443] İnsanlar tarafından sürekli olarak çiğnenen yol, "طَرِيق مُعَبَّد" (tarîkun muabbedün) diye anılır. Nitekim Muallaka şairi Tarafe'nin (ö. 564[?]), "تُبَارِي عِتَاقًا نَاجياتٍ وأَتْبَعت ... وَظِيفًا وظيفًا فوق مَوْرٍ مُعَبَّدِ" şeklindeki beytinde geçen "مور معبد" (mevrin muabbedin) terkibi de "çiğnenmiş yol" anlamındadır. Benzer şekilde, binek yapmak veya başka ihtiyaçları karşılamak için boyunduruk altına alınmış deve, "معبَّد" (muabbed) diye anılır. Kölenin "العبْدُ" (abd) diye anılması ise efendisine boyun eğip onun hizmetine amade olmasıyla alakalıdır.[444] Arapçada "hudû'" (الخضوع), "tezellül" (التّذلل), "istikâne" (الاستكانة) gibi lafızlar da ibadet (الْعِبَادَة) lafzına yakın anlamlar taşır.[445]

"Abd" kökündeki ikinci temel anlamla ilgili olarak "العَبَدَةُ" (el-abedetü) kelimesi örnek verilebilir. Çünkü bu kelimenin ifade ettiği anlam "şiddet,

440 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, III. 2302-2303.
441 Akdemir, *Kur'an'a Dilbilimsel Yaklaşımlar*, s. 331-341.
442 Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 210.
443 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, IV. 205.
444 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 159-160.
445 İbn Sîde, *el-Muhassas*, IV. 62.

sertlik, peklik"tir.[446] Cevherî (ö. 400/1009'dan önce) "العَبَدُ" (el-abed) kelimesinin "öfke ve kızgınlık" anlamına geldiğini belirtir. Arapçadaki "ثوبٌ ذو عبدةٍ" (sevbün zû abedetin) tabiri, "çok sıkı dokunmuş, sağlam elbise" demektir. Benzer şekilde, "ناقة ذات عبدة" (nâkatün zâtü abedetin) tabiri de "güçlü kuvvetli, besili deve" anlamına gelir.[447] Zuhruf 43/81. ayette "قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ" şeklinde geçen ve çoğunlukla, "Şayet Rahmân'ın bir çocuğu olsaydı, O'na ibadet edenlerin ilki ben olurdum" diye çevrilen bu ifadedeki "âbidîn" kelimesi Kisâî (ö. 189/805) ve İbn Kuteybe (ö. 276/889) gibi dilci âlimlerce "abd" kökündeki bu ikinci manaya uygun olarak izah edilmiştir. Buna göre "فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ" (fe-ene evvelü'l-âbidîn) ifadesi, "Kulluk/ibadet edenlerin ilki ben olurdum" değil, "Kızıp öfkelenenlerin ilki ben olurdum" anlamına gelir.[448]

Arap dilcilerine göre "العِبَادَةُ" (ibadet), "العُبُودِيَّةُ" (ubûdiyyet), "العُبُودَةُ" (ubûdet) kelimelerindeki müşterek anlam, "taat"tir. Fakat bazı âlimler bu üç kelime arasında birtakım nüanslar bulunduğu kanaatindedir. Buna göre "العُبُودِيَّةُ" lafzı "boyun eğmek, hor/hakir olmak", "العُبُودَةُ" lafzı "Allah'ın fiillerinden razı olmak", "العِبَادَةُ" lafzı ise "Allah'ın razı olacağı işler yapmak" anlamına gelir. Lakin Zebîdî hocasından nakille bu izahın tasavvufî mülahazalara dayandığını ve Arap dilinde karşılığının bulunmadığını belirtir.[449]

İnsanın bütün bir hayat boyunca Allah'a karşı derin saygı ve bağlılık içinde olması ve bu bağlılıkla ahlâkî kemale ulaşmaya çalışması "ibadet", "ubûdiyet" ve "ubûdet" gibi kelimelerle ifade edilir. Râğıb el-İsfehânî "ibadet"i alçak gönüllüğün en ileri seviyesi, "ubûdiyet"i de alçak gönüllüğün dışa vurulması diye tarif eder.[450] Kur'an'da "nüsük" (النُّسُك), "salât" (الصَّلاة), "dua" (الدُّعَاء), "hudû'" (الخُضوع), "huşû'" (الخُشُوع), "kunût" (القُنوت), "rükû'" (الرُّكُوعُ), "sücûd" (السُّجُودُ), "tesbih" (التَّسْبِيح), "zikr" (الذِّكر) gibi kelimeler de farklı anlam boyutlarıyla taat ve ibadeti ifade eder.

Abd (العَبْدُ) kelimesi Arapçada "kul, köle" anlamında kullanılır. Abd ve farklı isim türevlerinin "عَبِيدٌ" (abîdün), "عِبادٌ" (ibâdün), "عُبَّاد" (ubbâ-

446 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, IV. 206-207.
447 Cevherî, *es-Sıhâh*, II. 503-504; İbn Fâris, *Mücmelü'l-Luğa*, I. 642.
448 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, V. 241; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI. 80.
449 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, VIII. 327.
450 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 319.

dün), "عُبَّدٌ" (ubbedün), "أَعابِدُ" (eâbidü), "عِبْدانٌ" (ibdânün), "عُبْدَانٌ" (ubdânün), "أَعْبُدٌ" (a'büdün), "عُبُدٌ" (ubüdün), "عَبَدَةٌ" (abedetün) şeklinde on beş-yirmi civarında çoğul şekli vardır.[451] Âbid (çoğulu: ubbâd) kelimesi de kul (muvahhid kul) manasındadır. Abd, Kur'an'da "Allah'a boyun eğen kimse" anlamında tüm insanlar için kullanılır. Bunun dışında, A'râf 7/194. ayetteki "إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ" ifadesine göre putlar, Meryem 19/93. ayetteki "إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا" ifadesine göre de kâinattaki tüm varlıklar, "ilâhî kudrete boyun eğen mahlûkât" anlamında Allah'ın kullarıdır.

Kur'an'ın nazil olduğu dönemin Arap dil örfünde "abd" kelimesi hür insanın mukabili olarak köleyi, yani efendisinin malı olan insanı tanımlar. Bakara 2/221. ayetteki "وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ" (Mü'min bir köle hür müşrikten daha hayırlıdır) ifadesinde geçen "abd" kelimesi "köle" anlamındadır. Aynı şekilde Nahl 16/75. ayetteki "عَبْداً مَمْلُوكاً" terkibi de "köle" manasındadır. Aslında hem "abd" hem "memlûk" tek başına "köle" anlamında kullanılır. Nahl 16/75. ayette ikisinin birlikte zikredilmesi bir yoruma göre tekit amaçlıdır.[452] Fakat gerçekte "abd" ile "memlûk" arasında semantik fark (nüans) vardır. Ebû Hilâl'in ifadesiyle, her abd memlûktur; fakat her memlûk abd değildir. Çünkü mülk edinme bakımından mal ve meta da memlûk olabilir; oysa meta abd (köle, cariye) değildir.[453] Bu mesele bir kenara, "abd" ve özellikle "ibâd", Kur'an'da kahir ekseriyetle mü'minler için kullanılır. Hatta Fahreddîn er-Râzî'ye göre "ibâd" kelimesi Kur'an'da sırf mü'minler için kullanılır ve bu kullanım "Âdetü'l-Kur'ân" (Kur'an'ın ifade ve üslup örfü) kapsamında yer alır.[454]

Râğıb el-İsfehânî, "İbadet iki çeşittir. İlki, Allah'ın bütün varlıkları yaratılış kanununa boyun eğdirmesi, diğeri insan gibi akıl ve irade sahibi varlıkların Allah'a taat ve itaat etmesidir" der ve bu çerçevede "abd" kelimesinin Kur'an'daki anlam ve kullanımıyla ilgili olarak dört kategoriden söz eder. (1) Abd, hukuki ve sosyal statü itibariyle "köle"-ye karşılık gelir. (2) Abd, Allah'ın yarattığı bir varlık olarak insan ve

451 Lane, *An Arabic-English Lexicon*, V. 1935.
452 İbn Âşûr, *et-Tahîr ve't-Tenvîr*, XIV. 224.
453 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 222.
454 Fahreddîn er-Râzî, *Meâlimü Usûli'd-Dîn*, s. 132.

diğer bütün varlık kategorilerine delalet eder. (3) Abd, Allah'a boyun eğen insan olarak mü'min/müslüman kimse anlamına gelir. (4) Abd, dünyaya ve dünya servetine kulluk eden kimse olarak süflî insana delalet eder ki Rasûlullah'ın, "Altına (dinara), gümüşe (dirheme) ve lükse kulluk eden kimseye yazıklar olsun!" (تَعِسَ عَبْدُ الدِّينَارِ وَعَبْدُ الدِّرْهَمِ وَعَبْدُ الْقَطِيفَةِ)[455] diye kınadığı kimseler bu sınıfa dâhildir.[456]

Râğıb el-İsfehânî'nin ifadelerinden anlaşılacağı üzere Allah'a ibadet, biri "teshîr" kavramında ifadesini bulan zorunlu boyun eğdirmeyle ilgili, diğeri hür irade ve tercihle ilgili olmak üzere iki kısma ayrılır. Kâinattaki varlıkların karşı konulamaz ilâhî yasalar çerçevesinde işlevlerini sürdürmeleri ve aynı zamanda kendileri için belirlenen varoluş yasalarına boyun eğmeleri zorunlu ibadet kapsamında yer alır. Bu ibadet türü Hac 22/18, Rahmân 55/6, Hadîd 57/1, Haşr 59/1 gibi ayetlerde, gökteki ve yerdeki tüm varlıkların Allah'a boyun eğişleri (secde) ve O'nun yüceliğini kabullenişleri (tesbih) şeklinde ifade edilir. İhtiyari ibadet ise akıl sahibi varlığın hür iradesine dayanan, bu yüzden de sevap ve ikâba konu olan ibadet şeklidir.[457] İbn Kayyim'in ifadesiyle özetlersek, tüm mahlûkâtın kulluğu rubûbiyete kulluk kapsamında değerlendirilir. Bu anlamda kulluk zorunlu boyun eğişin ifadesidir. Meryem 19/93. ayetteki "إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا" ifadesinde bu hakikate işaret edilir. İnsanların iradi ve ihtiyari olarak Allah'a ibadet taat ve ibadetleri ise ulûhiyete kullukla ilgilidir.[458]

İbn Âşûr'a göre "ibadet" kelimesinin "taat/itaat" manasında kullanımı mecazdır.[459] Allah'a boyun eğmekten maksat, O'nu yegâne mabud olarak kabul etmek, yani tevhid inancını benimsemektir. Bunun içindir ki Mukâtil b. Süleyman, "إِيَّاكَ نَعْبُدُ" (Biz yalnız sana ibadet/kulluk ederiz) ifadesini, "إياكَ نُوحِّد" (Biz sadece seni tek gerçek mabud olarak tanıyıp biliriz) şeklinde tefsir etmiştir.[460] İbn Abbâs'tan nakledilen bir rivayette ise Kur'an'da "ibadet" (العبادة) kelimesinin tümüyle tevhide delalet

455 Tirmizî, "Zühd 42; İbn Mâce, "Zühd" 8.
456 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 320.
457 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 224, 319.
458 İbn Kayyim, *Bedâiu't-Tefsîr*, I. 54.
459 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 180.
460 Mukâtil, *Tefsîr*, I. 36.

ettiği belirtilmiş,[461] dolayısıyla Fâtiha sûresindeki "إِيَّاكَ نَعْبُدُ" ifadesi de İbn Abbâs tarafından "إياكَ نُوحِّد" (Biz yalnız seni tek gerçek mabud olarak kabul ederiz) diye izah edilmiştir.[462]

Bu yorumda nüzul dönemindeki sosyolojik ortamın dikkate alındığı ve dolayısıyla yorumun dar kapsamlı olduğu açıktır. Zira Kur'an'ın nazil olduğu ortamda en temel problemin şirk problemi olduğu, dolayısıyla Kur'an'ın başından sonuna sarih ve zımnî olarak tevhid inancını vurguladığı malumdur. Bununla birlikte "ibadet"in çok daha geniş çerçeveli bir kavram olduğu tartışmasızdır. Elliden fazla ayetin tefsirinde "din" ve "ibadet"i "Allah'ın emrine hürmet/tazim, O'nun yarattığı mahlûkâta şefkat" (التعظيم لأمر الله والشفقة على خلق الله) diye tanımlayan Fahreddîn er-Râzî, "Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım" mealindeki Zâriyât 51/56. ayet münasebetiyle aynı tanımı zikrettikten sonra farklı şeriatlardaki muayyen ibadetler ve mükellefiyetlerin şekil, kemiyet, zaman, mekân, şartlar ve rükünler itibariyle farklılık gösterdiğini ve fakat ibadet kavramının bütün bu farklılıkları içerdiğine dikkat çekmiştir.[463] Tabersî ise ibadeti bir tür şükür olarak değerlendirmiştir.[464]

Kur'an'da muhtelif isim ve fiil türevleriyle 250 yerde geçen "ibadet" lafzı, Fâtiha sûresindeki "إِيَّاكَ نَعْبُدُ" ifadesinde, Allah'ın tek gerçek mabud olduğunu ikrar etmeyi ve yalnızca O'nun fermanına boyun eğip teslimiyet göstermeyi belirtir. Bu anlamdaki ibadetle Allah'a minnet ve şükranımızı ifade ederek her türlü nankörlükten kaçınmaya çalıştığımız gibi ahlâkî kimlik ve kişiliğimizi de onarmaya çabalarız. İbadette temel amaç, Allah'ın hoşnutluğunu (rızasını) kazanmaktır. Yaşadığımız dünyada, "Allah rızası" kavramı çok kere dilde kalsa da uhrevî âleme gerçekten inanan ve yarın bir gün Allah'ın huzuruna çıkıp hayat sermayesini nasıl kullandığına dair hesap vereceğinden kuşku duymayan her mü'min için, "Allah rızası" kavramı varoluş tecrübesinin merkezinde yer almalı ve bütün bir hayat bu merkezde yaşanmalıdır.

İbadet, dinî bir terim olarak, insanın derin saygı, sadakat ve teslimiyetle Allah'a bağlılık göstermesini ifade eder. Bu anlam çerçevesinde

461 Mâtüridî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I. 363.
462 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 159.
463 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXVIII. 200.
464 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 32.

ibadet, Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak niyetiyle ortaya konulan tüm tutum ve davranışların yanında aynı mahiyetteki fikir, duygu ve düşünceleri de kapsar. İbadet aynı zamanda horluk (tezellül) ve boyun eğmekle (hudû') alakalıdır; fakat bu boyun eğişte muhabbet esas olmalıdır. Allah'a boyun eğmek ve fakat O'na muhabbet beslememek durumunda âbidlik söz konusu değildir. Çünkü âbidlik derin muhabbetle Allah'a boyun eğip ibadet etmeyi belirtir.[465] Bu noktada, sırf sevap kazanmak maksadıyla kendini ibadet ve taate veren kimsenin "âbid"den ziyade, "ücretli ırgat"a benzetildiğini de hatırlatmak gerekir.

İbn Kayyim gibi Selefî düşünceyi benimseyen Reşid Rızâ da sevgi-ibadet ilişkisinde çok önemli bir hususa dikkat çekerek, bir aşığın tüm benliğiyle maşûkuna (sevgili) bağlanıp kendi arzu ve isteklerini onun arzu ve isteklerinde yok etmesini ve yine kendi iradesini sevgilisinin iradesinde eritmesini hakiki manada ibadet kapsamında değerlendirmemek gerektiğini söyler. Yani Allah'a ibadette seviyeyi korumak, çok sevmek adına ibadeti sulandırmamak icap eder. Nitekim pek çok insan kendi devlet ricalini ve siyasi liderlerini aşırı derecede yüceltip kutsar; hatta kimi zaman onların gözüne girebilmek ve hoşnutluklarını kazanabilmek için kendi benliklerini aşağılık hâllere sokar. Ne var ki Arap dilinde bu tür hâller "ibadet" diye adlandırılmaz. İbadet çok farklı bir anlam taşır. Arap dilindeki sahih anlam ve kullanımıyla ibadet, kalbin nereden kaynaklandığını bilmediği hâlde azametini fark ettiği, keza gerçek mahiyetine vâkıf olamadığı hâlde yüce bir güç ve kudrete sahip olduğuna inandığı mabuda karşı hissettiği derin saygı ve sevginin hem zirvesini hem de seviyeli hâlini tanımlar.[466]

İbadet ve ubûdiyet kelimelerinde, "mutlak otorite sahibi bir efendiye boyun eğiş, efendinin huzurunda kendini hor ve hakir (tezellül) hissediş" anlamı da mevcuttur. Nitekim daha önce bahsi geçtiği üzere "abd" lafzı Bakara 2/178 ve Nahl 16/75 gibi ayetlerde bilindik "köle" manasında kullanılmıştır. Kur'an'da Allah'ın çoğunlukla "Rab" (efendi/seyyid, mâlik/sahip) diye isimlendirildiği dikkate alındığında, Allah ile insan arasındaki ilişkinin bir bakıma efendi-köle ilişkisine benzediğini veya en azından Allah'ın insan üzerindeki mutlak otoritesinin Arap

465 İbn Kayyim, *Bedâiu't-Tefsîr*, I. 41, 43.
466 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 56-57.

toplumundaki efendi-köle ilişkisine atıfla ifade edildiğini söylemek mümkündür. Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki Arap toplum yapısında "rab" kelimesiyle ifade edilen hürler ve efendiler, "abd" kelimesinin delalet ettiği köleler ve hizmetçiler üzerinde mutlak otorite ve mülkiyet hakkına sahiptiler. Tıpkı bunun gibi Allah da "âlemlerin rabbi" olarak insanlar ve diğer bütün varlıklar üzerinde mutlak otorite ve mülkiyet sahibidir.

Rab-abd ilişkisinde kulun Allah'a karşı sergilemesi gereken tavır kayıtsız şartsız teslimiyettir. Dolayısıyla kulun (abd) aslî vazifesi, efendisine mutlak sadakatle itaat etmek, efendisinin isteklerini harfiyen yerine getirmektir. Kur'an'da "kunût" (saygıyla itaat), "huşû'" (derin saygıyla bağlılık), "tazarrû'" (kendini alçaltma ve alçakgönüllü davranma) gibi kelimeler de kulun (abd), efendiye (Rab) hizmetkârlığını belirtir. Bakara 2/286. ayette, Allah'a hitaben mü'minlerin dilinden aktarılan, "أَنتَ مَوْلاَنَا" (ente mevlânâ) ifadesi, "Sen bizim mevlamız, yâr ve yardımcımızsın" anlamına gelir. Fakat "Mevlâ" aynı zamanda "sahip, efendi" demektir.

İtidal çizgisindeki tasavvufun penceresinden bakıldığında, kul (abd) bütün varlığıyla "Mevlâ"nın mülkiyetindedir. Kulun her şeyi tek gerçek efendi olarak Allah'a aittir. Bu yüzden, kulun belki de en temel vasfı fakr ve ihtiyaçtır. Aslında hiçbir şeyi bulunmayan, kendi varlığına dahi gerçek anlamda malik olmayan kulun fakirliği aynı zamanda "fanilik"tir. Kul azîz ve kadîr "Mevlâ"sının karşısında zelil ve acizdir. İslam kültüründe daha ziyade yazma eserlerin sonunda "hâtime" veya "ketebe" kaydı olarak rastlanan, "العبد الفقير المحتاج الى رحمة الله القدير" (Üstün kudret sahibi Allah'ın rahmet ve merhametine muhtaç bir fakir kul), "العبد المذنب الفقير المحتاج الى رحمة ربه القدير" (Üstün kudret sahibi rabbinin rahmet ve merhametine muhtaç günahkâr ve fakir bir kul)[467] şeklindeki ifadeler de kulun kendince önemli bir iş başardığı vehmine kapılmayıp her zaman Allah'ın rahmet, mağfiret ve inayetine muhtaç bir aciz varlık olduğunu hatırlaması gerektiğini belirtir.

Bazı müfessirler ibadeti niyet-hedef ve derece-mertebe açısından üç kategoride ele alıp değerlendirmişlerdir. Bunlardan ilki, hem se-

467 Haymî, *Fihrisü Mahtûtât*, I. 174, III. 51.

vap/mükâfat beklentisi hem ikab/azâb endişesiyle ibadettir. Fakat bu tür bir ibadet gerçek ibadet olarak nitelendirmeye elverişli değildir. Çünkü sevap beklentisi ve azâb endişesiyle ibadet eden insanın gerçek mabudu Allah'tan ziyade, elde etmek istediği şeydir. Dolayısıyla bu minvalde ibadet eden insan, Allah'ı kendi beklentilerine ve isteklerine vesile kılmış demektir. İkinci tür ibadet, Allah'a kullukta bulunmak veya O'na bağlanmakla değer ve şeref kazanma maksadına yöneliktir. Bu ibadet türü ilkinden daha seviyelidir. Fakat yine de eksiktir. Çünkü bu tür bir ibadet anlayışında da bizzat istenen ve arzu edilen şey, Allah'tan ziyade başka bir şeydir. Üçüncü tür ibadet ise Allah'a tek gerçek mabud olarak ibadet edilmesidir. Ulûhiyet heybet ve izzeti, ubûdiyet ise zillet ve boyun eğişi gerektirir. İşte bu en değerli ibadet kategorisidir.[468]

İbn Âşûr, Fahreddîn er-Râzî'nin ilk kategorideki ibadet türünü gerçek manada ibadet yerine koymamasını birtakım aşırı sûfîlerin etkisi altında kalmaya bağlamış, bunun ardından da sevap beklentisi ve azâb endişesine dayalı ibadetin İslam nokta-i nazarından makbul ve meşru olduğuna dikkat çekmiştir. Yine İbn Âşûr ikinci ve üçüncü kategorilerdeki ibadetin büyük bir fazilet olduğunu teslim etmekle birlikte müslüman toplumun gerek havf-reca konusunda, gerek dinî mükellefiyetlerin gereğini anlayıp kavrama ve bunların mucibince davranma hususunda farklı seviyelerde olduğu, hâliyle mükâfat beklentisi ve azâb endişesine yönelik ibadetin yabana atılmaması gerektiğini söylemeye çalışmış ve bu konuda İsrâ 17/57. ayetteki "وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ" (Hem Allah'ın rahmetini umarak hem de azâbından korkarak) ayetiyle istidlalde bulunmuştur.[469]

Vakıa, mü'minlerin pek çoğu sevap beklentisi ve azâb endişesiyle ibadet ediyor olabilir; fakat bu olgusal gerçeklik böyle bir ibadet mefhumunun çok da makbul ve muteber olduğuna delil teşkil etmez. Çünkü ibadet konusunda makbullük ve muteberlik, hâl-i hazırdaki yaygın tecrübeden hareketle belirlenmez. Açıkça belirtmek gerekir ki Allah'a ibadette sevap beklentisi ve azâb endişesini esas almak, Fahreddîn er-Râzî'nin de zikrettiği gibi Allah'ın rızasından ziyade, O'nun mükâfatına

468 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 253.
469 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 181.

nail olmayı ve/veya azâbından korunmayı amaçlamaktır ki bu da sonuçta ivaz-garaz (fayda-çıkar) ilişkisine yol açmaktadır.

İvaz-garaz ilişkisine dayalı ibadet anlayışı ister istemez mecburiyet hissini, dolayısıyla içtenliksizliği, hatta baştan savma ve yasak savma gibi deyimlerde ifadesini bulan bir özensizliği kaçınılmaz kılar. Sonuçta insan ibadet ve ubûdiyet konusunda hasbî değil, hesabî davranır. Nitekim bugün sayısız örneğine tanık olunduğu gibi, dinî-şer'î mükellefiyetleri daha ziyade şekil şartlarına riayet ederek yerine getiren sayısız müslümanın ibadetten hâsıl olması gereken ahlâkî faziletlerle kuşanamıyor olması, en azından bir yönüyle ibadette sevap beklentisi ve azâb endişesini esas almakla ilgili olsa gerektir. Bize göre ibadet, vazife hissiye değil, derin bir hürmet ve şükran duygusuyla ifa edildiğinde gerçek yerini ve değerini bulabilir.

Müslümanın Allah'la hukukunun hürmet ve muhabbet temelli olması gerektiğine birçok ayette de işaret edilir. Bu noktada, Allah'ın genelde insanlara, özelde mü'minlere vaat (sevap ve mükâfat sözü) ve vaid (azâb tehdidi) içerikli birçok hitapta bulunduğundan söz edilebilir. Öncelikle belirtmek gerekir ki vaat ve vaid içerikli hitaplar, tıpkı ebeveyn-evlat ilişkisinde olduğu gibi, hak ve hakikate davet etmek ve söz dinletmek için başvurulan bir yöntemdir. Ancak insana hitapta böyle bir yönteme başvurulması, ibadetin mükâfat beklentisi ve azâb endişesine dayalı olması gerektiğini göstermez.

Kaldı ki Allah Mekke döneminin ilk yıllarında şirk inancından henüz yeni kurtulmuş, dolayısıyla İslâmî ahlak ve kemal noktasına ulaşamamış, üstelik müşriklerin baskısı altında yıpranıp hırpalanmış ilk müslümanlara uhrevî hayatla ilgili olarak hemen tamamı nefsanî istek ve arzulara hitap eden huriler, gılmanlar, içinde şırıl şırıl derelerin aktığı has bahçeler, köşkler, tahtlar, mücevherler, ipek elbiseler, içkiler, meyveler gibi nimetler vaat etmesine mukabil özellikle nüzul sürecinin son safhasında nazil olan Tevbe 9/72. ayette, cennetteki köşklerden söz ettikten sonra, "وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللّٰهِ أَكْبَرُ" (Allah'ın hoşnutluğu bütün bu nimetlerden çok daha değerlidir" buyurarak son noktayı koymuştur. "İbadet ve taatte nihai amaç ne olmalıdır?" şeklindeki bir sorunun cevabı işte bu ayette saklıdır.

İbadet insanın hem Allah'a karşı saygı, sevgi ve bağlığını göstermek hem de O'nun rızasını elde etmek niyetiyle ortaya koyduğu davranışların tümünü ifade eder ve bu anlamda ibadetin çerçevesi alabildiğine genişler. İbadet ile aynı kökten türeyen ubûdiyet ve ubûdet ise hayatın sürekli olarak Allah'a karşı saygı ve itaat bilinciyle sürdürülmesini ifade eder. İbadette salih amelleri ifa gayreti ön planda iken, ubûdiyette bu amellerle kazanılan ahlâkî ve manevi öz ağır basar. Kimi sûfîler ibadeti "Allah'ın hoşnut olacağı işler yapmak, ubûdiyeti de "Allah'ın fiillerine rıza göstermek" şeklinde tanımlar.[470]

İnsanoğlu Allah'a kulluğu reddetmek gibi bir tercihte bulunabilir; fakat bu tercih onun kul olduğu gerçeğini değiştirmez. Çünkü kulluk her şeyden önce bir varoluş durumudur. İnsan bilerek isteyerek Allah'a isyan edip inkâra yönelse dahi sonuçta ilâhî kudret karşısında aciz ve muhtaç bir varlık konumundadır. Çünkü insan kendi zatıyla kaim bir varlık değildir; dolayısıyla varlığının son bulup bulmaması noktasında tercih ve tasarruf imkânına da sahip değildir. Fanilik insanoğlunun ontolojik kaderidir. Bu itibarla, insan kendine varlık ve hayat bahşeden Allah'ı tanımasa dahi O'nun tekvînî hükmü gereğince fanilik gerçeğine boyun etmek mecburiyetindedir. "Gökte ve yerde bulunan tüm varlıklar Allah'ı tesbih eder" (Cum'a 62/1) mealindeki ve benzer içerikteki ayetler bir yönüyle de işte bu zorunlu kulluk durumuna işaret etmektedir.

İstiâne (الاِسْتِعَانَةُ)

İstiâne kelimesi Arapçada "yardım etmek, yardımcı olmak, destek olmak, arka çıkmak, altından kalkılması zor bir işi kolaylaştırmak" gibi anlamlar içeren "العَوْنُ" (avn) kökünden/mastarından türemiş olup, yardım ve destek talebinde bulunmayı (talebü'l-avn) belirtir. Kelimedeki "sin" harfi talep/istek belirtir. Aynı kökten türeyen "meûnet" (المَعُونَةُ) ve "mâûn" (المَاعُون) gibi kelimeler de "yardım, destek" anlamına gelir. "Avân" (العَوَان) kelimesi ise ne yaşlı ne de genç, orta yaş sınırında olmayı belirtir.[471] Bazı kaynaklarda bu kelimenin "dul kadın" anlamın-

470 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 180.
471 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII. 298-300.

da kullanıldığı da belirtilir.[472] Sözlükte, "boyun eğmek, zillete düşmek, esaret, kölelik" gibi anlamlar içeren "anv" (العنو) kökünden türemiş olan "avân" (عوان) kelimesinin kadınlarla ilgili olarak "köle, esir" anlamında kullanıldığını da bu vesileyle not etmek gerekir. Veda haccıyla ilgili hadisteki "فَإِنَّهُنَّ عِنْدَكُمْ عَوَانٌ، لَا يَمْلِكْنَ لِأَنْفُسِهِنَّ شَيْئًا" (Kadınlar sizin [nikâhınız altında] kendileriyle ilgili hiçbir şeye malik olmayan birer esir gibidir) ifadesi[473] bu kullanıma örnek verilebilir.[474]

Avn (العَوْنُ) kelimesi müzekker-müennes ve tekil-çoğul olarak "yardım, destek" anlamında isim/sıfat olarak da kullanılır. Bu kelimenin müfâale babındaki mastarı olan "muâvenet", Mâide 5/2. ayetteki "وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى" (ve-teâvenû ale'l-birri ve't-takvâ) ifadesinde görüleceği üzere karşılıklı yardımlaşmayı belirtir. Diğer taraftan, insanlara yapılan iyilik ve yardım "mi'vân" (المِعوانُ) diye isimlendirilir. İyiliksever ve cömert kişi de "mi'vân" (çoğulu: meâvîn) diye nitelendirilir.[475]

Avn, sözlükteki anlam ve kullanımı itibariyle "zihr/zahr/zahîr" (الظهير/الظهر), "müsâade" (المساعدَةُ), "nasr" (النَّصْر), "nusret" (النصرة) gibi kelimelerle de yakından ilişkilidir. Bir değerlendirmeye göre "avn" bir başkasına bakılmaksızın, bizzat kendine dayalı desteği ifade ederken, "zihr, zahr", başkasına dayanan desteği, "müsâade" hayır ve fazileti gerektirir hâldeki desteği, "nasr" ise düşman ya da hasma karşı destek ve takviyeyi ifade eder.[476] Ebû Hilâl "nusret"in (النصرة) ancak düşman veya muhalife karşı destek anlamında kullanıldığını, "iâne"nin (الْإِعَانَة) ise hem bu anlamda hem de daha başka bağlamlarda kullanıldığını söyler. Mesela, biriyle kavga ve niza eden kişiye yardım etmek manasında "أعانه على من غالبه و نازعه" denildiği gibi, fakr u zaruret içindeki birine yardım etmek anlamında da "أعانه على فقره" şeklinde bir ifade kullanılabilir. Ancak nusret, birine maddi destek olmak veya onun yükünü taşımak gibi yardımlar için kullanılmaz. Kısacası, "iâne" kelimesinin kullanımı genel, "nusret"in kullanımı daha özeldir. İâne ve nusret ile "takviye" (التقوية) arasında da nüanstan söz edilebilir. Şöyle ki "takviye" Allah'tan kula yönelik olduğunda, kulu zor bir işe muktedir kılmayı be-

472 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, II. 323.
473 İbn Hanbel, *el-Müsned*, XXXIV. 299-300.
474 Zemahşerî, *el-Fâik*, III. 31.
475 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXV. 429-432.
476 Mustafavî, *et-Tahkîk*, VIII. 328.

lirtir. Takviye insandan başka bir insana yönelik olduğunda ise maddi imkân ve taraftar desteğinde bulunmak anlamına gelir. Rummânî'ye (ö. 384/994) göre takviye iş ve meslekte, nusret kavga ve nizada söz konusu edilir.[477]

Kur'an'da gerek "avân" (Bakara 2/68), "müsteân" (Yûsuf 12/18, Enbiyâ 21/112) gibi isim-sıfat şeklinde, gerek if'âl, tefâul ve istif'âl bablarındaki farklı fiil kiplerinde on bir kez geçen "istiâne" kelimesinin Fâtiha 1/5. ayette ifade ettiği anlam, dinî-ahlâkî temelde nefsin hayra yönelmesi, fazilet yolunda mesafe alınması ve bu yolda karşılaşılan engellerin aşılmasında Allah'ın desteğine ihtiyaç duyulduğunu itirafla ilgilidir. Bunun böyle olduğunun göstergesi, ayetteki "nesteîn" lafzının "Biz sadece sana ibadet/kulluk ederiz" mealindeki "iyyâke na'büdü" ifadesinden sonra gelmesidir. Sadece Allah'tan yardım isteme ifadesindeki hasr/kasr vurgusu urz-i kelam yoluyla şirk inancını da olumsuzlamakta, dolayısıyla Allah'tan başka birtakım varlıklara ilahlık yakıştırıp onlardan medet uman müşrik zihniyete tarizde bulunmaktadır.[478]

İbadet ve istiânenin sadece Allah'a yönelik olması gerektiğiyle ilgili ifadede ibadet önce, istiâne sonra zikredilmiştir. Bunun muhtemel sebebi, dua ve isteklere icabet hususunda, vesile konumundaki ibadetin öncelik arz etmesidir. İbadet ve istiâne Allah'ın dışında mabud kabul edilen her varlığa atıfla da kullanılır. Bu yüzden, sadece Allah'a ibadet edilmesi ve sadece O'ndan yardım istenilmesi gerektiğini vurgulamak için "iyyâke" lafzı ayette iki kez anılmıştır.[479]

Bakara 2/45 ve 153. ayetlerde Allah'tan sabır ve salât vesilesiyle yardım istenmesi (istiâne) gerektiği bildirilir. A'râf 7/128. ayette ise Hz. Musa'nın kendi kavmine Allah'tan yardım istemeleri ve sabretmeleri tavsiyesinde bulunduğu belirtilir. Bu üç ayetten anlaşılacağı üzere gerçek manada mü'min/müslüman olmak ve aynı zamanda mü'min/müslüman kalmak çok kolay bir iş değildir. Daha açıkçası, gerçek manada müslümanlık ancak dua, niyaz, sabır ve metanetle mümkün olabilmektedir. Fahreddîn er-Râzî'nin ifadesiyle, mü'min "iyyâke nesteîn" dediğinde, bir bakıma, "Allah'ım! Kendimi senin huzuruna getirdim;

477 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 189.
478 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 185.
479 İbn Kayyim, *Bedâiu't-Tefsîr*, I. 177.

fakat benden firar etmeye çalışan bir kalbim var. Onu senin huzurunda tutmak için, senden yardım istiyorum" demek ister.[480]

Bakara 2/45 ve 153. ayetlerde istiâne vesilesi olarak zikredilen "salât" ise ister genel manada dua/niyaz, ister özel manada namaz olsun, insanın başta şehevi arzularına karşı koyup kendi şeytanı tarafından ayartılmasına mani olma hususunda son derece etkili bir ibadettir. Ayrıca niyaz ve dua Allah'a karşı bir tür arz ı hâldir. Bilindik namaz ibadeti de aynı şekildedir. Kaldı ki namaz zahirî hududuna ve bâtınî hukukuna riayet edilerek kılındığında, Ankebût 29/45. ayette bildirildiği üzere mü'mini her türlü çirkin ve yüz kızartıcı fiilden alıkoyup ahlaken olgunlaştırma gibi çok önemli sonuçlar veren bir ibadettir.

İnsanın yapıp ettiği işlerin muvaffakiyetle neticelenmesi ve hayırlı sonuçlar vermesi "sünnetullah" (tarih ve toplumla ilgili ilâhî yasa) çerçevesinde birtakım sebeplere bağlanmıştır. Bununla birlikte insanın muvaffakiyete giden yoldaki her türlü engeli kendi imkânlarıyla aşacak güçte bir varlık olmadığı aşikârdır. Bu yüzden, insan tüm imkânlarını seferber edip elinden gelen gayreti göstermesine rağmen üstesinden gelemediği işlerde Allah'a sığınmak ve yardım için O'na niyazda bulunmak durumundadır. Dolayısıyla istiâne insanoğlunun haddini bilmesi, aczini fark etmesi ve kendini fazla önemsememesi gerektiğini de hatırlatan bir kavramdır. Mü'min insana yaraşır tutum, her hâlükârda Yüce Mevlâ'ya sığınmaktır. Bu açıdan bakıldığında, Fâtiha 1/5. ayetteki "إِيَّاكَ نَعْبُدُ" (Biz sadece sana ibadet/kulluk ederiz) ifadesinin, mana ve mesaj yönünden "وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ" (Sadece senden yardım/medet dileriz) ifadesiyle tamamlandığı anlaşılır.

İnsanın pek çok konuda başka insanlardan yardım ve destek talep etmesinin ayetteki, "Sadece senden yardım/medet dileriz" ifadesiyle bağdaşmadığı düşünülebilir. Fakat bu yanlış bir düşüncedir. Çünkü Fâtiha sûresinde söz konusu edilen ibadet ve istiâne, insanoğlunun kendi varlığını anlamlandırması, âlemdeki yerini kavraması ve kendisini yaratan yüce kudreti tanımasıyla ilgilidir. Dolayısıyla gündelik hayat olaylarının doğal seyri içinde insanların birbirlerinden destek ve yardım istemeleri kelimenin tam manasıyla bahs-i diğerdir. Kısacası, Fâtiha sûresindeki anlam ve kullanımıyla "istiâne" ulûhiyet ve ru-

480 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 204-205.

bûbiyette tevhid inancıyla ilgilidir. Bu vesileyle, insanların gerek hastalıkların şifası, gerek işlerin yoluna konulması, gerek malın mülkün çoğalması gibi niyet ve maksatlarla kabirler ve türbeleri ziyaret edip buralarda medfun bulunan kişilerin ruhaniyetinden(!) medet ummalarının tevhid inancını sakatlayacağını da not etmek gerekir.

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (6)

(6) Bizi dosdoğru yolda sebatkâr kıl.

Bu ayetteki "اهْدِنَا" (ihdinâ) lafzı Abdullah b. Mes'ûd tarafından "أَرْشِدْنَا" (erşidnâ: bize doğru yolu göster, bize rehberlik et), Basralı muhaddis Sâbit el-Bünânî (ö. 127/744) tarafından "بَصِّرْنَا" (bassirnâ: bizi basiret sahibi kıl) şeklinde okunmuştur;[481] fakat her iki okuyuş da "اهْدِنَا" (ihdinâ) lafzındaki mana ile bağdaşır tarzdadır. "اهْدِنَا" (ihdinâ) yerine "أَرْشِدْنَا" (erşidnâ) şeklinde okumayı, yani Kur'an'daki kelimeleri eş ve yakın anlamlı başka kelimelerle karşılamayı "mana merkezli kıraat" (الْقِرَاءَةُ بِالْمَعْنَى) diye tanımlamak mümkündür. Anlam merkezli kıraatin meşruiyet dayanağı Hz. Peygamber'in Medine döneminde uygulamaya koyduğu yedi harf (ahruf-i seb'a) ruhsatıdır. Bazı kaynaklarda İbn Mes'ûd gibi bazı sahâbîlerin anlam merkezli Kur'an kıraatine onay verdiklerine dair rivayetler aktarılmış, fakat Sünnî âlimler bu rivayetleri asılsız saymışlardır.[482]

Ayetteki "الصراط" (sırât: yol) lafzı kıraat imamlarının çoğunluğunca "sâd" harfiyle okunurken İbn Kesîr (ö. 120/738), Ya'kûb el-Hadramî (ö. 205/821), Kunbül (ö. 291/904), İbn Muhaysın (ö. 123/741), İbn Mücâhid (ö. 324/936) gibi diğer birçok kıraat otoritesi tarafından "sin" harfiyle, "السراط" şeklinde okunmuştur. Kaynaklarda Hamza b. Habîb (ö. 156/773), Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771), Kisâî (ö. 189/805) gibi diğer kıraat âlimlerinin kelimeyi "الزراط" (zırât) şeklinde okudukları yönünde bilgiler de nakledilir.[483] Ferrâ "الزراط" (zırât) kelimesinin Uzre, Kelb ve Benî Kayn kabilelerine ait olduğunu belirtir.[484] Diğer taraftan,

481 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 143-144; Hatîb, *Mu'cemü'l-Kırâât*, I. 17-19.
482 İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-Kübrâ*, IV. 420; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 243.
483 İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, s. 105-106.
484 Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, I. 90-91.

Zeyd b. Ali, Dahhâk ve bir rivayete göre Hasen el-Basrî'nin "اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ" (ihdine's-sırâta'l-müstakîm) ifadesini "اهدنا صراطا مستقيما" (ihdinâ sırâtan müstakîmen) diye okudukları da kaydedilir.[485]

Bazı kaynaklarda, "السراط" (sırât) kelimesinin kadim Kureyşlilerin lehçesinde "الصراط" şeklinde kullanıldığına dair kayıtlar bulunmakta, fakat Arapların çoğu kelimeyi "sin" (sin) harfiyle yazmaktadır.[486] Çünkü "sin" kelimenin aslî harfidir; fakat kalın fonetikli "tâ" (tâ) sebebiyle (sin) harfi "sad" olarak seslendirilir. Ferrâ'dan aktarılan bilgiye göre "sin" harfinden sonra "الطاء" (tâ), "ق" (kâf), "غ" (ğayn) ve "خ" (hâ) harfleri bulunduğunda, söz konusu harf "sâd"a çevrilir.[487] Bu noktada, "Sırât lafzının ilk ve özgün şeklinde sin harfi bulunduğu ve bazı kıraat imamları da bu şekilde okuduğu hâlde niçin Mushaf'ta sad harfiyle yazıldı?" gibi bir istifham akla gelebilir. İbn Âşûr bu istifhamı, "Sahâbîler daha fasih olan kullanıma dikkat çekmek için kelimeyi sad harfiyle yazmışlardır. Çünkü onlar Kureyş lehçesine göre yazmışlar ve aynı zamanda Arapların dilbilgisine dayanmışlardır" şeklinde cevaplamıştır; ancak bu cevap tatminkâr olmaktan uzaktır.[488]

Ayetin başındaki "ihdi" fiili, İsrâ 17/9. ayetteki "إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يِهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ" (inne hâze'l-kur'âne yehdî lilletî hiye akvemü: Şüphesiz bu Kur'an en doğru [yola] ulaştırır) ve Şûrâ 42/52. ayetteki "وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ" (ve-inneke letehdî ilâ sırâtin müstakîm: Şüphesiz sen dosdoğru yolu gösteriyorsun) ifadesinde olduğu gibi, lam veya ilâ harf-i cerri ile mef'ul alır. Ancak Fâtiha 1/6. ayette söz konusu fiil, tıpkı A'râf 7/155. ayetteki "وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلاً" ifadesinde olduğu gibi, mef'ulünü harf-i cersiz almıştır. Bazı müfessirler bunu "hazf ve îsâl" (الْحَذْفُ وَالْإِيصَالُ) diye adlandırılan kurala bağlamışlardır. Hazf ve îsâl kuralında harf-i cer ibareden kaldırılır; fakat bu harfin cümle içerisindeki anlam ve işlevi mef'ule ulanır/ulaştırılır.[489]

Başka bir izaha göre "هدى" (hedâ) fiili Hicaz lehçesinde harf-i cersiz olarak kullanılır ve fiilin harf-i cersiz olarak geçişlilik kazandığı bu kul-

485 Hatîb, *Mu'cemü'l-Kırâât*, I. 17-19.
486 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 15.
487 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, II. 1673.
488 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 190.
489 Hafâcî, *Hâşiyetü'ş-Şihâb*, I. 129.

lanımda sözgelimi "هديتُه الطريقَ" (hedeytühü't-tarîk) ifadesi, "Ona yolu tarif ettim" anlamı taşır.[490] Diğer Arap lehçelerinde ise "هدى" (hedâ) fiili harf-i cerli olarak kullanılır.[491] Bu yüzden Zeccâc, Yûnus 10/35. ayetteki "قُلِ اللّٰهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ" (kulillâhu yehdî li'l-hak: De ki: Allah hak ve hakikati gösterir) ifadesinin tefsirinde, "هديت إلى الحق" (hedeytü ile'l-hak) ile "هدَيتُ الحقَّ" (hedeytü'l-hak) ifadesinin aynı manada olduğunu söylemiştir.[492] Taberî de "hedâ" fiilinin "هديتُ فلانًا الطريقَ" (hedeytü fülânen et-tarîk), "هَديتُه للطريق" (hedeytühû li't-tarîk), "هديته إلى الطريق" (hedeytühû ile't-tarîk) şeklinde hem harf-i cersiz hem "lâm" ve "ilâ" harf-i cerleriyle birlikte kullanıldığını belirtmiş ve bu üç farklı kullanımı "اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ" (Fâtiha 1/6), "وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا" (A'râf 7/43), "اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ" (Nahl 16/121) ayetlerle şahitlendirmiştir.[493]

Ayetteki "اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ" ifadesiyle ilgili olarak, "Burada Allah'tan hidayet isteyenler müslüman kimselerdir. O hâlde, hidayet talebinden maksat nedir?" gibi bir istifham söz konusu olabilir. Zemahşerî bu soruya, "ilâhî lütufla hidayetin artması talebi" diye cevap vermiştir. Muhammed 47/17. ayetteki "وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى" (Allah, hidayet üzere olanların hidayetlerini artırır) ifadesi ile Ankebût 29/69. ayetteki "وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا" (Bizim [tevhid] davamız uğrunda çalışıp didinen kimseleri elbette yollarımıza iletiriz) ifadesi de benzer bir anlam içerir. Buna göre denebilir ki "sırât-ı müstakîm"le ilgili hidayet talebi, dosdoğru yolda sebat talebidir. Übey b. Kâ'b ve Hz. Ali'nin "اهْدِنَا" (ihdinâ) lafzını "ثَبِّتْنَا" (sebbitnâ: bizi sebat ettir) diye okuduklarına/açıkladıklarına dair bilgiler bu yorumu teyit etmektedir.[494]

Hidayet kelimesi başta "rehberlik" (irşâd ve delâlet) olmak üzere "muvaffak kılmak" (tevfik) ve "ilhamda bulunmak" gibi manalara hamledilebilir. Daha açıkçası, Übey b. Kâ'b ve Hz. Ali'ye izafe edilen açıklamayı da dikkate alarak kelimenin özellikle Fâtiha 1/6. ayetteki öncelikli anlamı hem "sebatkâr kılmak" ve hem de "muvaffak kılıp maksuda ulaştırmak" şeklinde belirlenebilir. Nitekim Taberî "اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ"

490 Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 16.
491 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX. 60.
492 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, III. 19.
493 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 169.
494 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 121.

ayetini, "Bizi dosdoğru yolda sebatkârlığa muvaffak kıl" (وَفِّقْنا للثبات عليه) şeklinde tefsir ederek bu iki manayı birleştirmiştir.[495] Benzer şekilde Ezherî (ö.370/980) de aynı ayeti, "Maksada ve menzile giden açık seçik yolda sebatkâr kılmak" (ثبِّتنا على المنهاج الواضح) diye izah etmiştir.[496]

Klasik tefsir kitaplarında "الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ" ifadesinin medlulüne dair İslam, Kur'an, cennet yolu, Hz. Peygamber ile Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in yolu (sünneti) gibi çeşitli görüşler nakledilmiş, Horasanlı meşhur sûfî Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) ise "sırât-ı müstakîm"i "hac yolu" diye tevil etmiştir. Bütün bunların yanı sıra "Ehli Sünnet yolu" şeklinde mezhebî yorumlar da yapılmıştır.[497] Bu son iki yorum hariç, diğer bütün yorumlar birbiriyle örtüşür tarzdadır.

Mezhepçi yorum ve yaklaşım "sırât-ı müstakîm"i Ehl-i Sünnet itikâdıyla özdeşleştirmekle kalmamış, bir adım daha ileri giderek "sırât-ı müstakîm"e hidayet talebiyle ilgili ifadenin Mu'tezile ve İmâmiyye (İsnâaşeriyye) Şiası'na reddiye mahiyetinde olduğu iddiasında da bulunmuştur. Şöyle ki Kurtubî'ye göre bu iki fırka insanın taat ve masiyete ilişkin tüm fiillerinin bizzat kendi iradesiyle ortaya çıktığını kabul eder. Bu kabul insanın kendi fiillerini kendisinin yarattığını ifade eder. Hâlbuki "اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ" ayeti mü'minlerin hidayet için Allah'tan istekte bulunduklarına ve ilâhî hidayete muhtaç olduklarına delalet eder. Kısacası, bu ayet Mu'tezile ve Şia'nın iddialarını tekzip eder.[498]

Kuşkusuz bu tür aşırı yorumlar Ehl-i Sünnet'e mahsus değildir. Bundan çok daha ileri düzeydeki aşırı yorumlara Mu'tezilî ve Şiî tefsir, kelam literatüründe de rastlanabilir. Hatta Ebü'l-Hasen el-Kummî (ö. 307/919[?]) ve Feyz-i Kâşânî (ö. 1090/1679) gibi Şiî müfessirlerin Kur'an tefsirlerinde Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Âişe gibi sahâbîlere yönelik sayısız tezvirat ve hakaretle karşılaşılabilir. Bu itibarla, Kurtubî'den naklettiğimiz mehzepçi yorum çerçevesinde anlatmaya çalıştığımız husus, herhangi bir itikâdî fırka ayrımı yapmaksızın Kur'an'ı kelâmî, itikâdî, siyasi zıtlaşmalar ve hesaplaşmalar adına konuşturmanın tefsir veya te'vil değil, tahrif olduğunu söylemekten ibarettir.

495 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 165.
496 Ezherî, *Meâni'l-Kırâât*, I. 111.
497 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 227, İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 207-208.
498 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 230.

"Sırât-ı müstakîm" terkibinin kendisinde hiçbir eğrilik bulunmayan dosdoğru ve düzgün yol anlamına geldiğinde ihtilaf yoktur. Arap edebiyatında bu anlamı destekleyen birçok şiir şahidi de mevcuttur. Fakat Araplar zaman içerisinde "sırât" kelimesini istiâre yoluyla her türlü söz, görüş ve fiil için kullanmaya başlamış ve bunların isabetliliğini "istikamet", isabetsizliğini "i'vicâc" kelimesiyle vurgulamışlardır.[499]

Müstakîm kelimesi, koordinat düzleminde "iki nokta arasındaki en kısa uzaklık bu iki noktayı birleştiren doğru parçasının uzunluğudur" teoremini akla getirir. Bu anlamda "müstakîm"în zıddı, zikzak çizgiden ziyade, doğru yol istikametinden sapıp aykırı bir yöne doğru giden çizgidir. Zira bir hedefe doğru yol alan kimse zikzak çizse dahi önünde sonunda hedefine ulaşabilir; fakat doğru yoldan sapıp yönünü çok farklı bir istikamete çeviren kimsenin hedefe ulaşması söz konusu değildir. Ayetteki "sırât" (yol) kelimesinden maksat, Kur'an'ın rehberliğinde Hz. Peygamber tarafından ortaya konulan İslam dini ve pratiğidir. Bu anlamda dinin "sırât" (yol) diye ifade edilmesi, yolun kişiyi hedefine ulaştıran vasıta olmasıyla ilgilidir.

Fahreddîn er-Râzî'nin ifadesiyle, bir mü'min "اهدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ" ayetini okuduğu zaman bir bakıma şöyle niyaz etmiş olur: "Birçok eşim dostum bana bir yol gösteriyor, düşmanlarım başka bir yola işaret ediyor, şeytan ise apayrı bir yolu adres gösteriyor. Öte yandan, şehvet, öfke, kin, haset gibi kötü duygular beni bambaşka bir yola sevk ediyor... Bütün bunlara karşılık akıl güçsüz, ömür kısa, yapılacak iş çok, her yola girip her şeyi tek tek denemek riskli ve her şey hakkında hüküm vermek de hiç kolay değil... Bu yüzden, adeta şaşırıp kalmış vaziyetteyim. Rabbim! Bana dosdoğru yolu, sonunda cennete varacağım yolu göster!"[500]

Hiç şüphesiz, her bir müslüman için en kritik mesele hep "sırât-ı müstakîm" üzere olabilmek, bu yolda sağa sola sapmadan hedefe doğru yol alabilmektir. Her daim yolda olabilmek, yola girmekten daha çetindir; çünkü çok ciddi bir sebat gerektirir. Bu bakımdan, Cenab-ı Hakk'a tüm içtenliğimizle "اهدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ" diye niyazda bulunma-

499 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 104.
500 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 206.

mız bir bakıma mecburiyettir. Bu vesileyle, Taberî'nin, "اهدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ" ifadesine ilişkin şu izahını zikretmek gerekir: "[Rabbimiz!] Kendilerinden hoşnut olduğun ve aynı zamanda kendilerini hidayet nimetiyle nimetlendirdiğin peygamberler, sıddıklar, şehitler, salihler gibi has kullarının kavil (inanç, fikir, görüş) ve fiillerinde (ibadet, taat, salih amel) sebatkâr olmaya muvaffak kıl bizi."[501]

Fâtiha sûresinde "sırât-ı müstakîm" tabirinin yer aldığı ayetle ilgili olarak bazı müfessirlerin kayda değer gördükleri tuhaf bir meseleye de işaret etmekte fayda vardır. Bu mesele "اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" ifadesinin Hz. Ebû Bekr'in hilafetine delil teşkil ettiği iddiasıdır. Fahreddîn er-Râzî bu iddiayı şöyle savunmuştur: "Allah'ın nimete erdirdiği kimseler Nisâ 4/69. ayette açıklanmış ve söz konusu kimseler arasında sıddıklar da sayılmıştır. Sıddıkların öncüsü/önderi hiç kuşkusuz Hz. Ebû Bekr'dir. Buna göre ayetteki mana şudur: Allah bize sıddıkların öncüsü Ebû Bekr'in hidayetini istememizi istemiştir. Şayet Ebû Bekr zalimlik vasfı taşısaydı, ona uymak asla söz konusu olmazdı. İşte böylece bahis konusu ayetin Hz. Ebû Bekr'in imametine/hilafetine delalet ettiği gerçeği ortaya çıkmış olur."[502]

İslam'ın ilk asırlarından bugüne kadar Şiî muhitlerde Hz. Ali'nin hilafet hakkının Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer tarafından gasp edildiği iddiasının sürekli olarak tekrar edilmesi ve Sünnîlerin "Hz. Ali'ye ve evladına husumet besleyenler" anlamında "Nâsıbe" diye nitelendirilmesi söz konusu olmasaydı hiç şüphesiz Fahreddîn er-Râzî Fâtiha sûresinden dahi Hz. Ebû Bekr'in imameti/hilafeti hakkında delil çıkarma ihtiyacı duymayacaktı. Başka bir ifadeyle, İslam tarihinin ilk dönemlerinde iktidar kavgaları ve Cemel, Sıffîn gibi kanlı çatışmalar yaşanmasaydı, Fahreddîn er-Râzî ve diğer birçok müfessirin Kur'an tefsirine dair yazdıkları eserler de belki bu denli kalabalık olmayacaktı.

Klasik kelam kitaplarında önemli bir yer tutan ve Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Ğayb*'ı gibi bazı tefsir kitaplarına da fazlasıyla yansıyan iman-küfür sınırı, mürtekib-i kebîre (büyük günah işleyen kimse), kader, kulların fiilleri (ef'âl-i ibâd) gibi çetrefil meselelerin hemen

501 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 170.
502 Fahredîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 263.

hepsi sahabe arasında yaşanan kavgalar ve kanlı çatışmalardan miras kalmıştır. Fakat artık olan olmuştur; bu saatten sonra "Keşke" diye başlayan cümleler kurmak faydasız olduğuna göre ilmî bir vecibe olarak yapılması gereken en önemli işlerden biri, Râzî'den aktardığımız türden yorumların tefsir ilmi açısından fazla bir değer taşımadığını vurgulamak ve aynı zamanda muhtelif fırkalar arasındaki çatışmalar ekseninde üretilmiş yorumlara sahip çıkmamaktır.

Kelimeler ve Kavramlar

Hidayet (الْهِدَايَةُ)

Hidayet (الْهِدَايَةُ), Arapçada "dalâlet"in (الضَّلالَةُ) zıddı olup, "yol göstermek, rehberlik etmek, bildirmek" gibi anlamlar içeren "hdy" (هدى) kökünden[503] türemiş bir mastar ve "doğru yol, kılavuz" anlamında bir isimdir. Hdy kökünden türemiş çeşitli fiillerin yanı sıra "hüdâ", "hâdî", "hedy", "mühtedi" gibi birçok farklı kelime Kur'an'da 316 kez zikredilir. Hiçbir ayette hidayet lafzı geçmemekle birlikte hüdâ kelimesi seksen küsur ayette zikredilir. İbn Fâris (ö. 395/1004) "hdy" kökünde iki temel anlam bulunduğunu belirtir. İlki, "öne geçip yol göstermek", ikincisi ise "hediye etmek veya hediye göndermek"tir.[504] Bakara 2/196. ayetteki "حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ" ifadesinde, hac ve umre yapan kimselerin Harem sınırları dâhilinde kestikleri kurbanın "hedy" diye nitelendirilmesi de bu ikinci mana ile ilgilidir. Hdy kökündeki "hediye" manası, yol göstermenin temelinde bulunan lütuf (iyilik) ile de ilişkilidir. Arapçada rüşd, reşâd ve irşâd gibi kelimeler "hüdâ" ve "hidayet"le hemen hemen aynı manalara gelir. Fakat Ebû Hilâl "irşâd"ın rehberlik ve yol göstermek, "hidayet"in ise hem yol göstermek hem de yolun sonundaki menzile erişmek/eriştirmek anlamına geldiğini belirtir.[505]

Zeccâc (ö. 311/923) "وَهَدَيْتُ لِلْحَقِّ" ve "هَدَيْت إِلى الْحَقِّ" ifadelerinin aynı manaya geldiği kanaatindedir.[506] Bazı müfessirler ise "hedâ" fiilinin "هَدَاه الله الطريقَ" şeklindeki harf-i cersiz kullanımının Hicaz lehçesine ait olduğunu belirtir. Bu fiilin diğer lehçelerdeki kullanımı, "هَدَيْتُه إِلى الطَّرِيقِ"

503 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, IV. 3736.
504 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa*, VI. 42-43.
505 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 209.
506 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, IV. 3736.

örneğinde olduğu gibi harf-i cerlidir.[507] Vâhidî (ö. 468/1076) "hdy" kökünden türemiş fiillerin iki mef'ulle geçişlilik kazandığını ve ikinci mef'ulden önce "ilâ" ve/veya "lâm" harf-i cerrinin yer aldığını belirttikten sonra, "وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاء الصِّرَاطِ" (Sâd 38/22) ve "الْحَمْدُ لِلهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا" (A'râf 7/43) ayetleri buna şahit/delil gösterir.[508]

Ebü'l-Bekâ "hedâ" (هَدَى) fiilinin harf-i cerli ve harf-i cersiz kullanımlarına ilişkin çok daha detaylı bilgiler verir. Buna göre söz konusu fiil "ilâ" harf-i cerriyle müteaddi (geçişli) olduğunda, arzu edilen gayeye ulaşmayı, "lâm" harf-i cerriyle müteaddi olduğunda matlub olan şeye tahsis anlamı içerir. Harf-i cersiz kullanımında ise her iki manayı da içerir. Öte yandan, İbnü'l-Hümâm'dan (ö. 861/1457) aktarıldığında göre bir kişiye yolun hangi tarafta olduğunu göstermek "هدَاه إِلَى الطَّرِيق" (hedâhü ile't-tarîk), o kişiyi yolun başına kadar götürmek "هداه للطريق" (hedâhü li't-tarîk), yine aynı kişiyle birlikte yola düşüp menzile kadar birlikte yürümek ise "هداه الطَّرِيق" (hedâhü't-tarîk) şeklinde ifade edilir.[509]

Bazı kaynaklarda "hedâ" fiilinin Tihâme ehlinin (أَهل الغَوْر) lehçesinde "beyan" (açıklamak, bildirmek) anlamına geldiği belirtilir. Buna göre "هَدَيْتُ لَكَ" ifadesi, "Sana beyan ettim, bildirdim, açıkladım" demektir. "Hâdî" ve "hâdiye" kelimeleri ise mecâzî olarak "boyun" anlamına gelir. Çünkü boyun hem bedenden daha öne uzanır hem de bedene kılavuzluk eder. Bu yüzden, "önde olan ve öncü konumunda bulunan her şey "hâdî" diye nitelendirilir. Gecenin ilk saatlerinin "هَوَادِي اللَّيْلِ" (hevâdi'l-leyl), atlarının boyun kısımlarının "هَوَادِي الْخَيْلِ" (hevâdi'l-hayl) diye isimlendirilmesi de bununla ilgilidir.[510]

"Hedy" (الهَدْيُ) ve hediyy" (الهَدِيُّ) kelimeleri hem kurbanlık deve, hem hediyelik eşya, hem de kocasına bir tür hediye olarak takdim edilmesinden dolayı "gelin" (arûs) anlamında kullanılır.[511] Öte yandan, "هَدَيْتُهُ الطَّرِيقَ" (hedeytühü't-tarîk*)* ifadesi, "Ona yolu tarif ettim", "هَدَيْتُهُ إِلى الطَّرِيقِ وَلِلطَّرِيقِ" (hedeytühü ile't-tarîk ve-li't-tarîk*)* ifadesi, "Ona yolu gösterdim" manasında kullanılır. Ayrıca "ذَهَبَ عَلَى هِدْيَتِه" (zehebe alâ hidye-

507 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV. 350.
508 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, I. 520.
509 Ebü'l-Bekâ, *Külliyyât*, s. 953.
510 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV. 357.
511 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XVL. 288-290.

tih) ifadesi, "Onun siretini takip etti", "Onun yapıp ettiği şeyin aynısını yapıverdi" veya "Onun görüşünü veya başka bir yönelimini benimsedi" gibi anlamlar taşır.[512]

"Hüdâ" ve "hidayet" Arapçada rüşd (doğru yolu bulmak, doğru yolda olmak), beyan (bildirimde bulunmak, açıklamak) ve kılavuzluk anlamlarının yanı sıra "muvaffak kılmak, başarıya ulaştırmak" manasına da gelir.[513] Hatta Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) "muvaffak kılmak" manasının temel mana olduğu kanaatindedir. Nitekim Taberî de bu manayı tercih etmiş ve "Arap dilinde hidayet kelimesinin tevfik (muvaffak kılmak) anlamında kullanıldığına dair delil/şahit var mı?" gibi muhtemel bir itiraza "لا تَحْرِمَنِّي هَدَاكَ الله مَسْألَتِي" ve "ولا تُعْجِلَنِّي هدَاكَ المليكُ" şeklindeki ifadeleri şahit göstermiştir. Bu iki ifadede geçen "هَدَاكَ" lafzı "Allah seni muvaffak kılsın" anlamına gelir.[514]

Hüdâ kelimesini "irşat" diye açıklayan İbn Kuteybe'ye (ö. 276/889) göre ilâhî irşadın hem peygamberler vasıtasıyla davet ve beyan tarzında, hem canlı varlıklara ilham tarzında ve hem de tevfik (muvaffak kılmak) tarzında gerçekleştiğini belirtir.[515] Bütün bu farklı izahlar çerçevesinde Bakara 2/2. ayette Kur'an'a atfedilen "hüdâ" vasfının hedef ve gayeye götüren yolda mü'minlere rehberlik etmek anlamına geldiği ve dolayısıyla bu rehberliğin İsrâ 17/9. ayetteki "إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يِهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ" ifadesine tekabül ettiği söylenebilir.

Râğıb el-İsfehânî "hidayet"i, "lütufla rehberlik etmek" (الهدايةُ دَلالةٌ بلطفٍ) diye tarif etmiştir.[516] Bu tarifin Mu'tezile kelamından mülhem olduğu söylenebilir. Çünkü Mu'tezilî kaynaklarda da "hidayet" lütuf kavramıyla birlikte değerlendirilmiştir.[517] Bu noktada Mu'tezile kelamındaki "vücûb alellah" ve "aslah" (Allah'ın kullarına lütufla muamele etmesi, haklarında en iyi/hayırlı olanı yaratması) nazariyesinden kısaca söz etmek gerektir. Bişr b. Mu'temir (ö. 210 / 825) ve takipçileri hariç Mu'tezile ekolüne göre Allah akıl ve iradeyle donatıp mükellef

512 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, IV. 3737.
513 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yün*, s. 625.
514 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 166-167.
515 İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, s. 443-444.
516 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 538.
517 Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 52; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 121.

kıldıktan sonra insana başka manevi lütuflarda bulunmak zorundadır. Çünkü Allah lütufta bulunduğu takdirde emirlerine itaat edip yasaklarından uzaklaşmayı tercih edeceğini bildiği için insandan bu lütfu esirgememek durumundadır. Kısacası, Mu'tezile nazarında Allah'ın ya mutlak olarak veya en azından mükellefiyet sonrasında insanlara hidayet lütfunda bulunması zorunludur.[518]

İlk bakışta, "vücub alellah" fikrinin, yani insanlarla ilgili olarak en iyi ve en hayırlı şeyleri yapmasının Allah için vacip olduğunu söylemenin problemli olduğu düşünülebilir. Ancak Mu'tezile kelamcılarının tenzih konusunda kılı kırk yardıklarını gözden uzak tutmamak gerekir. Nitekim "vücub alellah" ve "aslah" nazariyesi de Allah'ın adaletine toz kondurmama, yani O'na hiçbir çirkin fiil yakıştırmama konusundaki hassasiyetin gereğidir. Diğer taraftan, "hdy" kökündeki "hediye" anlamı dikkate alındığında "lütufla rehberlik etmek" şeklindeki hidayet tarifinin semantik açıdan da temellendirilebilir olduğu söylenebilir.

Mu'tezile kelamcılarına göre mükellefin yapıp ettiklerinden sorumlu tutulabilmesi için onun Allah tarafından gösterilen doğru yolu kendi iradesiyle benimsemesi veya reddetmesi gerekir. Bundan dolayı kişinin hidayete ermesi ilâhî bir müdahaleye bağlı olarak gerçekleşmez. Allah, kurtuluşa götüren yolu peygamberler ve vahiyler vasıtasıyla açıklayıp göstermiştir. Ayrıca "hidayet" denen şey, insanı peşinen "iman sahibi" kılmak gibi bir anlam içermez. Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) değerlendirmesine göre "hidayet"ten maksat öncelikle beyan (bildirim) ve delalettir (rehberlik). Hidayet, "iman" olarak anlaşıldığı takdirde, sözgelimi, "فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ" (Bakara 2/38) ayetindeki, "Kim benim hidayetime tabi olursa..." ifadesi anlamsızlaşır. Zira "Kim benim imanıma tabi olursa" gibi bir ifade kullanılması tuhaftır. Kısacası, ayette "hüdâ" lafzından önce "beyan"dan söz edilmesi de hidayetin "beyan, rehberlik" anlamına geldiğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu anlamda Allah, kâfir ya da mü'min, tüm mükelleflere hidayette bulunur; insanın bu hidayetten nasiplenip nasiplenmemesi ayrı bir konudur. Hidayet "sevâb" ve "necât" anlamı da taşır ve bu anlamıyla sadece mü'minler için söz konusu olur.[519]

518 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, s. 519-522.
519 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, I. 296.

Hidayet ve dalâletle ilgili ayetlerin pek çoğu, Allah'ın dilemesinin (meşiet) mutlak belirleyici olduğu, dolayısıyla hidayet ve dalâlet konusunda insan iradesinin adeta sıfırlandığı gibi bir düşünceye mahal verebilir. Bu çetrefil konu özellikle meşiet-i ilâhî ile ilgili ayetler münasebetiyle ele alınıp değerlendirilecektir. Ancak burada şu kadarını söylersek, işin gerçeği böyle değildir. Yani hidayet ve dalâlet hususunda beşerî iradenin sıfırlanması söz konusu değildir. Kısacası, hidayet meselesinin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda Ankebût 29/69. ayetteki "وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا" ifadesi bile tek başına kâfidir. Çünkü bu ayet bir taraftan insanın didinip çalışmasını, bir taraftan da Allah'ın bu çabaya hidayetle (beyan, yol gösterme, rehberlik) mukabelede bulunmasını belirtir.

Bu noktada "hâdî" (rehber) kelimesinin Arap dilinde yolları çok iyi bilen ve kendisine rehberlik ettiği kimseyi menzile sağ salim eriştiren kişi anlamında kullanıldığını da kaydetmek gerekir. Hicretle ilgili rivayetlerde Hz. Ebû Bekr'in ücret mukabilinde yol kılavuzluğu yapmak üzere anlaştığı Dîl kabilesine mensup Abdullah b. Uraykıt isimli müşriğin "هَادِيًا خِرِّيتًا" (maharetli, usta rehber) şeklinde nitelendirilmesi[520] dikkat çekicidir. Buna göre denilebilir ki "hidayet" menzile ulaşma hususunda rehberlik etmek, "hâdî" de menzile giden yolu çok iyi bilen rehber demektir.[521]

Kur'an'da hidayet genellikle Allah'a izafe edilir. Bu durum Kur'an'ın Allah merkezli (teosentrik) bir dil sistemine sahip olmasıyla ilgilidir. Râğıb el-İsfehânî'nin tespitine göre Allah'ın insanoğluna yönelik hidayeti birbiriyle irtibatlı olarak şu dört başlık altında tasnif edilebilir: (1) Her mükellefe lütfettiği akıl ve idrak yetenekleriyle hayatını sürdürmeyi sağlayan zaruri bilgiler. (2) Vahiy ve peygamberler yoluyla yaptığı davet. (3) Hidayeti benimseyenlere lütfettiği tevfik. (4) Mü'minleri ahirette cennetle mükâfatlandırmadır ki A'râf 7/43. ayetteki "الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي هَدَانَا لِهٰذَا" ifadesinde kastedilen de budur.[522]

İlâhî hidayetin özellikle kendi varlık serüvenimizi anlamlandırma hususunda ne kadar büyük bir lütuf ve ihsan olduğunu daha iyi kavramak için, hüdâ, hidayet ve ihtida gibi kelimelerin cahiliye devri Arap

520 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, V. 383; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I. 196.
521 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 188.
522 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 538.

toplumunun dil ve kavram dünyasında neye karşılık geldiğini bilmek gerekir. Toshihiko Izutsu'nun tespitlerine göre çölde yaşayan Araplar için doğru yolu bilmek ya da uçsuz bucaksız kum denizimde kaybolmak ölüm kalım meselesiydi. Kur'an'ın nazil olduğu dönemde her bir kabilenin kendi arazisi vardı. Arazinin sınırları içerisinde, takip edilecek doğru yolla ilgili sorun yaşanmıyordu. Ama kendi bölgelerinin dışına çıktıklarında çoğu Arap kılavuzsuz ve yardımsız kalıyordu. Çölde her an üstlerine atılmaya ve onları parçalamaya hazır bir canavar olarak tahayyül ettikleri uçsuz-bucaksız kum denizinden geçmek zorundaydılar. İşte böyle bir durumda, cahiliye devri Araplarının hüdâ, hidayet gibi birçok kelime ve kavram üretmiş olmaları gayet doğaldır. Ancak bu kelimeler ve kavramlar, cahiliye devri şairi Abîd b. Ebras'ın (ö. 555[?]) "هذا ودوية تعيا الهداةُ بها ... ناءٍ مسافتها كالبردِ ديمومةْ" şeklindeki mısralarında[523] görüleceği üzere hep somut anlamda, yani çöldeki kum deryasında kaybolup gitmek ve/veya çöldeki yolları iyi bilmek ve insanlara rehberlik etmek gibi somut manalarda kullanılıyordu. Dolayısıyla "hâdî" nitelemesi çöldeki bütün yolları bilen ve insanları güven içinde menzillerine ulaştırmayı vazife edinen rehbere karşılık geliyordu.[524]

Çöl son derece tehlikeli bir yer olduğundan, profesyonel rehberler bile her an yollarını şaşırma riskiyle karşı karşıya kalabiliyordu. Mezkûr beyitte tasvir edildiği gibi kişinin bu konuda profesyonel rehberlerden daha üstün olduğunu bilmesi, büyük bir gurur ve mutluluk vesilesiydi. İslam öncesi dönemdeki anlam ve kullanımı dikkate alındığında, Kur'an'da sıkça vurgulanan ilâhî hidayetin ne kadar önemli ve değerli olduğu daha iyi anlaşılır. En güvenilir rehber olan Allah'ın gösterdiği yol, En'âm 6/153. ayetteki "وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ" ifadesinde de vurgulandığı üzere insanı maksuduna ulaştıran, yani dünyada salâh, ahirette felaha kavuşturan en doğru yoldur. Güzergâhı ayetlerle (işaretler, semboller) belirlenen bu dosdoğru yolun karşısında diğer bütün yolların eğriliği (i'vicâc, ivec) durmaktadır. Bu eğrilikten maksat, tıpkı bedevinin çöllerde yolunu kaybedip uçsuz-bucaksız kum denizinde helak olması gibi, "sırât-ı müstakîm" dışındaki yolların da insanı helak ve hüsranla yüz yüze bırakacak olmasıdır.

523 İbnü'ş-Şecerî, *Muhtârâtü Şurâi'l-Arab*, II. 45.
524 Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, s. 222-223.

Sırât (الصِّراطُ) ve Sırât-ı Müstakîm (الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ)

Arapçada "الصِّراطُ" (sırât) "çabucak yutmak" ya da "çiğnemeden yutmak" anlamındaki "سرط" kökünden türemiş bir kelimedir. Çok hızlı yemek yiyen veya yiyecekleri adeta yalayıp yutuveren kimse, "رَجُلٌ سِرْطِمٌ وسَرْطَمٌ" (racülün sırtımün ve sertamün) diye nitelendirilir. Yine "مِسْرِطٌ" (misrıtün), "سَرَّاطٌ" (serrâtün), "سُرَطَةٌ" (süratatün), "سَرَطْرَطٌ" (seratratün) gibi kelimeler de hızlı yemek yiyen kişiyi belirtir. Öte yandan, "سَيْفٌ سُراطِيٌّ وسُراطٌ" (seyfün sürâtıyyün ve sürâtün) tabiri mecâzî olarak "çok keskin kılıç", "السَّرَطانُ" (seretân) kelimesi ise hem yengeç hem gökteki burç (yengeç burcu?) anlamına gelir.[525]

Bütün bu lafızlarla aynı kökten türeyen "sırât" (الصراط/السِّرَاطُ) kelimesi "açık seçik yol, cadde" (السَّبِيلُ الواضحُ) anlamında kullanılır.[526] Şair sahâbî Ebû Züeyb el-Hüzelî (ö. 28/649) veya Âmir b. Tufeyl'in (ö. 11/632), "شحنّا أرضهم بالخيل حتى ... تركناهم أذلّ من الصّراط" (Onların yurtlarını atlar/atlılarla doldurduk ve böylece onları yoldan daha ezik hâle soktuk) mısraları ile Emeviler dönemi şairi Cerîr b. Atıyye'nin (ö. 110/728 [?]) "أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى صِرَاطٍ ... إِذَا اعْوَجَّ الْمَوَارِدُ مُسْتَقِيمِ" (O yollar zikzaklar çizip dururken, mü'minlerin emiri dosdoğru bir yol üzeredir) mısralarında da "الصراط" (sırât) "yol" manasındadır.[527] Ancak burada bir benzetme (istiâre) söz konusudur. Araplar "الصراط" (sırât) kelimesini doğru düzgün olan her söz ve fiil için istiâre olarak kullanır. Bu kullanımda söz ve fiilin doğruluğu "istikâmet", eğriliği ise "i'vicâc" kelimesiyle vurgulanır.[528]

Nakkâş (ö. 351/962) ve İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) "sırât" kelimesinin köken itibariyle Rumca olduğunu ve bu dilde de "yol" (tarîk) anlamında kullanıldığı görüşünü benimsemişlerdir.[529] Jeffery de "sırât"ın köken itibariyle Latince "strata" sözcüğüne dayandığını belirtir. Buna göre kelime ilk olarak Doğu Roma (Bizans) İmparatorluğu'nun idaresi altındaki Suriye topraklarında kullanılmış, ardından Âramcaya, daha sonra da Arapçaya geçmiştir.[530]

525 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XIX. 342-344.
526 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XIX. 342-346.
527 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 170-171; Mâverdî, *en-Nüket*, I. 58.
528 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 171; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 137.
529 İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-Efnân*, s. 165; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 437.
530 Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 196.

İbn Atıyye (ö. 541/1147) kelimenin Rumca kökenli olduğuna ilişkin görüşün zayıf olduğunu belirtmiştir.[531] Bir değerlendirmeye göre "sırât" kelimesi Arapların çoğunluğunca "sin" harfiyle telaffuz edilmesine mukabil Hicaz Arapları "sin" harfinden "ra" ve "tâ" harfine geçişte kolaylık olsun diye "sad" harfiyle telaffuzu yeğlemişlerdir.[532] Vâhidî de kelimeyi "sad" harfiyle "الصراط" şeklinde okuyanların bu tarz okuyuşu "sad" harfinin ıtbak (telaffuz esnasında dilin üst damağa yapışması) sıfatını haiz olmasından dolayı telaffuz kolaylığı çerçevesinde açıkladıklarını belirtir.[533] Başta da zikredildiği üzere "sırât" lafzı "sin" harfiyle telaffuz edildiğinde, "yutmak" anlamına gelir. Çünkü yol, yolcuyu bir bakıma yutuverir. Yola "lekam" (اللَّقَم) denilmesi de bu sebeptendir. Tıpkı ağızdaki lokmanın yutulması gibi yolcular da yol tarafından adeta yutuluverir.[534] "Sırât" lafzının "الزِّرَاطُ" (zırât) şeklinde telaffuzu da söz konusudur. Ferrâ'dan aktarılan bilgiye göre bu ilginç telaffuz şekli Uzre, Kelb ve Beni'l-Kayn kabilelerine aittir. Bu kabilelerin "اصدق" (esdak) kelimesini "أَزْدَقُ" (ezdak), "الْأَزْدُ" (ezd) kelimesini "الْأَسْدُ" (esd) diye telaffuz ettikleri nakledilir.[535] "Sırât" (الصراط) Arap dilinde hem müzekker hem müennes olarak kullanılan bir kelimedir. Müzekker kullanımın Temîm, müennes kullanımının Hicaz lehçesine ait olduğu kaydedilir.[536]

"Sırât" ile "tarîk" (الطَّرِيقُ), "sebîl" (السَّبِيلُ) gibi kelimeler birbirine yakın anlamlar taşır. Arap dilinde "tarîk" (çoğulu: turuk, atrika) daha ziyade gece vakti eve ulaşmak için yürünen yol anlamında kullanılır. Nitekim gece boyunca yürüyen kimse "târık" (الطَّارِقُ) diye nitelendirilir. Hatta gece vakti çıkıp gelen her şey "târık" diye isimlendirilir. Târık sûresine ismini veren yıldızın da -ki bu kelime genel manada yıldız anlamına gelir- geceleyin ortaya çıkması ile ilişkilendirilir. "Tarîk" kelimesinin türediği "tark" (الطَّرْقُ) kökü/mastarı, "taş, demir veya odun parçasıyla bir şeye vurmak" (darb) anlamına gelir.[537] Çekiç anlamında-

531 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 74.
532 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 195.
533 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, I. 522-523.
534 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 121; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 64.
535 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 15; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 228.
536 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 65.
537 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXVI. 62-83.

ki "المِطْرَقةُ" (mitraka) kelimesi de aynı kökten türemiş bir isimdir. Râğıb el-İsfehânî'nin "tarîk" kelimesini "ayakla dövülen yol" (السّبيل الذي يُطْرَقُ بالأَرْجُلِ) diye izah etmesi de yine bu kök anlamla ilgilidir.[538] Sözlükte "bir şeyin yukarından aşağıya salınması, uzanması" manasındaki sbl (س ب ل) kökünden türemiş bir kelime olan "sebîl" (السّبيل) de "yol" anlamına gelir. Râğıb el-İsfehânî'nin tanımına göre "sebîl" (çoğulu: sübül) "kolay yürünebilir yol" (الطّريق الذي فيه سهولة) demektir.[539]

Kur'an'da 45 defa geçen "الصراط" kelimesinin aslı "السِّرَاطُ" şeklindedir. Kelimenin "sin" şeklindeki aslî hâli, "yutmak, kaybolmak" manasındaki "serat" (السرط) kökünden/mastarından türemiştir.[540] Ne çok yumuşak yüzlü ve ne de asık suratlı olunmamasına dair bir Arap özdeyişinde, "لاَ تَكُنْ حُلْواً فتُسْتَرطَ، ولاَ مُرّاً فَتُعْقِيَ" (Çok tatlı olma yutulursun, çok acı olma atılırsın) denilir.[541] Ancak Mustafavî "الصراط" lafzının "السِّرَاطُ" lafzından dönüştürülmüş olmadığını, bilakis her ikisinin de birbirinden bağımsız kelimeler olduğunu belirtir ve bu görüşünü "الصراط" lafzının türediği herhangi bir kök bulunmamasıyla gerekçelendirir;[542] fakat bu gerekçe sanki karşıt görüşü destekler gibidir.

"Sırât" kelimesi Kur'an'da genellikle "müstakîm" kelimesiyle birlikte sıfat tamlaması olarak geçer. Yine "sırât" Sâd 38/22 ve Meryem 19/43 gibi ayetlerde "sevâ'" (سَوَاء الصِّرَاطِ) ve "seviy" (صِرَاطًا سَوِيًّا) kelimeleriyle birlikte geçer ve her iki kelime de yolun doğru/düzgün oluşunu ifade eder. Fâtiha 1/6. ayette "sırât" (الصراط) kelimesine sıfat konumunda olan "الْمُسْتَقِيمَ" (müstakîm) lafzı, "dosdoğru olan, kendisinde hiçbir eğrilik bulunmayan" anlamına gelir. Sözlükte "ayağa kalkmak, dik durmak, düzgün olmak" gibi anlamlar taşıyan "kıyâm/kıvâm" kelimesiyle aynı kökten gelen "müstakîm" lafzının özgün formu "مُسْتَقْوِمٌ" (müstakvimün) şeklinde olup ilal yoluyla "müstâkîm" şekline dönüştürülmüştür.[543]

Müstakîm (الْمُسْتَقِيمَ) Arapçada "söz/kelam" için de kullanılır. Bu kullanımda sözün dosdoğru olduğunu belirten "müstakîm", benzer ma-

538 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 303.
539 Lane, *An Arabic-English Lexicon*, V. 1302, 1536.
540 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, VII. 311-312.
541 Meydânî, *Mecmau'l-Emsâl*, II. 232.
542 Mustafavî, *et-Tahkîk*, VI. 277.
543 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, I. 528; İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 206-207.

nalar taşıyan “sahîh” (الصحيح), “savâb” (الصَّواب) gibi kelimelerden daha güçlü bir vurguya sahiptir. Ebû Hilâl, “müstakîm” (الْمُسْتَقيم) ile “sahîh” (الصَّحِيح) ve “savâb” (الصَّوَاب) kelimeleri arasında nüanslar bulunduğunu belirtir. Buna göre her “müstakîm” “sahîh” ve “savâb”tır. Fakat her “sahih” ve “savâb” “müstakim” değildir. Bu kelimeler Arapçada kelamın/sözün hem nahvî-edebî açıdan hem de doğru-yalan olup olmaması açısından değerlendirilmesinde de kullanılır. Mesela, dilbilimsel kurallara uygun bir söz “müstakîm” diye nitelendirilir. Bu söz güzel-çirkin veya doğru-yalan olabilir. Ancak “savâb” diye nitelendirilebilmesi için sözün mutlaka doğru ve güzel olması gerekir. Nitekim Sîbeveyhi (ö. 180/796), Arapçadaki farklı cümle yapılarını değerlendirirken “مُسْتَقِيم حسن” (müstakîm hasen: kurallara uygun-güzel), “مستقيم قَبِيح” (müstakîm kabîhun: kurallara uygun, çirkin), “مستقيم كذب” (müstakîm kezibün: kurallara uygun, yalan) gibi nitelemelerde bulunurken “صَوَاب قَبِيح” (sâvâbun kabîhun: doğru, çirkin) gibi bir tabir kullanmaz. Öte yandan, “müstakîm” genellikle cümleler için kullanılır. Sözgelimi, bir soruya verilen doğru cevap cümle tarzında ise “müstakîm”, fakat sadece “evet, hayır” şeklinde tek kelimelik bir cevapsa “sahîh” veya “savâb” diye nitelendirilir.[544]

“Sırât-ı müstakîm” terkibi istiâre yoluyla apaçık hak ve hakikati ya da başka bir ifadeyle hak dini ifade eder.[545] Şerîf er-Radî (ö. 406/1015) de “sırât”ın burada “din”den kinaye [aslında “istiâre-i tasrîhiyye”] olduğunu söyler. Çünkü din, müntesiplerini sevap kazanmaya ve böylece azâbdan kurtulmaya yönlendirdiği için bir bakıma esenlik ve güven içinde ikamet edilecek bir diyara götüren yol mesabesindedir.[546] Bu çerçevede “sırât-ı müstakîm” lafzı Kur’an, İslam gibi medlullerle özelleştirilebilir. Nitekim sahabe ve tâbiîn âlimlerinden de bu tür izahlar nakledilir. Fakat hak ve hakikat kavramı gerek bilgi, gerek inanç, gerek amel itibariyle çok daha şümullü ve geniş bir anlam örgüsüne sahiptir.

Ayetteki “اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ” ifadesi, mü’minlerin dua ve niyazı olarak aktarılmaktadır. Oysa mü’minler iman ve hidayet sahibi insanlardır. Bu durum söz konusu niyazın hâsılı tahsil kabilinden olduğu

544 Ebû Hilâl, *el-Furûku’l-Luğaviyye*, s. 54.
545 Semîn el-Halebî, *Umdetü’l-Huffâz*, III. 356.
546 Şerîf er-Radî, *Telhîsü’l-Beyân*, s. 27.

düşüncesine yol açtığından, Zemahşerî ayetteki ifadenin, "hidayetin ilâhî lütuflarla artmasını istemek" şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmiş ve bu izahını, "O, doğru yolda gidenlerin hidayetini artırır" (Muhammed 47/17); "Uğrumuzda çaba sarf edip didinenleri elbette yollarımıza iletiriz" (Ankebût 29/69) mealindeki ayetlerle temellendirmiştir.[547] Zemahşerî'nin tefsirine haşiye yazan Tîbî (ö. 743/1343) ise ikinci bir mana ihtimalinden daha söz etmiştir ki buna göre "اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ" ifadesi, "Bizi dosdoğru yolda sebat ettir" anlamına gelir.[548] Taberî'nin de tercih ettiği bu izah[549] daha isabetli görünmektedir.

Âl-i İmrân 3/8. ayetteki "رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا" (Rabbimiz! Bizi hidayete mazhar kıldıktan sonra kalplerimizi hidayetten saptırma) duası dikkate alındığında bu ikinci mana ihtimalinin daha güçlü olduğu söylenebilir. Nitekim birçok kaynakta Hz. Ali ve Übey b. Kâ'b'ın, "Bizi dosdoğru yola ilet" ifadesini, "Bizi dosdoğru yolda sabit kıl" anlamında "ثبتنا" (sebbitnâ) diye okuyarak tefsir ettikleri nakledilmiş;[550] ayrıca Zeyd b. Ali de ayetteki hidayet lafzını, "sebat ettirmek" (tesbît) diye tefsir etmiştir.[551]

Ayetteki "الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ" (es-sırâta'l-müstakîm) terkibi Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd gibi sahâbîlerce, "Kur'an", Câbir b. Abdillah (ö. 78/697) ve İbn Abbâs gibi sahâbîlerce "İslam" diye yorumlanmıştır. Tâbî müfessir Ebü'l-Âliye er-Riyâhî (ö. 90/709) ise "sırât-ı müstakîm"i Rasûlullah (s.a.v.) ile Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in yolu diye yorumlamıştır.[552] Ancak bu tür yorumlara ihtiyaç yoktur. Çünkü sûrenin son ayetindeki "صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" (sırâtallezîne en'amte aleyhim) ifadesi "sırât-ı müstakim"in ne olduğunu açıklamaktadır. Çünkü bu ifade "الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ" (es-sırâta'l-müstakîm) lafzından bedeldir.[553] Bir bakıma âmil, yani "اهدِنَا" (ihdinâ) lafzı burada tekrar edilerek, "Bizi dosdoğru yolda sebâtkâr kıl; bizi nimete erdirdiklerinin yolunda sabitkadem kıl) denilmek istenmiştir. Ayette, "Bizi nimete erdirdiğin kimselerin

547 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 121.
548 Tîbî, *Futûhu'l-Ğayb*, I. 754.
549 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 171.
550 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 121.
551 Zeyd b. Ali, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, s.120.
552 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 137-138.
553 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, I. 530-531.

yolunda sabitkadem kıl" mealinde kısa bir ifade kullanılmaması tekrar ve ikileme yoluyla manayı pekiştirmek, dosdoğru yolun sadece ve sadece müslümanların yolu olduğunu bildirmek içindir.[554]

Nimete erdirilen kimseler, Nisâ 4/69. ayette peygamberler, sıddıklar, şehitler, salihler diye tasrih edilmiştir ki bütün bunlardan çıkan sonuç dosdoğru yolun İslam ve müslümanlık olduğudur. Ne var ki doğru yola girmek bazen kolay ve zahmetsiz olabilir. Her birimizin müslüman ana-babadan dünyaya gelmemiz hasebiyle "sırât-ı müstakîm"i hazır bulmuşluk gibi büyük bir avantaja sahip olduğumuz, dolayısıyla müslüman kimliğine çok kolay kavuştuğumuz düşünülebilir. Fakat işin gerçeği hiç de böyle değildir. Dünyaya gözümüzü açar açmaz bize sunulan müslüman kimliği sadece kültürel mensubiyeti gösteren bir kimliktir. Bu bakımdan, hazır bulduğumuz kültürel İslam ve müslümanlık içerisinde yeniden ihtida etmekle mükellefiz. Dolayısıyla en kritik mesele müslüman kimliğini hak edebilmek, yani müslüman kalabilmek ya da "sırât-ı müstakîm"de sebat edebilmektir.

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (7)

(7) Kendilerini nimete nail kıldığın kimselerin -ki onlar gazaba uğramamış ve doğru yoldan sapmamış kimselerdir- yolunda sebat ettir!

Besmeleyi Fâtiha sûresinden müstakil bir ayet olarak değerlendirmeyen âlimler, "صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" (sırâtallezîne en'amte aleyhim) ifadesi ile "غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ" (ğayri'l-mağdûbi aleyhim veleddâllîn) ifadesini iki ayrı ayet kabul etmişlerdir. Bir rivayette, "صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" ifadesinin Ebû Hüreyre (ö. 58/678) tarafından da altıncı ayet kabul edildiği bilgisine yer verilmiştir.[555] Fakat bu görüşler pek isabetli görünmemektedir. Her şeyden önce "صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" ifadesindeki son kelime, sûredeki diğer ayetlerin fasıla/seci düzenine uygun düşmemektedir. Ayrıca "غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ" ifadesinin başındaki "غَيْرِ" (ğayri) edatı ya "الَّذِينَ" lafzından bedel ya da onun sıfatıdır yahut

554 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 121; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I. 30.
555 Dânî, *el-Beyân*, s. 57; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 203.

"غَيْرَ" şeklindeki okuyuşa göre istisna veya hâldir. Hem mevsufuyla birlikte zikredilen sıfat hem de istisna ile müstesna minh tek bir ifade gibi bütünlük arz eder. Bu tür ifadelerin birbirinden ayrı kabul edilip iki ayrı ayet olarak değerlendirilmesi pek sağlıklı bir değerlendirme olmasa gerektir.

Ayetteki "صِرَاطَ الَّذِينَ" (sırâtallezîne) lafzı Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692), Alkame b. Kays (ö. 62/682) gibi sahâbî ve tâbî âlimlerce "صِرَاطَ مَنْ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" (sırâta men en'amte aleyhim) şeklinde okunmuştur. Yine aynı ayetteki "عَلَيْهِمْ" (aleyhim) lafzı kıraat imamlarından Âsım, Ebû Amr, İbn Âmir ve Kisâî tarafından Kays, Benî Esed ve Temîm lehçelerine göre bu şekilde okunurken, Hamza b. Habîb ve Ya'kûb el-Hadramî tarafından "عَلَيْهُمْ" (aleyhüm), Hasen el-Basrî ve Amr b. el-Fâid tarafından "عَلَيْهِمي" (aleyhimî) ve "عليهُمِي" (aleyhümî), İbn Kesîr, Nâfi', Ebû Ca'fer el-Kâri' ve İbn Muhaysın (ö. 123/741) tarafından "عليهِمُو" (aleyhimû) şeklinde okunmuştur. Tefsir kaynaklarında bu ayetle ilgili olarak on farklı kıraat vechi nakledilmiş, İbnü'l-Cevzî bunlardan altısının kıraat imamlarından, diğer dördünün Araplardan nakledildiğine dikkat çekmiştir.[556]

Diğer taraftan, "غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ" ifadesinin başındaki "غَيْرِ" (ğayri) edatı Nâfi', Âsım, Ebû Amr, İbn Âmir, Hamza ve Kisâî gibi kıraat imamlarınca "صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" ifadesindeki "الَّذِينَ" (ellezîne) lafzından bedel veya sıfat olarak "غَيْرِ" (ğayri) şeklinde okunmuştur. Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Übey b. Kâ'b ve Abdullah b. Zübeyr gibi birçok meşhur sahâbî ise kelimeyi hâl olarak "غَيْرَ" (ğayra) diye okumuştur. Ayrıca "وَلاَ الضَّالِّينَ" (ve-leddâllîn) lafzının Hz. Ömer, Hz. Ali ve Übey b. Kâ'b gibi sahâbîlerce "وَغَيْرِ الضَّالِّينَ" (ve-ğayri'd-dâllîn) şeklinde okunduğuna dair bilgiler de aktarılmıştır.[557]

Arapçada "غَيْرُ" edatı yalın hâliyle, "hariç, ...den başka" (سِوَى) anlamında kullanılır. Cümle içerisinde sıfat veya istisna işlevine sahip olan bu edat kimi zaman cahd (ret) ve nefy (olumsuzluk) bildiren "لا" manasında da kullanılır ve kimi zaman "غَيْرَ بَاغٍ ولاَ عَادٍ" (Nahl 16/115), "غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ" (Ahzâb 33/53) ayetlerindeki gibi hâl olarak mansup kı-

556 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 35; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 16.
557 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 51; Hatîb, *Mu'cemü'l-Kırâât*, I. 22-24.

lınır. Bazı kaynaklarda Benî Esed ve Kudâa kabilelerine mensup bazı Arapların "غَيْرُ" edatını "إلاّ" (istisna) anlamı taşıdığında "غيراً" şeklinde mansup kıldıkları nakledilir. Bu edat, "كلامُ الله غَيْرُ مَخْلُوقٍ" (Allah'ın kelamı mahlûk/yaratılmış değildir) örneğinde olduğu gibi "لَيْسَ" anlamında da kullanılır. Birçok Arap dilcisi "غَيْرُ" edatının elif-lâm takısı almadığını ve fazlaca müphemlik içermesinden dolayı izafet tamlamasıyla marife kılınmadığını söylerken, diğer bazı âlimler bunun mümkün olduğu görüşünü savunur.[558]

Nahvî-edebî tefsirlerde "وَلَا الضَّالِّينَ" lafzının başındaki "لَا" harfinin işlevi konusunda farklı görüşler mevcuttur. Bazı müfessirlere göre bu harf tıpkı A'râf 7/12. ayetteki "مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ" ifadesindeki "لَا" harfi gibi zâid olup manaya herhangi bir katkısı yoktur. Bazı müfessirlere göre ise "لَا" harfi burada olumsuz manayı pekiştirme işlevine sahip olup "الضَّالِّينَ" kelimesinin "صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" ifadesindeki "الَّذِينَ" kelimesine matuf olduğu gibi yanlış anlamalara mahal vermemek için zikredilmiştir.[559] Bize göre "لا" harfinin manaya hiçbir katkısı bulunmayan bir zaid harf olduğu yolundaki görüş sağlıklı değildir. Daha açıkçası bu harf ayetteki "غَيْرِ" edatıyla belirtilen olumsuzlamayı (nefy) tam manasıyla pekiştirme işlevine sahiptir. Mâide 5/19. ayetteki "أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ" ifadesinde geçen "لَا" harfinin işlevi de aynı mahiyettedir.

Toparlamak gerekirse, "غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ" ifadesi, "الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" ifadesinden bedel kabul edildiği takdirde, bu iki ifade, "Kendilerine nimet verilen kimseler, Allah'ın gazabından ve doğru yoldan sapmaktan salim kimselerdir" şeklinde bütünleşir. Ayrıca "غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ" lafzı "الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" lafzının sıfatı da olabilir. Bu takdirde mana, "Onlar iman nimeti sayesinde Allah'ın gazabından ve doğru yoldan sapmaktan salim olma bahtiyarlığına kavuşan, yani her iki nimete de nail olan kimselerdir" şeklinde ifade edilebilir.[560]

Bu izahata göre "غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ" ifadesi kendilerine nimet bahşedilen kimseler haricinde iki ayrı zümreden söz etmemekte, bilakis hidayet ya da iman nimetine mazhar kılınanları, ilâhî gazaptan ve dalâletten salim olmakla nitelendirmektedir. Dolayısıyla "اهْدِنَا

558 İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I. 179-180; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XIII. 284-285.
559 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 232-233; İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 223.
560 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 122-123; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I. 31.

الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ" ifadesinden sûrenin sonuna kadarki bölüm şöyle bir mana içermektedir: Rabbimiz! Bizi dosdoğru yolda, nimete nail kıldığın kimselerin -ki onlar senin gazabından ve doğru yoldan sapmaktan salim olan kimselerdir- yolunda sebat ettir.

Sûrenin yedinci ayetinde hem Allah'ın nimet bahşetmesi mutlak olarak anılmış ve hem de kendilerine nimet bahşedilenlerin kimler olduğu tasrih edilmeyip müphem bırakılmıştır. Tefsir kitaplarındaki çeşitli yorumlara göre "الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" ifadesinin medlulü peygamberler, melekler, Hz. Peygamber ve ashabı, Hz. Musa ve Hz. İsa'ya sadakatle tabi olan mü'minlerdir.[561] Ancak Nisâ 4/69. ayetteki "لَّذِينَ أَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاء وَالصَّالِحِينَ" ifadesi, kendilerine nimet bahşedilenlerin kimler olduğunu yeterince açıklar niteliktedir. Fâtiha sûresinin son ayetinde "in'âm"ın (nimet bahşetme, nimete erdirme) mutlak olarak zikredilip herhangi bir nimetten açıkça söz edilmemesine gelince, Zemahşerî'nin yorumuna göre ifadedeki mutlaklık ilâhî in'âm ve ihsanın tüm nimetleri kapsayıcı olduğunu gösterir. İslam ve iman nimeti bir bakıma diğer bütün nimetleri içerir.[562]

Tâbî müfessir İkrime el-Berberî'nin (ö. 105/723) yorumuna göre burada söz konusu olan nimet, iman ve istikamette sebat nimetidir.[563] Allah'ın insanoğluna lütfettiği sayısız nimetleri dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki ana başlık altında değerlendiren Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286) ve İbn Acîbe (ö. 1224/1809) gibi müfessirlerin kaydettikleri şu izah da dikkate değer niteliktedir: Dünyevî nimetler mevhibî ve kesbî, yani biri doğrudan Allah vergisi olan, diğeri de insanın çalışıp çabalamasıyla ulaşılan nimetler olmak üzere iki kısımdır. Mevhibî nimetler de kendi içinde iki kısma ayrılır. Birincisi, Allah'ın insana bahşettiği hayat, irade, akıl, düşünme ve konuşma yetisi gibi ruhânî nimetler; ikincisi sağlıklı bir vücut, düzgün fiziki yapı ve ihtiyaçlarını karşılayacak uzuvlar bahşetmesi gibi cismânî nimetlerdir. Kesbî nimetler ise bir yönüyle güzel ahlâkî meziyetlerle donanma ve fazilet/erdem sahibi olma, diğer bir yönüyle de estetik ihtiyaçları karşılama, mal mülk sahibi olma gibi nimetlerdir. Uhrevî nimetlerine gelince, Allah'ın insandan

561 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 59-60; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I 47.
562 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 121; Tîbî, *Futûhu'l-Ğayb*, I. 758.
563 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 122; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, I. 54.

sadır olan hata ve günahları bağışlaması, taat ve ibadetinden dolayı hoşnut olması gibi nimetler bu kapsamda sayılabilir. Fâtiha sûresinde bahsi geçen nimet işte bu son kısımla ilgilidir. Buna mukabil diğer bütün nimetler hususunda mü'min ve kâfir müşterektir.[564]

Fâtiha sûresinin son ayetindeki "الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ" lafzı, "ilâhî gazaba uğrayanlar" ya da "kendilerine gazap olunanlar" anlamına gelir. İlâhî gazabın kimlere isabet ettiği birçok ayette açıkça belirtilir. Bu cümleden olarak, taammüden bir mü'mini öldüren (Nisâ 4/93) ve düşmana karşı savaştan firar eden (Enfâl 8/16) kimseler ile Allah hakkında kötü zan besleyen münafıklar, müşrikler (Fetih 48/6) ve kalplerini küfre açan kimseler (Nahl 16/106) ilâhî gazaba uğrayanlar arasında zikredilir. Bunlardan başka, gerek Hz. Peygamber zamanında gerek daha önceki çağlarda yaşamış kimi Yahudilerin de ilâhî gazaba uğradıkları bildirilir (Bakara 2/61, Âl-i İmrân 3/112, Mâide 5/60, A'râf 7/152). Bazı hadislerde ise Allah'a dua ve niyazda bulunmayan kimselerin de gazaba uğrayacakları belirtilir (مَنْ لَمْ يَدْعُ الله، غَضِبَ الله عَلَيْهِ).[565]

Genel kabul gören yoruma göre Fâtiha sûresinin son ayetindeki "الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ" (ilâhî gazaba uğrayanlar) ifadesi Yahudilere, "الضَّالِّينَ" (doğru yoldan sapanlar) kelimesi ise Hıristiyanlara göndermede bulunmaktadır. Sûrenin nazil olduğu zaman ve zemin dikkate alındığında, bu yorumun pek tutarlı olmadığı söylenebilir. Çünkü erken Mekke dönemine ait sûrelerin pek çoğunda müşrik zihniyete dahi doğrudan ve açıktan eleştiriler yöneltilmediği hesaba katıldığında, ilk nazil olan veya en azından müfessirlerin büyük çoğunluğuna göre ilk birkaç sûre arasında yer alan Fâtiha sûresinde Hz. Peygamber ve bir avuç müslümana, "Ehl-i kitap'la köprüleri atın!" şeklinde bir tembih veya telmihte bulunulduğunu düşünmek pek makul olmasa gerektir.

Kur'an'ın çeşitli ayetlerdeki beyanlarına göre en azından kendilerine atıfta bulunulan Yahudiler ve Hıristiyanlar ilâhî gazaba uğramış ve hak yoldan sapmış zümrelerdir; ancak Fâtiha sûresinin son ayeti özel olarak bu iki zümreye değil, tarih boyunca ilâhî gazaba uğramış ve hak yoldan sapmış bütün herkese işaret etmekte ve bu arada mü'minlere,

564 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I. 31; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, I. 65.
565 İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV. 409, 493; XV. 448; XVI. 146

“Sakın onlar gibi olmayın” gibi bir mesaj da vermektedir. Kaldı ki gazaba uğrayanlar ile hak yoldan sapanları iki ayrı grup olarak düşünmek de gerekmemektedir. Nitekim bir yoruma göre bilerek isteyerek doğru yoldan sapan herkes ilâhî gazabı hak eder. Gazabı hak eden herkes de hak yoldan sapmış kimseleri ifade eder.[566] Huvvârî’nin (ö. 280/893 civarı) belirttiği üzere tüm müşrikler hem gazaba uğrayan hem de dalâlete saplanan kimseler kategorisine girer.[567]

Sûrenin son ayetindeki “الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ” ifadesinin Yahudiler, “الضَّالِّينَ” (ed-dâllîn) kelimesinin Hıristiyanlar diye tefsir edilmesi, özellikle sahâbî Adî b. Hâtim et-Tâî (ö. 67/686) tarikiyle Hz. Peygamber’den nakledilen hadisler[568] ile Hz. Peygamber’in Vâdilkurâ’yı (Medine’nin kuzeybatısında birkaç köyün yan yana sıralandığı bir vadi) kuşatması sırasında bir adamın, “Gazaba uğrayanlar ile doğru yoldan sapanlar kimlerdir?” şeklinde bir soru sorduğuna, Hz. Peygamber’in de bu soruyu, “Onlar Yahudiler ile Hıristiyanlardır” diye cevapladığına dair rivayetlere dayanmaktadır.[569] Vâdilkurâ’nın (Köyler vadisi) hicrî yedinci yılda Hayber’in fethinden sonra ele geçirildiği bilinmektedir.[570] Dolayısıyla ilgili rivayetlerde “رَجُلٌ” (bir adam) diye zikredilen kişinin sorduğu soru müslümanlar ile Yahudiler arasında köprülerin atıldığı bir döneme karşılık gelmektedir.

Diğer taraftan, çeşitli kaynaklarda, İslam’ı kabulünden önce mutaassıp bir Hıristiyan olduğu belirtilen Adî b. Hâtim hicretin yedinci veya dokuzuncu yılında, yani Kur’an’ın nüzul sürecinin son yıllarında İslam’ı kabul etmiştir.[571] İbn İshâk, İbn Hişâm ve İbn Sa’d’ın naklettikleri bir rivayete göre Adî b. Hâtim kendisiyle ilgili olarak şunları söylemiştir: “Vaktiyle, Araplardan hiç kimse benden daha fazla Rasûlullah’tan nefret etmezdi. Çünkü ben kavmimin başında saygın bir lider konumunda idim. Kabile içerisinde savaş ganimetlerinin dörtte birini almak gibi bir imtiyaza sahiptim. Bu yüzden, kendi kendime, ‘Muhammed’e ittiba ettiğim takdirde baş değil, kuyruk olurum’ derdim. İşte

566 Mâtüridî, *Te’vîlâtu’l-Kur’ân*, I. 24.
567 Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi’l-Azîz*, I. 77.
568 Tirmizî, “Tefsir” 2/1; İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV. 378-379.
569 Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, I. 194-195.
570 Taberî, *Târîhu’r-Rusül ve’l-Mülûk*, III. 16-17; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI. 351-353.
571 İbn İshâk, *es-Sîre*, I. 267-269; Nevevî, *Tehzîbü’l-Esmâ*, I/1. 327.

bunları düşündüğüm zamanlarda kendimi hak dinin müntesibi olarak gören bir Hıristiyan idim..."[572]

Adî b. Hâtim bir heyetle birlikte Medine'ye geldiğinde Hz. Peygamber ona üç defa müslüman olmasını teklif etmiş, o da her seferinde, "Benim dinim var" (إنى على دين)[573] diyerek bu teklifi geri çevirmiştir. Hz. Peygamber, "Ben senin dinini senden daha iyi bilirim" diyerek Adî'nin Hıristiyanlık ile Sâbiîlik karışımı bir inanç sistemi olan Rekûsîliğe mensup olduğunu söyleyince Adî b. Hâtim, "Muhammed bizim bilmediklerimizi de bilen birisi..." diye düşünüp İslam'ı kabul etmiştir. Hz. Peygamber, Adî b. Hâtim'i İslam'a davet sırasında şunları da söylemiştir: "Ey Adî! İhtimal ki bu müslümanların fakir fukara olmaları İslam'a girmeni engelliyor. Fakat Allah'a yeminle söylüyorum ki onların mal mülk yönünden zenginleşmesiyle birlikte maddi yardıma muhtaç hiç kimsenin kalmayacağı zamanlara erişmemiz hayli yakındır. İhtimal ki müslümanların sayıca az, düşmanlarının çok olması da İslam'ı kabulüne mani oluyor. Allah'a yeminle söylüyorum ki bir kadının deveye binip hiç kimseden endişe duymaksızın [Irak sınırları içindeki] Kadîsiye'den Mekke'ye kadar yolculuk yaptıktan sonra Kâbe'yi ziyaret ettiğine dair haberlerin duyulma zamanı da oldukça yakındır. Kim bilir belki de hâkimiyet ve saltanatın [bugün] başka ellerde olması senin bu dine girmeni engelliyor. Allah'a yeminle söylüyorum ki Bâbil topraklarındaki beyaz sarayların fethedildiğine dair haberlerin duyulacağı günler de yakındır... Adî b. Hâtim işte bu sözlerden de etkilenerek müslümanlığı kabul etmiştir.[574]

Arthur Schaade (ö. 1952) gibi bazı müsteşrikler, Adî b. Hâtim'in muhtemelen eski inancından ayrılmama konusundaki ısrarından dolayı kendi ülkesini mutlak surette kaybetme tehlikesi karşısında kerhen müslüman olduğundan söz etmişlerdir.[575] Schaade'nin bu iddiası tartışmaya açık olmakla birlikte İslâmî kaynaklardaki rivayetler en azından Adî b. Hâtim'in müslümanlığı çok kolay şekilde benimsemediğini göstermektedir. Öte yandan, Adî'nin "غَيرِ المَغضُوبِ عَلَيهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ"

572 İbn İshâk, *es-Sîre*, II. 650; İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV. 578; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI. 214.
573 İbn Hanbel, *el-Müsned*, XXX. 196; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VII. 342.
574 İbn İshâk, *es-Sîre*, II. 651-652; İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV. 581; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI. 217.
575 Schaade, "Adî", *İA*, I. 137.

ayetiyle ilgili sorusuna Hz. Peygamber'in, "Yahudiler ve Hıristiyanlar" diye cevap verdiği ve bu vesileyle, "Ben senin dinini senden daha iyi bilirim" dediği yönündeki rivayetler tebliğ siyaseti açısından ayrıca kritik edilmeye muhtaç görünmektedir.

Hâsılı, Adî b. Hâtim hicretin yedinci veya dokuzuncu yılında müslüman olduğuna, Vâdilkurâ kuşatması da hicrî yedinci yılda vuku bulduğuna göre Hz. Peygamber "غَيرِ المَغضُوبِ عَلَيهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ" ayetine ilişkin açıklamasını Fâtiha sûresinin nüzulünden yirmi yıl kadar sonra yapmıştır. Bu sebeple, Hz. Peygamber'in "gazaba uğrayan" ve "doğru yoldan sapan" kimseler ile ilgili açıklaması ayetteki genel mana ve maksadı ifade etmekten öte, Yahudiler ve Hıristiyanların da bu ayetin genel anlam alanına girdiğini belirtmekten ibarettir. Gerçi Bakara 2/61, Mâide 5/60, A'râf 7/152 gibi ayetlerde Yahudilerin gazaba uğradıkları, Mâide 5/77. ayette ise Hıristiyanların dalâlete saplandıkları açıkça belirtilmiştir. Fakat diğer bazı ayetlerde de vahyi inkâr eden (Bakara 2/90), bir mü'mini kasıtlı olarak öldüren (Nisâ 4/93), düşmana karşı savaştan firar eden (Enfâl 8/16) kimselerin de ilâhî gazaba uğradıkları/uğrayacakları bildirilmiştir.

Hz. Peygamber'in "غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ" ayetini Yahudiler ve Hıristiyanlar diye açıklaması, nüzul döneminde müslümanlar ile bilhassa Yahudiler arasında köprülerin atıldığı bir döneme rastlar. Hâlbuki Mekke döneminde Ehl-i kitap'la ilgili olarak yumuşak bir dil kullanılır ve kimi zaman da Ehl-i kitap Kureyşli müşriklerin baskısından bunalan Hz. Peygamber ve mü'minler için dolaylı bir destekçi (Müddessir 74/31), hatta referans mercii (En'âm 6/114, Yûnus 10/94, Nahl 16/43, Enbiyâ 21/7, Kasas 28/52-53) gibi konumlandırılır.

Bu açıdan bakıldığında, Fâtiha sûresinin son ayetinde "gazaba uğrayanlar" ile "doğru yoldan sapanlar" diye tanımlanan grupların Hz. Peygamber tarafından Yahudiler ve Hıristiyanlarla özdeşleştirilmesi, erken Mekke döneminde nazil olan Fâtiha sûresindeki bir ayetin Medine dönemindeki sosyolojik duruma göre yeniden yorumlanması olsa gerektir. Medine döneminde müslümanlar ile Ehl-i kitap arasındaki ilişkilerin giderek gerginleştiği ve buna bağlı olarak Kur'an'ın özellikle Yahudilere karşı üslubunun sertleştiği bilinmektedir. İşte bu yüzden, muhtelif riva-

yetlerde Hz. Peygamber'e izafe edilen daraltıcı açıklamayı Mekke dönemine ait bir sûrenin Medine dönemindeki ahval ve şerâite göre yeniden yorumlanması babında değerlendirmek oldukça makul görünmektedir.

Kaldı ki gazaba uğramak ve doğru yoldan sapmak Yahudiler ve Hıristiyanlara indirgenebilecek bir husus da değildir. Hasen el-Basrî'nin ifadesiyle, ilâhî gazaba uğrama ne sadece Yahudilerle, doğru yoldan sapma da ne sadece Hıristiyanlarla ilgilidir. Bu iki vasıf her iki grup için de geçerlidir. Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/10789) şu ifadeleri de çok dikkat çekici ve önemlidir: "غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ" ayeti sadece Yahudiler ve Hıristiyanlara değil, küfür ortak paydasında birleşen tüm inanç gruplarına hamledilmelidir. Kaldı ki biz "Gazaba uğrayanların durumuna düşmekten Allah'a sığınırız" diye dua ettiğimizde, ilâhî gazaba uğrama hususunda belli bir topluluğa atıfta bulunmaktan öte, "Allah'ım, bizi gazaba uğrayan kimselerden kılma" gibi bir mana kastederiz.[576] Ebû Hayyân'ın ifadesiyle özetlersek, Fâtiha sûresinin son ayetindeki "غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ" nitelemesi, ilâhî gazaba uğrayan ve hak yoldan sapan herkes için genel bir nitelemedir (وَالْمَغْضُوبُ عَلَيْهِمْ وَالضَّالِّينَ عَامٌّ فِي كُلِّ مَنْ غُضِبَ عَلَيْهِ وَضَلَّ).[577]

Fahreddîn er-Râzî de söz konusu ayetin Yahudiler ve Hıristiyanlara indirgenerek açıklanmasının isabetli olmadığına dair bir görüş aktarmıştır. Buna göre Allah'ın varlığını inkâr edenler ve müşrikler inanç yönünden Yahudiler ve Hıristiyanlardan çok daha kötü durumdadır. Dolayısıyla "gazaba uğrayanlar" nitelemesini şer'î mükellefiyetler hususunda yanlış davranan herkese (fâsıklar zümresine), "doğru yoldan sapanlar" nitelemesini ise itikat konusunda yanlış yola sapan herkese hamletmek daha isabetli olur. Çünkü ayetteki niteleme geneldir. Mana ve medlulü umumi bir lafzı hususi bir medlule hasretmek asıl ve esasa muhalefet anlamına gelir. Ayetteki "الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ" lafzını kâfirlere, "الضَّالِّينَ" lafzını münafıklara hamletmek de mümkün olabilir. Çünkü Allah, Bakara sûresinin ilk beş ayetinde mü'minlerden söz edip onları övmüş, daha sonra kâfirleri zikretmiş, ardından da münafıklar bahsine geçmiştir.[578]

576 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 38.
577 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 151.
578 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 264-265.

Fahreddîn er-Râzî'den aktardığımız bu iki yorumdan ilki, Kur'an ayetlerindeki aslî mana ve mesajı farklı tarihsel bağlamlara uygun biçimde güncelleme çabası olarak değerlendirilebilir. Fakat amelî yönden kusurları bulunan mü'minlerin "gazaba uğrayanlar", itikâdî açıdan yanlış yolda olanların -ki Râzî burada muhtemelen Ehl-i Sünnet kelamına/itikâdına muhalif fırkaları kastediyor- "doğru yoldan sapanlar" diye kategorize etmek, son derece problemlidir. Kaldı ki Râzî'nin de savunduğu Ehl-i Sünnet akaidinde iman amelden bir cüz değildir; dolayısıyla fâsıklar zümresini ilâhî gazaba uğrayanlarla özdeşleştirmek abartılı ve aşırı bir yorum olsa gerektir.

İkinci yoruma gelince, Fâtiha sûresi ile Bakara sûresinin ilk ayetleri arasında münasebet kurma çabasının bir ürünü olan bu yorum mesnetsizdir. Çünkü Fâtiha sûresi ile Bakara sûresinin Mushaf tertibindeki yeri çok büyük ihtimalle ictihadi olarak belirlenmiştir. İctihada dayalı sûre tertibini dikkate alarak, bir sûrenin sonundaki ayeti diğer sûrenin ilk ayetleriyle irtibatlandırarak yorumlamak, keyfilikle maluldür. Bu yüzdendir ki Âlûsî özellikle ikinci yorumu, "aslı esası olmayan te'viller yapmak" manasında, "Satranca katır ekledi" (زاد في الشطرنج بغلا) meseliyle eleştirmiştir.[579] Bu münasebetle, "gazaba uğrama"yı bidat ve bidatçilikle, "doğru yoldan sapma"yı Sünnet'ten ayrılmakla özdeşleştiren yorumun[580] da benzer bir eleştiriyi hak ettiği söylenebilir. Hatta denilebilir ki dinî alanda belli bir zihniyete göre yanlış olan bir görüş ve anlayışı Kur'an'daki zem (kınama) ayetlerinin doğrudan medlulü kılmak, hem yorum düzeyinde tahrif hem de zımnî tekfirciliktir.

Bu açıdan bakıldığında, ayetteki ifadenin Yahudiler ve Hıristiyanlar gibi belli inanç gruplarını tanımlama ve yargılamadan öte, gazaba uğramak ve hak yoldan sapmak gibi tehlikelerden Allah'a sığınmayı bildiren bir dua ve niyaz ifadesi olduğu sonucuna varılır. Adî b. Hâtim'le ilgili hadiste, "gazaba uğrayanlar"ın Yahudiler, "doğru yoldan sapanlar"ın Hıristiyanlar şeklinde belirlenmesi ise örnekleme kabilindendir. Örneklemin Yahudiler ve Hıristiyanlardan seçilmesi hem Medine döneminin ilk yıllarından itibaren müslümanlar ile Yahudiler arasındaki ilişkilerin ciddi ölçüde bozulması ve iki taraf arasında birçok fiilî çatış-

579 Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I. 96.
580 Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl*, I. 21.

manın vuku bulması hem de Necranlı Hıristiyanlar ile Tağlib, Kelb ve Kudâa gibi Hıristiyan Arapların tevhid inancından sapmış olması ile yakından ilişkilidir.

Konuyu toparlarken bir kez daha belirtelim ki Fâtiha sûresinin vahiy sürecinin en başında veya en azından ilk yıllarda inmiş bir sûre olması ve bu döneme ait sûrelerde yumuşak denebilecek bir davet/tebliğ dili kullanılması, üstelik Mekke'de müslümanlar ile Ehl-i kitap arasında kayda değer bir teolojik tartışmanın vuku bulmamış olması dikkate alındığında, bu dönemde Yahudilerin "gazaba uğrayanlar", Hıristiyanların "doğru yoldan sapanlar" diye tanımlanmasının davet ve tebliğ stratejisi açısından pek makul olmadığı kendiliğinden anlaşılır. Ayrıca o günkü Mekke'de hatırı sayılır bir Yahudi ve/veya Hıristiyan cemaatinin bulunmadığı da malumdur.

Sonuç olarak, Derveze'nin konuyla ilgili şu ifadeleri buraya kadar anlattıklarımızın özü/özeti mahiyetindedir: Birçok müfessir "غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ" lafzını Yahudiler, "الضَّالِّينَ" lafzını Hıristiyanlar, "الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ" lafzını da İslam dini diye tefsir etmiş ve Yahudilerin "gazaba uğrayan", Hristiyanların "hak yoldan sapan" zümreler olduğu hususunda Adî b. Hâtim tarikiyle gelen merfu bir hadis nakletmişlerdir. Hâlbuki Fâtiha sûresi Kur'an'ın ilk nazil olan sûresidir veya en azından erken Mekke döneminde nazil olan sûrelerden biridir. Mekkî sûrelerde Yahudiler ve Hıristiyanlardan genellikle sıcak ve sevecen bir üslupla söz edilir ve aynı zamanda bu iki zümre Rasûlullah'ın (s.a.v.) gerçek nebi/rasul, Kur'an'ın da Allah kelamı olduğu hususunda şahit gösterilir. Üstelik En'âm 6/114, Yûnus 10/94, Ra'd 13/36, İsrâ 17/107-109, Kasas 28/52-53, Ankebût 29/47, Secde 32/23-24 ve Ahkâf 46/10 gibi birçok ayette Ehl-i kitab'a mensup kimselerin Kur'an'a inandıkları, kendilerine Kur'an tebliğ edildiğinde saygılı bir tavır takındıkları bildirilir. Bütün bu ayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Mekke döneminde müslümanlar Ehl-i kitab'ı kendileriyle aynı safta görmekteydiler. Yahudilerin ve bazı Hıristiyan grupların İslam davetinin karşısında konumlanmaları ve bilinçli olarak inkârcı bir tavır takınıp düşmanca davranmaları Medenî sûreler ve ayetlerden de anlaşılacağı üzere hicretten sonra zuhur etmiştir. İşte bu sebeple, Adî b. Hâtim'den gelen hadis -şayet sahihse- Medine dönemine aittir. Dolayısıyla bu hadis, "ilâhî gazaba uğrayan"

ve "hak yoldan sapan" kimselerle ilgili Kur'an ifadesinin, Fâtiha sûresi nazil olduktan sonraki zamanlarda, kibirli ve inatçı Medine Yahudileri ile Hıristiyanlara izafeten yorumlanması kabilindendir.[581]

Kelimeler ve Kavramlar

Ni'met ve İn'âm (النعمة والإنعام)

Arap dilinde "ni'met" (النِّعْمَةُ) oldukça geniş kullanım alanına sahip bir kelimedir. Zebîdî'nin (ö. 1205/1791) *Tâcu'l-Arûs* adlı lügatında "ni'met" kelimesi ve türevleriyle ilgili açıklamaların otuz sayfalık hacme ulaşması bu konuda az çok bir fikir verir. Ni'met (çoğulu: niam, en'um) sözlükte "iyilik, sağlık, zenginlik, refah, sevinç, mutluluk, iyi hâl, güzel hayat" gibi birbirine yakın anlamlar içeren "na'm" (ن ع م) kökünden türemiş bir isimdir.[582] Ni'met ile aynı kökten türeyen kelimeler özellikle mecaz ve istiâre yoluyla çok çeşitli anlamlarda kullanılmakla birlikte aslî mana huzur ve mutluluk içinde yaşamayı veya hayat memnuniyetine sahip olmayı belirtir.[583] Arapçada menfaat, minnet, fazl, rızk, ihsan, lütuf, sevâb, hayr gibi kelimelerle de yakın anlam ilişkisi bulunan "ni'met" lafzı İslâmî kaynaklarda, "insanda hayat memnuniyeti oluşturan şey" veya "refah içinde yaşamayı sağlayan şey" (مَا يحصل للْإِنْسَان بِهِ التنعم فِي الْعَيْش), "iyilik amacıyla bir başkasına sağlanan fayda/yarar" (النِّعْمَةُ المَنْفَعَةُ المَفْعُولَةُ على جِهَةِ الإحْسَانِ إِلَى الغَيْر) diye tarif edilir.[584]

Kur'an'da isim ve fiil türevleriyle yaklaşık yüz elli yerde (144 kez) geçen ni'met kelimesi "sevinç, mutluluk" anlamına da gelir. "Naîm" (النَّعِيمُ) bol nimet, "tena'um" (التَّنَعُّمُ) ise rahata kavuşmak, refah içinde yaşamak demektir. "Nâime", "münâame" ve "müne'ame" (النَّاعِمَةُ والمُنَاعِمَةُ والمُنَعَّمَةُ) gibi kelimeler de rahat, huzur ve refah içinde yaşamayı belirtir. Benzer şekilde, "فلانٌ واسعُ النِعْمَةِ" ifadesi kişinin zengin, varlıklı olduğunu belirtir. "نُعْمَةُ عَيْنٍ", "نُعْمَى عَيْنٍ" gibi tabirler ise "göz aydınlığı, sevinç, mutluluk" anlamına gelir. Öte yandan, "ni'me" ve "ne'mâ' (النِّعْمة والنَّعْماء) gibi kelimeler, Hûd 11/10. ayetteki "ولَئِنْ أَذَقْنَاهُ نَعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَّاءَ مَسَّتْه" ifadesinden de anlaşılacağı gibi, "darlık, sıkıntı, zorluk, meşakkat" anlamındaki

581 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I. 305-307.
582 İbn Sîde, *el-Muhkem*, II. 194-195; Mustafavî, *et-Tahkîk*, XII. 196-197.
583 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, II. 446.
584 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'-A'yün*, s. 597; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIII. 499.

"darrâ'" (الضَّرَّاء) ve "be'sâ'" (البَأْساء) lafızlarının mukabilidir.[585] Arapçada zem/yergi ifade eden "بِئْسَ" (bi'se: ne kötü, ne çirkin) fiilinin mukabili olan ve medh/övgü için kullanılan "نِعْمَ" (ni'me: ne hoş, ne güzel!) fiili de "nimet" kelimesiyle aynı kökten türemiştir.

"Na'm" kökü yumuşaklık anlamı da içerir. Mesela, "ثوب ناعِمٌ" (sevbün nâimün) terkibi "yumuşak dokumalı elbise", "النُّعَامَى" (en-nüâmâ) kelimesi "yumuşak ya da ılık esen rüzgâr", "مُنْذُ نعومة أَظْفَاره" (münzü nuûmeti ezfârih) tabiri ise "tırnaklarının yumuşacık olduğu, yani bebeklik çağından beri" anlamına gelir. Yine "ni'met" kelimesiyle aynı kökten türeyen "النَّعَمُ" (neam; çoğulu: en'âm) kelimesi müfred isim olarak deveyi, çoğul olarak da devenin yanı sıra sığır, koyun, keçi gibi evcil hayvanları ifade eder.[586]

"Na'm" kökünün if'âl ve tef'îl kalıplarındaki türevleri (in'âm/ten'îm), "nimet bahşetmek, nimete erdirmek ve refah içinde yaşama imkânı bahşetmek" gibi anlamlar taşır. "İn'âm" (الإنعام) nimet sahibinin bir başkasına iyilikte bulunmasıyla olur. Bu yönüyle in'âm, ihsandan farklıdır. İhsan bir kimsenin kendine iyilik etmesini ifade için de kullanılır. Sözgelimi, ilim öğrenen kimse için, "إِنَّه محسن إِلَى نَفسه" (O kendine iyilik ediyor) denilir; fakat "منعم على نَفسه" (Kendini nimetlendiriyor) denilmez. Bazı kaynaklarda, hamd ile şükür arasında nüans bulunduğu kabulüne istinaden "in'âm"ın şükürle, "ihsan"ın hamdle ilgili olduğu da kaydedilir.[587]

Rahmân sûresinde 31 kez çoğul olarak geçen "الأَلاء" ("âlâ" [tekili: "ilyün" veya "elyün"]) kelimesi de nimet anlamında kullanılır.[588] Nitekim bu kelime hem cahiliye devri şairi Nâbiga ez-Zübyânî'nin (ö. 604[?]), "هُمُ الملوكُ وأَبْناءُ المُلُوكِ، لَهُمْ ... فَضْلٌ عَلَى النَّاسِ فِي الْآلَاءِ والنِّعَم" (Onlar hükümdarlar ve hükümdar evlatlarıdır. Nimetler ve ihsanlar hususunda onların insanlar üzerinde fazilet ve üstünlükleri vardır) şeklindeki dizelerinde ve hem de bazı kaynaklarda hadis olarak nakledilen "تَفَكَّروا فِي آلَاءِ اللهِ وَلَا تَتَفَكروا فِي اللهِ" (Allah hakkında değil, O'nun nimetleri hu-

585 İbn Sîde, *el-Muhassas*, IV. 456; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII. 579.
586 İbn Fâris, *Mücmelü'l-Luğa*, I. 874; Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 499-500; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII. 580-581; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIII. 499-528.
587 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 193.
588 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVII. 97.

susunda tefekkür edin) şeklindeki rivayette[589] "nimetler" manasında kullanılmıştır.[590]

Ebû Hilâl, "âlâ" (الآلاء) kelimesinin "birbirine yakın olmak, biri diğerinin ardılı olmak" anlamındaki "vly" (veliye-yelî) kökünden türediğini dikkate alarak, bunun peş peşe gelen nimetleri ifade ettiğini belirtmiş, ayrıca bu kelimenin büyük nimetler için kullanıldığına dikkat çekmiştir.[591] Bir telakkiye göre "الآلاء" (el-âlâ) kelimesi zâhirî nimetleri, "النَّعْماء" (en-ne'mâ') kelimesi bâtınî nimetleri belirtir.[592] Bu ayrım muhtemelen Lokmân 31/20. ayetteki "وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً" (Allah sizi görünür/fark edilir ve görünmez/fark edilmez şekilde onca nimete gark etmiştir) ifadesinden mülhem olsa gerektir.

Ni'met ile menfaat, minnet, lezzet, hayr gibi kelimeler birbirine yakın anlamlar taşır. Fakat bazı dilcilere göre bu kelimeler arasında semantik farklar vardır. Mesela, "menfaat" güzel de olabilir çirkin de olabilir; fakat "ni'met" ancak güzel olabilir. Ayrıca bir insan kendisine menfaat sağlayabilir, fakat kendisine nimet ihsan etmesi söz konusu değildir. Bu durum "hayr" kelimesi için de geçerlidir. Yani bir insanın kendine menfaat sağlaması gibi hayır (iyilik) yapması mümkündür. Fakat kendine nimet ihsanında bulunması söz konusu değildir. "Ni'met" ile "lezzet" arasındaki nüansa gelince, lezzet sadece arzulanan veya iştah duyulan şeyler için kullanılan bir kelimedir. Fakat nimet böyle değildir. Sözgelimi, dinî yükümlülük pek arzu edilen bir şey olmamakla birlikte nimettir, çünkü bu anlamda yükümlülük insanın dinî ahlaki hayatı açısından çok önemli ve değerlidir.[593]

Nisâ 4/69. ayette peygamberlerin yanı sıra iman taahhütlerine sadakatten ayrılmayan, mü'min/müslüman kimliğine yaraşır bir hayat yaşayan salih kimselerin ilâhî in'âm ve ihsana mazhar oldukları belirtilir. Bu vesileyle denilebilir ki ilâhî in'âm ve ihsandan maksat, öncelikli olarak hidayettir. Ni'met lafzının Kur'an'da on farklı medlule karşılık geldiğini kaydeden İbnü'l-Cevzî'nin bu on medlulden sadece birinin

589 Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, I. 81; Münâvî, *et-Tevkîf*, s. 104.
590 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV. 44.
591 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 193-194.
592 Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 912.
593 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, 196-197.

güncel hayatla ilgili refah imkânlarına işaret ettiğini, diğer dokuz medlulün ise din, kitap, nübüvvet, rahmet, sevap, mükâfat gibi dinî ve manevi kavramlara karşılık geldiğini belirtmesi[594] de müslümanlar için en büyük ilâhî ihsanın dinî-ahlakî alanda hidayetle ilgili olduğu tespitini güçlendirir. Kısacası, Fâtiha sûresi çerçevesinde in'âmdan maksat, Ebû Hayyân'ın ifadesiyle dinî in'âmdır.[595]

Meşhur Mu'tezile kelamcısı Kâdî Abdülcebbâr Allah'ın insanoğluna bahşettiği ilk nimetin hayat ya da insanı canlı bir varlık olarak yaratma nimeti olduğunu ifade eder.[596] Benzer şekilde Fahreddîn er-Râzî de Allah tarafından insanoğluna bahşedilen en büyük nimetin hayat nimeti olduğunu söyler. Çünkü bir şeyin nimet olması için ondan faydalanma imkânının bulunması gerekir. Bu da ancak hayatın mevcudiyetiyle mümkün olur. Cansız veya ölü bir varlığın herhangi bir şeyden faydalanması söz konusu olmadığına göre en esaslı nimet hayattır. Bakara 2/29. ayette ilkin Allah'ın insanları yarattığından söz edilmesi, ardından da yeryüzündeki her şeyin insanların hizmetine sunulduğuna dikkat çekilmesi de en büyük nimetin hayat nimeti olduğuna işaret eder.[597]

Râzî'nin bu izahatı isabetlidir; fakat Fâtiha sûresinde geçen in'âm genel anlamda varlık, varoluş ve hayat sahibi kılınmakla ilgili olmaktan ziyade, dünyadaki hayat tecrübesinin ilâhî rehberlik doğrultusunda yaşanmasıyla ilgili olması nedeniyle hususi bir manaya sahiptir. Çünkü bu sûre başından sonuna kadar insanoğlunun varlık sahnesindeki konumuna, hayatın anlamına ve Allah'la hukukuna dair büyük meselelerle ilgili beyanlar içerir. Nitekim Râzî de ayetteki "en'amte aleyhim" (أَنعَمتَ عَلَيهِمْ) ifadesinde kastedilen nimetin din ve iman nimeti olduğunu açıkça belirtir.[598]

Bazı hadislerde ni'met kelimesi dünyevî imkânlar manasında da kullanılmıştır. Mesela, "إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ أَنْ يَرَى أَثَرَ نِعْمَتِهِ عَلَى عَبْدِهِ حَسَنًا" (Allah lütfettiği nimetin eserini kulunun üzerinde bir güzellik olarak görmeyi

594 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'i-A'yün*, s. 597-598.
595 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 151.
596 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, s. 83.
597 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 262.
598 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I263.

sever),[599] "كُلُوا وَاشْرَبُوا وَالْبَسُوا وَتَصَدَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُحِبُّ أَنْ يَرَى أَثَرَ نِعْمَتِهِ عَلَى عَبْدِهِ" (Yiyin, için, giyinin ve aynı zamanda sadaka verin; Allah lütfettiği nimetin eserini kulunda görmeyi sever),[600] "فَإِذَا آتَاكَ اللَّهُ مَالاً فَلْيُرَ أَثَرُ نِعْمَةِ اللَّهِ عَلَيْكَ، وَكَرَامَتِهِ" (Allah sana mal mülk verdiğinde, bu nimetler senin üzerinde görünsün)[601] şeklindeki hadis rivayetleri ilâhî in'âm ve ihsanın dünyevî boyutuyla ilgilidir. Ne yazık ki bu hadisler günümüzde çoğu zaman dünyevîleşmenin kılıfı olarak zikredilir, hatta kimi zaman da sulandırılarak te'vil edilir.

Duhâ 93/9. ayetteki "وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ" (O hâlde, rabbinin nimet(ler)ini [şükürle] zikret) ifadesi, Allah'ın lütfettiği nimetlerin hem maddi hem manevi boyutlu olduğunu gösterir. Çünkü bu ayette geçen "ni'met" özel değil, genel içeriklidir. Tahdîs-i nimetten (nimetin dillendirilmesi) maksat ise şükürle mukabeledir.[602] Bazı kaynaklarda hadis olarak aktarılan, "التَّحَدُّثُ بِالنِّعَمِ شُكْرٌ، وَتَرْكُهَا كُفْرٌ، وَمَنْ لَا يَشْكُرُ الْقَلِيلَ لَا يَشْكُرُ الْكَثِيرَ، وَمَنْ لَا يَشْكُرُ النَّاسَ لَا يَشْكُرُ اللَّهَ" (Nimeti zikretmek şükür, bunun zikrini terk etmek küfürdür. Aza şükretmeyen kimse çoğa da şükretmez; insanlara teşekkür etmeyen kimse Allah'a da şükretmez) şeklindeki rivayet[603] çok dikkat çekicidir. Dahası bu rivayet Hz. Peygamber'e ait bir hadis olmasa dahi hem insani hem ahlâkî açıdan çok anlamlı mesajlar içerir.

Allah'ın Hz. Peygamber'e lütfettiği nimetlerin bir kısmı Duhâ sûresinin 6-8. ayetlerinde tasrih edilmekle birlikte en büyük nimetin Kur'an vahyi ve nübüvvet/risalet olduğu kesindir.[604] Sûrenin yedinci ayetindeki "وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى" ifadesinde de risalet nimetine işaret edilmiştir. Tahdîs-i nimet konusundaki emir sadece Hz. Peygamber'e değil, aynı zamanda mü'minlere yöneliktir. Bunun içindir ki bazı müfessirler Duhâ 93/9. ayetteki hitabın Hz. Peygamber'e mahsus olmakla birlikte hükmün tüm ümmeti bağladığını özellikle belirtme ihtiyacı hissetmişlerdir.[605]

599 İbn Hanbel, *el-Müsned*, VI. 87, 255; VIII. 175; XIII. 468.
600 Tayâlisî, *el-Müsned*, IV. 19.
601 Ebû Dâvûd, "Libâs" 17.
602 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX. 404.
603 İbn Ebi'd-Dünyâ, *eş-Şükr*, s. 25; Kudâî, *Müsnedü'ş-Şihâb*, I. 61.
604 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXXI. 221.
605 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, X. 231; Kurtubî, *el-Câmi'*, XXII. 351.

Kelam âlimleri "nimet"in tanımı ve kapsamı konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerse de Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) "herhangi bir ıvaz-garaz söz konusu olmaksızın sırf ihsanda bulunmak maksadıyla temin edilen fayda" (النعمة هي ما يقصد به الإحسان و النفع لا لغرض ولا لعوض) şeklindeki ni'met tanımı[606] oldukça kapsayıcıdır. İbrahim 14/34 ve Nahl 16/18. ayetlerde açıkça belirtildiği üzere Allah'ın nimetlerini değil tek tek sayıp dökmek, kabaca tadat etmek bile mümkün değildir. Başta hayat nimeti olmak üzere Allah'ın insanoğluna sayısız in'âm ve ihsanda bulunduğu şüphesizdir. Ancak insanoğlunun varlık, dünya, eşyaya dair anlam arayışı dikkate alındığında, varlık ve varoluşla ilgili büyük sorulara cevap bulması bakımından en büyük nimetin hidayet (beyan, delâlet, rehberlik) nimeti olduğu rahatlıkla anlaşılır.

Kuşkusuz bu tespit iman dairesinden bakıldığında böyledir; iman dairesinin dışına çıkıldığında, varlık ve eşya insan nazarında bambaşka şekillere bürünebilir. Kendi adıma söylersem, iman konusunda hiç kimseyi ikna etmek zorunda değilim; herkes varlık ve eşyaya dilediği zaviyeden bakabilir ve gerek dış dünyasında gerek iç dünyasında görmek istediği şeyi görebilir. İnançsız bir insanı akıl, mantık temelli argümanlarla Allah'a iman ve teslimiyete ikna etme imkânı yoktur. Kaldı ki iman bilgi, kanıt ve ispattan ziyade, sağlam bir itimat hissine ve derunî keşfe dayanan bir tecrübedir. Bu durum imanın rasyonel ve bilişsel temelden büsbütün yoksun olduğunu değil, rasyonellikten ziyade, duygusal tecrübelere dayandığını belirtir. İslam geleneğinde imanın "kalbî amel" olarak nitelendirilmesi ve iman konusuyla ilgili ilmin "fıkhu'l-kalb" diye nitelendirilmesi de en azından bir yönüyle bu hususla ilgilidir.

Bahis konusu ettiğimiz ayet çerçevesinde ilâhî in'âmdan maksat, Allah'ın insana rehberlik edip iman ve salih amelle donanmış bir hayat yaşamaya muvaffak kılmasıdır. Allah'ın nimete erdirdiği kimselere izafe edilen "yol"dan maksat ise şeriatlardaki tikel hükümlerden öte, tümel/temel inanç ve ahlak ilkeleridir. Çünkü bu küllî ilkeler tarih boyunca tüm peygamberlerin davetinde "sabit din" olarak vaz edilmiş, fer'î hükümler ise farklı şeriatlarda farklı şekillerde düzenlenmiştir. Sonuç olarak, "اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" (Fâtiha 1/6-7)

606 Cürcânî, *Mu'cemü't-Ta'rîfât*, s. 204.

ayetlerindeki aslî mana ve mefhum şu şekilde ifade edilebilir: Rabbimiz! Bizi kendilerinden hoşnut olduğun, hidayet nimetiyle iman ve salih amellere muvaffak kıldığın has kullarının yolunda sebat ettir.

Bu vesileyle şunu da belirtmek gerekir ki nimete nail kılma hususunda fiil Allah'a izafe edilirken, gazaba uğrama (Fâtiha 1/7) hususunda fail açıkça belirtilmemiş ve bu durum "Teeddüben, gazab fiili sarih olarak Allah'a nispet edilmedi" şeklinde te'vil edilmiştir.[607] Bu izah ilk bakışta hoş görünse de Kur'an açısından pek isabetli değildir. Çünkü gazab fiilinin geçtiği ayetlerin çoğunda bu fiil Allah'a nispetle kullanılmış, hatta birçok ayette, "Allah ona/onlara gazap etti" (Nisâ 4/93, Mâide 5/60, Fetih 48/6, Mücâdile 58/14, Mümtehine 60/13) mealinde ifadelere yer verilmiştir.

Bize göre gazap ve dalâletle ilgili ifadedeki müphemliğin kuvvetle muhtemel sebeplerinden biri, Fâtiha sûresinin nazil olduğu dönemde, yani nüzul döneminin ilk evresinde Allah'ın özellikle müşrik zihniyete sert eleştiriler yöneltmek yerine İslam davetinin ne olduğunu ortaya koymak istemesi ve böylece Hz. Peygamber'in karşısına daha ilk günden sıkı bir hasım kitlesinin dikilmesini murat etmemesi, dolayısıyla belli bir muhalif zümreyi açıktan zemmetmek yerine İslam davetine karşı çıkanlar hakkında genel sıfatlar zikretmeyi yeğlemesidir.

Klasik kelam geleneğinde Allah'ın kâfirler üzerinde nimetinin bulunup bulunmadığı meselesi tartışılmış, bazı Eş'ârî kelamcılar Allah'ın kâfire yönelik herhangi bir nimetinden söz edilmeyeceğini ileri sürerken, Mu'tezile kâfirlerin hem dinî hem dünyevî nimete mazhar kılındıkları fikrini benimsemiştir. Eş'ârîlerin en temel delilleri Fâtiha 1/7. ayetteki "صِرَاطَ الَّذِينَ أَنعَمتَ عَلَيهِمْ" ifadesidir. Buna göre şayet Allah'ın kâfirler üzerinde herhangi bir nimeti olsaydı, o takdirde ayetteki "nimete erdirdiğin kimseler" ifadesinin kapsamına kâfirlerin de dâhil edilmesi gerekirdi... Bu görüşe karşı çıkan Mu'tezile ise "يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ" (Bakara 2/21), "كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ" (Bakara 2/28), "يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُواْ نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ" (Bakara 2/47) gibi birçok ayeti delil göstermiş ve Allah'ın mü'min ya da kâfir tüm insanlara in'âm ve ihsanda bulunduğuna dikkat çekmiştir.[608]

607 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I. 89.
608 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 262-263.

Mu'tezilî görüşün daha sağlam ve tutarlı olduğu açıktır. Zira her şeyden önce "kâfir" kelimesi "küfrân-ı nimette bulunan kimse" anlamına gelir ve bu anlam Allah'ın lütfettiği sayısız nimete nankörlükle karşılık vermeyi belirtir. Yani "küfr" Arapçada şükrün zıddı olup bilinçli ve inatçı bir tavırla nimeti inkâr etmek (küfrân-ı nimet) demektir.[609] Öte yandan, Rahmân sûresinde kâfirlere atıfla 31 kez zikredilen, "O hâlde, Allah'ın hangi nimetlerini yalanlarsınız?" ifadesi de Mu'tezile'nin daha sağlam ve tutarlı bir görüşe sahip olduğunu gösterir.

Gazab (الْغَضَبُ)

Arap dilinde "gazab" (الْغَضَبُ) şiddet, hiddet, kuvvet, sertlik, katılık gibi anlamlar içeren "ğdb/ğadb" (غضب) kökünden türemiş bir kelime olup,[610] genellikle kızmak, öfkelenmek, öfke duygusuyla kanın beyine sıçraması[611] ve bu hâlin çehreye yansıması[612] diye izah edilir. Ebü'l-Bekâ'nın gazap tarifi "kendisine öfke duyulana zarar verme isteği" (الْغَضَب هُوَ إِرَادَة الْإِضْرَار بالمغضوب عَلَيْهِ) şeklindedir.[613] Kur'an'da fiil ve isim türevleriyle yirmi beş yerde geçen "gazab" lafzı "rıza" (hoşnutluk) ve "hilm"in (ağır başlılık, olgunluk) mukabilidir.[614] Bazı kaynaklarda, "gazab"ın tüm kötülükleri içerdiği, çünkü kibirden neşet ettiği belirtilir. Gazab lafzı öç ve intikam alma arzusuyla mezcolmuş bir öfkeyi belirtir.[615] Râğıb el-İsfehânî, "Gazap geçici deliliktir" şeklinde ilginç bir görüşe yer verir. Ardından bir hikâyeye göre İblis'in, "Âdemoğlu beni ne zaman aciz kılabilir; öfkelendiği zaman beni aciz bırakması hiç mümkün değildir; çünkü insan öfke hâlinde kendisinden talep ettiğim her hususta bana itaat eder, istediğim her şeyi edip eyler" dediğini belirtir. Râğıb el-İsfehânî'ye göre gazabın başlıca sebepleri kendini beğenmişlik, övüngenlik, nizacılık, ısrarcılık, şımarıklık, kibirlilik, adaletsizlik, alaycılık, rekabetçilik, çekememezlik ve öç alma şehvetidir.[616]

609 Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 763.
610 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, IV. 428.
611 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 361.
612 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 265.
613 Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 671.
614 İbn Sîde, *el-Muhassas*, IV. 78-80.
615 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, III. 484-485.
616 Râğıb el-İsfehânî, *ez-Zerîa*, s. 243-244.

Gazâb kelimesinin semantiğinde "katılık, gaddarlık, acımasızlık" gibi anlamlar ön plana çıkar. Dağlarda üst üste katmanlardan oluşan sert kaya parçası için "الغَضْبُ" (el-ğadbü) kelimesi kullanılır. Sert mizaçlı, asık suratlı ve çabuk öfkelenen kişi, "رجل غَضِبٌ وغُضُب وغَضوب" (racülün ğadibün/ğudubün/ğadûbün) diye tanımlanır; çok zehirli yılan için de "غَضوب" (ğadûb) sıfatı kullanılır. Öte yandan, "الغَضْبُ" kelimesi koyu kırmızı renkteki nesneleri, "الغُضَابُ" kelimesi ise göz batması, göz çevresinde şişlik oluşması veya çiçek hastalığı gibi rahatsızlıkları belirtir.[617]

Arapçada "suht-sahat" (السخط), "ğayz" (الغيظ), "iştiyât" (الاشتياط), "hard" (الحرد) gibi kelimeler de "gazab"la yakın anlamlar taşır; fakat bu kelimeler ile "gazab" arasında semantik nüanslar da vardır. Şöyle ki üst mertebedeki bir insan alt mertebedeki insana gazap edebileceği gibi bunun tam tersi de vaki olur. Suht-sahat ise sadece üst mertebedeki kimsenin alt mertebedeki insanla ilişkisinde söz konusu olur. Mesela, amir-memur ilişkisinde suht-sahat söz konusu olmasına mukabil bunun aksi varit olmaz. "Ğayz" ile "gazap" arasındaki nüansa gelince, insan kendine kızabilir (ğayz) ama gazap etmez. Çünkü gazap, kendisine öfkelenilen kimseye zarar verme isteğidir. Oysa insanın kendi kendine zarar vermek istemesi normal şartlar dahilinde pek mümkün değildir. Bu yüzden ğayz, daha ziyade gam, keder kapsamında değerlendirilmeye uygun bir hâldir. "Hard" kelimesi ise kişinin öfkelenmesi ve öfkelendiği insandan uzaklaşması manasındadır. Bu kelime "كَوْكَب حريد" (kevkebün harîdün) ve "حي حريد" (hayyün harîdün) ifadelerinden alınmıştır. "İştiyât" ise ansızın öfkelenmek anlamına gelir. Bir bakıma gazabın ortaya çıkış evresini belirtir. Gazap ile "intikam iradesi/isteği" arasında da ince bir nüanstan söz edilir. Şöyle ki gazap önceden zihinde tasarlayıp düşünmeksizin ve aynı zamanda cezanın hükmünü değiştirmeksizin, bir davranışa kendi türünden ceza vermektir. İrade ise hem fiilden öncedir ve hem de zihinde tasarlanan bir konu ile ilgilidir. İrade fiille birlikte bulunduğunda o fiilin hükmünü değiştirir. Oysa gazap böyle değildir.[618]

Yaklaşık yirmi ayette Allah'a nispet edilen "gazap" esmâ-i hüsnâ içerisinde zikredilmez. Buna mukabil bazı âlimlerce "gazab"ın karşıtı sa-

617 Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, III. 485-487.
618 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 130-132.

yılan "rahmet" özellikle "Rahmân" ve "Rahîm" şeklindeki türevleriyle birlikte ulûhiyetin temel vasıfları arasında zikredilir. "Rahmetim her şeyi kuşatmıştır" (وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ)[619] mealindeki ayet ile birçok hadis kitabında ittifakla zikredilen, "Rahmetim gazabıma galebe çalar" (إِنَّ رَحْمَتِي تَغْلِبُ غَضَبِي)[620] ve/veya "Rahmetim gazabımı geçmiştir" (سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي)[621] mealindeki hadisler dikkate alındığında rahmetin Allah'ın zâtî vasıflarından biri olduğu, gazabın ise yaratılmışlara yönelik bir fiili sıfat niteliği taşıdığı anlaşılır.

Münâvî'nin (ö. 1031/1622) yorumuna göre "سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي" hadisi, "Rahmetimin eserleri/tecellileri gazabımın eserlerine/tecellilerine galebe çalmıştır" anlamına gelir. Ayrıca bu hadiste kastedilen şey, gazabın kendisi değil, lazımı, yani hakkında azâb hükmü kaçınılmaz olan kimseleri bu azâba çarptırma iradesidir.[622] Eş'ârî kelamcısı Halîmî'nin (ö. 403/1012) izahı da bu minvaldedir. Yani ilâhî gazaptan maksat, günahkârların tam manasıyla cezalandırılmasından ibarettir. Beşerî gazap hâllerinin Allah'a izafesi mümkün değildir.[623]

Gazap lafzı ne şekilde yorumlanırsa yorumlansın, sonuçta bu lafızdaki anlam "öfke ve intikam alma" iradesini belirtir. Bu yüzden, bazı müsteşrikler İslam'ın tanrısının şefkat ve merhametten ziyade, güç, kudret ve azâb tanrısı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Mesela, Reynold Nicholson (ö. 1945) bu konuyla ilgili ifadelerini, "Kur'an'daki Allah sevgiden çok, korku tanrısıdır" (a God of fear rather than of love) diye özetlemiştir.[624] Merhum Fazlur Rahman (ö. 1988) bu oryantalistik görüşü şu şekilde kritik etmiştir: Kur'an'ı ilk okuyuşta dahi üzerimizde kalan etki Allah'ın sonsuz yüceliği ve sonsuz merhametli oluşudur. Buna rağmen birçok Batılı yazar Kur'an'da anlatılan Allah'ı hem cehaletleri hem de önyargıları sebebiyle sırf yoğunlaşmış bir kudret/kuvvet, hatta kaba kuvvet olarak ve hatta bazen kaprisli bir diktatör (haşa) olarak tasvir etmişlerdir.[625]

619 A'râf 7/156.
620 Buhârî, "Tevhîd" 15, 22, 28, 55; Müslim, "Tevbe" 14-16.
621 İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV. 316; VII. 127, 247; XII. 247-248.
622 Münâvî, *et-Teysîr*, II. 185.
623 Halîmî, *el-Minhâc*, III. 109.
624 Nicholson, *The Mystics of Islam*, s. 21.
625 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 31.

Fazlur Rahman'ın bu eleştirisi haklı ve isabetli olmakla birlikte klasik kelam ve fıkıh geleneklerinde Allah'ın daha ziyade güç, kudret, emir, ferman, buyruk gibi kavramlar ekseninde tanımlandığı da bir gerçektir. Bu durum rahmet, merhamet, şefkat, af, mağfiret, muhabbet gibi içeriklere sahip "Rahmân", "Rahîm", "Halîm", "Ğafûr", "Vedûd" gibi ilâhî sıfatların İslam ümmetinin genel Allah tasavvuruna yeterince yansımaması gibi bir komplikasyona (yan etki) sebebiyet vermiştir. Buna mukabil tasavvuf geleneğinde, özellikle Basralı kadın sûfî Râbiatü'l-Adeviyye'nin (ö. 185/801[?]) temsil ettiği zühd çizgisinde muhabbete dayalı bir Allah tasavvuru gelişmiştir.

Râbia'nın gerek, "Rabbim! Ben seni iki sevgiyle seviyorum. Biri, benim sana yönelik iştiyakımdan, diğeri senin sevilmeye layık olmandan mütevellit muhabbettir" (أحبك حبين حب الهوى ... وحباً لأنك أهل لذاكا)[626] diye başlayan niyazında, gerek "İlâhî! Seni seven kalbi ateşte yakar mısın?" (إلهي أتحرق بالنار قلبا يحبك) münâcatında[627] ve gerekse "Ben Allah'a ne cehennem korkusuyla ve ne de cennet sevdasıyla ibadet ederim. Şayet korku yüzünden ibadet edersem, bir bakıma kötü ırgat durumuna düşerim. Gerçekte ben Allah'a aşk ve şevkimden dolayı ibadet ederim" (ما عبدته خوفاً من ناره ولا حباً لجنته فأكون كالأجير السوء بل عبدته حباً له وشوقاً إليه)[628] şeklindeki sözünde ifadesini bulan derin muhabbet, beşerî abartı payına ve ibadet mefhumunu sulandırma gibi risklerine rağmen sonuçta kelam ve fıkıh geleneğindeki otoriter Allah tasavvurunu insanileştirme çabasının eseridir. Ancak bu yöndeki çabaların İslam düşüncesinde marjinal kaldığı, kelam ve fıkıh şöyle dursun tasavvufta dahi Hasen el-Basrî'nin öncülük ettiği korku anlayışının ön plana çıktığı inkâr edilemez bir gerçektir. Hâlbuki başta gazap olmak üzere suhut-saht, lanet, intikam gibi fiillerin Allah'a izafe edildiği ayetlerin pek çoğu hem şirk, küfür ve nifâkı adeta meslek edinen ve hem de Hz. Peygamber ve müslümanlara derin husumet besleyip olmadık eziyetleri reva gören inkârcılarla ilgilidir.

Gazap meselesine dönersek, Kur'an'da "قُل لِلّٰهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ" (De ki: Allah rahmet ve merhameti kendine ilke edindi [En'âm 6/12]); "كَتَبَ

626 Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 110.
627 Kuşeyrî, *er-Risâle*, II. 494.
628 Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, IV. 3033.

رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ" (Rabbiniz rahmet ve merhameti kendine ilke edindi [En'âm 6/54])" buyuran Allah'ın kendine öfke, hışım, lanet, beddua gibi fiiller izafe etmesi ilk bakışta yadırganabilir. Nitekim kelam tarihinde Cehmiyye fırkasının kurucusu olarak gösterilen Cehm b. Safvân (ö. 128/746) aşırı tenzihci bir yaklaşımla, Kur'an'da Allah'a izafe edilen rıza (hoşnutluk), gazab (öfke), hub (sevgi) gibi sıfatları tümden nefyetmiştir. Çünkü bunlar insanlara özgü sıfatlar olup Allah bu tür sıfatlarla muttasıf olmaktan münezzehtir.[629]

İnsandaki gazap/öfke hâlinin doyurulmamış isteklere, istenmeyen sonuçlara ve karşılanmayan beklentilere verilen bir duygusal tepkiye karşılık geldiği dikkate alındığında Cehm b. Safvân'ın tenzihci yaklaşımı makul görülebilir. Kaldı ki modern dönemdeki araştırmalarda öfkenin genellikle anksiyete, yoğun stres, depresyon, utanç, hayal kırıklığı, kıskançlık, suçluluk, itilmişlik duygusu gibi faktörlerle ilişkili olduğu belirtilir.

Fahreddîn er-Râzî, "Gazap intikam alma arzusuyla kalpteki kanın kabardığı sırada meydana gelen bir hâldir. Ancak böyle bir hâl Allah için muhaldir" dedikten sonra şöyle bir tenzihci yorum yapar: Acıma duygusu, utanma duygusu, neşe, sevinç, keder, öfke, kin, haset gibi nefsânî ve insânî hâllerin bir başlangıcı ve bir de sonu vardır. Öfkenin başlangıcı kanın beyine sıçraması, sonu ise öfke duyulan kimseye zarar verme arzusudur. Buna göre gazap lafzı Allah hakkında kanın beyne sıçramasına değil, zarar verme iradesine hamledilebilir.[630] Bunun yanında, Allah'ın gazabı şirk, küfür gibi büyük günahlar irtikâp eden insanlardan hoşnut olmaması, günah ve isyana dalan kimseleri rahmetinden uzaklaştırması şeklinde de yorumlanabilir.

Râğıb el-İsfehânî de Allah'ın gazap sıfatıyla tavsif edilmesini "intikam", yani günahkârları cezalandırma iradesine hamletmiştir.[631] Ne var ki bu izah meseleyi daha karmaşık hâle getirmektedir. Çünkü burada Allah'ın gazap sıfatına "müntakım" ve "züntikâm" sıfatları da eklenmektedir. Allah'a nispet edilen intikam kavramında psikolojik tatmin

629 İbn Ebi'l-İzz, *Şerhü'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, II. 687.
630 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 265.
631 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 361.

unsurunun bulunmadığı, ilâhî gazapta da kanın beyne sıçraması gibi bir durumun hâsıl olmadığı yönündeki te'viller az çok işlevsel olsa da en azından bizim için tatmin edici değildir. Zira hiçbir duygusal boyutu bulunmayan gazap ve intikam sıfatı beşerî idrak açısından anlamsızdır. Başka bir ifadeyle, gazap ve intikam kelimeleri beşerî dildeki anlamsal karşılıklarından soyutlandığında, büsbütün muğlaklaşıp şekilsiz, biçimsiz (amorf) bir hâl alır.

Mutlak tenzihci te'villerin söz konusu sıfatları inkâr riski taşıdığını ileri süren Selefiyye ekolünün çözüm formülü şudur: Gazap, intikam gibi sıfatlar beşerî manalara hamledilmeksizin, nasslarda ifade edildiği şekliyle zât-ı ilâhîye nispet edilmelidir. Çünkü gazabın intikam arzusuna hamledilmesi, bu ilâhî sıfatın nefyedilmesi anlamına gelir. Ayrıca gereksiz ve gerekçesiz biçimde Kur'an'ın zahirinin başka manalara hamledilmesi, "haram"dan başka bir şey değildir. Bu noktada akıl gerekçe olmaz, olamaz; çünkü akıl kişiden kişiye değişir. Dolayısıyla birinin aklî kabul ettiği bir şey diğerine göre makul olmayabilir.[632]

Bu görüşün ilâhî gazapla ilgili Kur'an ifadelerini nasıl anlamak gerektiği meselesine anlamlı bir katkı sunmadığını söylemek gerekir. Bize göre bu konuda az çok tatminkâr olması muhtemel izah şöyle formüle edilebilir: Kur'an'da Allah beşerî bir dille, yani insanın anlayacağı dille konuşur. Hâliyle, insanların işledikleri büyük cürümler karşısındaki tavrını onların anlayacağı bir dil ve üslupla anlatır. Bu noktada insanbiçimsel tanrı tasavvuruna mahal veren ifadeler kullanılması bir bakıma kaçınılmazdır. Dolayısıyla Allah'ın beşerî vasıflara benzer bir önerme/ifade ile nitelendirilmesi her hâkükârda sembolik tarzda anlaşılmalıdır. Allah Kur'an vahyinin beşerî idrake sunulmasının nüzûl, inzâl, tenzîl gibi kelimelerle ifade edilmesi de en azından bir yönüyle bu hususla alakalıdır.

Öte yandan, gazap meselesi Kur'an vahyinin mahiyetiyle de alakalıdır. Daha açıkçası, Kur'an'ın Hz. Peygamber'e hem lafız hem mana mı yoksa salt mana olarak mı inzal edildiği meselesindeki görüş Allah'a atfedilen gazap, suht-sahat, lanet, intikam gibi sıfatların da ne şekilde anlaşılması gerektiği hususunda farklı sonuçlar doğurur. Bu nok-

632 İbn Ebi'l-İzz, *Şerhü'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, II. 685-686.

tada, geleneksel vahiy anlayışında pek karşılık bulmayacağını ve aynı zamanda şiddetli tenkide konu olacağını bile bile şunu da söylemek gerekir ki Hz. Peygamber'in tevhidi isbat, şirki nefy, sosyal adalet, dünyevîleşmeye ret, marufu (iyilik) çoğaltma kötülüğe (münker) mani olma gibi külli kavramlar (manalar) olarak aldığı ilâhî vahiy ve ilhamı gerçek hayat düzleminde, beşerî idrak ve dilin imkânları el verdiği formüle etmiş, dolayısıyla ilâhî sıfatları da bu minvalde dile getirmiş olması çok uzak bir ihtimal değildir. Aslında bütün bu söylediklerimiz Zerkeşî ve Suyûtî gibi Sünnî âlimlerce "Kur'an vahyinin inzâl keyfiyeti" başlığı altında, "Cebrâil vahyin sadece manasını indirdi. Rasûlullah (s.a.v.) bu manaları belledi ve Arap dilinin ifade kalıplarına döküverdi" (أَنَّ جِبْرِيلَ إِنَّمَا نَزَلَ بِالْمَعَانِي خَاصَّةً وَأَنَّهُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلِمَ تِلْكَ الْمَعَانِي وَعَبَّرَ عَنْهَا بِلُغَةِ الْعَرَبِ) şeklinde aktarılan[633] görüşle aynı minvaldedir.

Gazap meselesine dair son bir not olarak şunu da belirtmek gerekir ki Kur'an'da "غَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ" (Fetih 48/6; Mücâdile 58/14), "سَخِطَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ" (Mâide 5/80), "غَضَبٌ مِنَ اللّٰهِ" (Nahl 16/106), "غَضَبٌ مِن رَّبِّهِمْ" (A'râf 7/152) gibi farklı ifade kalıplarıyla zikredilen ilâhî gazap durduk yere gelen bir ceza/ikab değildir. Bilakis Kur'an'da ilâhî gazaba uğrayanlarla ilgili beyanlar dikkate alındığında, bunların bilerek isteyerek isyan ve günaha dalma, kâfirlikte karar kılma, masum cana kıyma, düşmana karşı savaşta cepheden kaçma gibi fiillerin failleri olarak zikredildiği görülür. Bu yüzden, Mu'tezilî kelamcıların da haklı olarak belirttikleri gibi, ilâhî gazap kulların böyle bir cezayı hak edişleriyle ilgilidir. Durduk yere gazap ise zulmün ta kendisidir. Oysa Allah Kur'an'ın beyanıyla zulümden münezzehtir.

Dalâl/Dalâlet (الضَّلاَلُ/الضَّلاَلَةُ)

Arap dilinde "dalâl" (الضَّلاَلُ) ve "dalâlet" (الضَّلاَلَةُ), "kaybolmak, ziyan olmak, şaşırmak, yanılmak" gibi anlamlar taşır. Dalâl ve dalâlet aynı manadadır.[634] "Hüdâ" (الْهُدَى), "hidayet" (الهِدَايَةُ) ve "reşâd" (الرَّشَادُ) gibi kelimeler ise "dalâl" ve "dalâlet"in karşıtıdır. Kur'an'da çeşitli türevleriyle yaklaşık iki yüz yerde (191 kez) geçen "dalâl" lafzı, bir tanıma göre maksada/matluba ulaştıran yolu kaybetmek (فَقْدُ مَا يُوَصِّلُ إِلَى

633 Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 230; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 139; İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, I. 162.
634 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, III. 356; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yün*, s. 406.

المطلوبِ), başka bir tanıma göre ise doğru yoldan sapmak, dönmektir (العُدُولُ عَن الطريقِ المُسْتَقِيمِ). Kasten veya sehven doğru yoldan her türlü sapma da "dalâl" olarak tanımlanır. Kelimenin sülasi fiil formu "dalle-yadillü" şeklinde ikinci babtandır. Bazı sözlüklerde "dalle-yadillü" kalıbının Orta Arabistan'daki Necid bölgesine ait fasih bir lehçede kullanıldığı bilgisi aktarılır. Buna karşılık Hicaz lehçesinde "dalle" fiilinin "ضَلِلْت وضَلِلْنا" (daliltü-dalilnâ) şeklinde telaffuz edildiğine dair bilgiler de vardır.[635]

Yolu şaşıran veya doğru yoldan sapan kimse, "ضَالٌّ" (dâll, çoğulu: dâllûn) diye nitelendirilir. Bir mekânın yerini bilmeme durumu da "dalâl" kelimesiyle ifade edilir. Dalâl, mecâzî olarak kaybolmak anlamına da gelir. Mesela, "ضَلَّ الماءُ فِي اللَّبَنِ" (Su sütün içinde kayboldu) denilir. Benzer şekilde, ölünün defnedilip cesedin ortadan kaldırılması, "أُضِلَّ الْمَيِّتُ" (udille'l-meyyitü) diye tabir edilir.[636] Dalâl aynı zamanda "unutmak, yanılmak" anlamına gelir. Bakara 2/282. ayetteki "أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا" (İki kadın şahitten biri unutur, yanılırsa...) ifadesi kelimenin bu anlamdaki kullanımına örnek gösterilir. Dalâl kelimesi, Secde 32/10. ayetteki "أَئِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ" ifadesinde olduğu gibi, "toprağa gark olmak" anlamında da kullanılır. Râğıb el-İsfehânî'ye göre bu ayette geçen "dalâl" lafzı ölümden kinaye olarak anlaşılır. Nitekim "ضَلَّ الرَّجُلُ" cümlesi "Adam öldü" manasında kullanılır.[637] "Dalle" (الضَّلَّةُ) ve "dâlle" (الضَّالَّةُ) kelimeleri ise "şaşkınlık, hayret" manasındadır. Bu kelimeler kayıp hayvan veya eşya gibi somut şeyler için kullanıldığı gibi, "الحِكْمَةُ ضَالَّةُ المُؤْمِنِ" (Hikmet mü'minin yitiğidir) sözünde görüleceği üzere soyut şeyler için de kullanılır.[638]

Öte yandan, "الضِّلِّيلُ" (dıllîl) nitelemesi mecâzî olarak din/inanç konusunda büsbütün yoldan çıkmış kimseyi, "المُضَلَّلُ" (mudallel) ise hiçbir hayra muvaffak olamayacak düzeyde sapkınlaşmış kimseyi belirtir. Birçok İslâmî kaynakta cahiliye devrinin meşhur şairi İmruü'l-Kays b. Hucr (ö. 540 civarı), babasının mülkünü ziyan/heder etmesi veya bir isyan sonucu katledilen babasının intikamını almak adına maceracı bir

635 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI. 390; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXIX. 342-343.
636 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, III. 356.
637 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 298; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI. 391-393.
638 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, III. 2129-2130; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI. 392-395.

hayat sürmesi sebebiyle "الْمَلِكُ الضِّلِّيلُ" (şaşkın/sapkın kral) lakabıyla anılır.[639] Buna benzer şekilde, doğru yolu şaşırmış veya yoldan çıkmış kimseler için, "فُلاَنٌ ضُلُّ بْنُ ضُلٍّ" (fülânün dullübnü dullin/dallin), gerçek kimliği veya nesebi bilinmeyen kimseler için de "ضُلُّ بن ضَلٍّ" (dallübnü dallin), "الضَّلال بْنُ التَّلال" (ed-dalâlübnü telâl), "الضَّلالُ بنُ الأَلاَلِ" (ed-dâlübünü'l-elâl) gibi tabirler kullanılır.[640]

Dalâl, istikametten ve itidalli hâlden her türlü sapmayı belirtir. Yûsuf 12/30. ayetteki "إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلاَلٍ مُّبِينٍ" (innâ le nerâhâ fî dalâlin mübîn) ifadesinde geçen "dalâl", Mısır azizinin karısının (Züleyha ?) tutkudan kaynaklanan savruk hâline işaret eder. Aynı sûrenin 8. ayetindeki "إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلاَلٍ مُّبِينٍ" (inne ebânâ lefî dalâlin mübîn) ifadesinde geçen "dalâl" (ضلال) ise Hz. Ya'kûb'un, oğlu Yûsuf'a aşırı düşkünlüğüyle ilgili bir anlam ifade eder. Yani bu iki ifade hem Mısır azizinin karısının hem Hz. Ya'kûb'un Hz. Yûsuf'a yönelik sevgilerinde istikamet ve itidalden sapma hâlini betimler; ancak bu betimleme Allah'a değil, Mısır'daki bir grup kadın ile Hz. Yûsuf'un kardeşlerine aittir.

"Dalâl" ile "ğay" (الغَيُّ) arasında semantik bağ vardır. Dahası, "ğay" (ğavâye) kelimesi de dalâl/dalâlet anlamındadır.[641] Fakat dalâl hem maddi hem manevi anlamda yolu şaşırmak için kullanılırken, "ğay" sadece manevi-dinî anlamda kullanılır.[642] Dalâl kelimesinin dinî inançla ilgili kullanımı mecaz-istiâre sayılır. Daha önce bahsi geçtiği üzere "dalâl" ve "dalâlet"in karşıtı "hidayet" ve "reşâd"dır. Hidayet hedefe ulaştıracak yolu göstermek, bu yol için rehberlik etmek manasında kullanılır. Bunun karşıtı olan dalâl ve dalâlet de hedefe ulaştıran yolu şaşırmak veya o yoldan sapmak anlamı taşır.

İbnü'l-Cevzî, "dalâl" lafzının Kur'an'da doğru yoldan sapmak, hüsran, şekavet, hata, helak, cehalet gibi on ayrı medlule atıfta bulunduğunu belirtir.[643] Kur'an'ın beyanlarına göre Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkâr etmek (Nisâ 4/136), Allah'tan başka ilahlar kabul edip O'na şirk koşmak (Nisâ 4/116;

639 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXXII. 99; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, IV. 2006.
640 Cevherî, *es-Sıhâh*, V. 1748; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXIX. 349.
641 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV. 154.
642 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 214.
643 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yün*, s. 406-408.

Lokmân 31/11), Hz. Peygamber'in davetine uymayıp onu alaya almak (Furkân 25/41-42; Ahkâf 46/32), kıyametin kopacağından şüphe edip bu konuda yersiz tartışmalara dalmak (Şûrâ 42/18), ahirete inanmamak (Sebe' 34/8), Allah'ın ve peygamberlerin emirlerine karşı çıkmak (Ahzâb 33/36), Allah'ın helal kıldığı rızıkları haram saymak, çocukları öldürmek (En'âm 6/140) gibi tutum ve davranışlar "dalâlet" kapsamında yer alır. Ayrıca dalâl (dalâlet), Âl-i İmrân 3/164, İbrahim 41/3, Mülk 67/9 gibi ayetlerde "apaçık/aşikâr" (mübîn), "derin" (baîd), "büyük" (kebîr) gibi sıfatlarla birlikte kullanılır.

Bütün bu bilgiler dikkate alındığında Kur'an'da çok sık geçen "dalâl" kelimesi ve türevlerinin Türkçeye "sapıklık" diye çevrilmesinin yakışıksız olduğu anlaşılır. Zira günümüz Türkçesinde "sapık" ve "sapıklık" gibi kelimeler deli, kaçık ya da bilhassa cinsellikle ilgili olarak gayri ahlâkî davranışlar sergileyen ruh hastası gibi anlamlarda kullanılır. Oysa dalâl/dalâlet lafzı Kur'an'da ağırlıklı olarak "doğru yoldan sapmak" veya "doğru yolu şaşırmak" manası taşır. Mesela, A'râf 7/179 ve Furkân 25/44. ayetlerdeki "أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ" ve "إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا" ifadelerinde "müşrikler ve kâfirlerin deve, sığır, davar gibi hayvanlardan daha fena hâlde dalâlet içinde oldukları vurgulanır. Bu ayetlerdeki dalâl ve dalâlet ne sapıklık ne de sapkınlıktır. Kaldı ki deve, sığır, davar gibi evcil hayvanların sözüm ona sapıklık ve sapkınlığından söz etmek abesle iştigaldir. Özellikle Furkân 25/44. ayetin sonundaki "أَضَلُّ سَبِيلًا" lafzı bu ayetlerde bahsi geçen "dalâlet"in doğru yolu şaşırma ya da doğru yoldan sapma anlamında kullanıldığını ortaya koymaktadır. Uzun lafın kısası, Kur'an kelimelerinin Türkçe karşılıkları konusunda titiz ve özenli davranılması lazımdır.

Arap dilinde "irşâd"ın (doğru yolu göstermek) zıddı olan "idlâl" (الإِضْلَال) "doğru yoldan saptırmak, şaşırtmak" anlamına gelir. Doğru yoldan saptırma (idlâl) fiili Nisâ 4/88, Ra'd 13/27, İbrahim 14/4, Nahl 16/93, Fâtır 35/8, Şûrâ 42/44 gibi birçok ayette Allah'a, Âl-i İmrân 3/69, Mâide 5/77, A'râf 7/38, Taha 20/79, Şuarâ 26/99, Ahzâb 33/67, Nuh 71/24 gibi diğer pek çok ayette münkir insanlara, Zümer 39/41 gibi bazı ayetlerde ise insanın kendi irade ve tercihine atfedilir. Ayrıca "idlâl" (saptırma) fiilinin Allah'a izafe edildiği ayetlerin birçoğunda meşietten (dileme) söz edilir ve ilgili ifadelerin zahiri, "Allah kimi di-

lerse onu saptırır" ya da "Allah dilediğini saptırır" gibi bir anlam içerir. Buna mukabil Bakara 2/26, İbrahim 14/27, Mü'min 40/74, Câsiye 45/23 gibi ayetlerde Allah'ın ancak fâsıklar, zalimler, kâfirler ve kendi arzularını ilah edinen kimseleri saptırdığı bildirilir.

Doğru yoldan sapma (dalâl) ve saptırma (idlâl) meselesiyle ilgili ayetlerin hem Allah'a, hem kâfirler güruhuna ve hem de insanın bizzat kendi irade ve ihtiyarına atıfta bulunmasına benzer şekilde İslam düşünce tarihinde de üç farklı görüş ortaya çıkmıştır. Cebriyye fırkasına göre dalâlet, kulun irade ve seçimiyle değil, tamamen Allah'ın iradesi ve yaratmasıyla gerçekleşir. Çünkü Allah dilediği kimseyi hidayete kavuşturur, dilediği kimseyi de doğru yoldan saptırır. Dolayısıyla insanoğlu ilâhî irade tarafından belirlenen alın yazısını bozamaz, kader çizgisinin dışına çıkamaz.

Bu koyu kaderci anlayışın tam karşısında Mu'tezile ve Usûlî Şia'nın benimsediği görüş yer alır. Özellikle Mu'tezilî anlayışa göre insanın sorumlu tutulabilmesi için dalâleti seçme hürriyetine ve tercihini gerçekleştirme gücüne sahip olması zorunludur. Dalâlet Allah'ın dilemesiyle değil, insanın iradesi ve kudretiyle ortaya çıkar. Allah'ın dilediği kimseleri doğru yoldan saptırdığını bildiren nasslara gelince, zâhirî mânaya hamledilmesi pek mümkün olmayan bu nassların insanoğluna irade hürriyeti tanıyan diğer nasslar dikkate alınarak hem dil kurallarına hem aklın prensiplerine uygun şekilde yorumlanması kaçınılmazdır.

Ehl-i Sünnet kendini bu iki görüşün arasında konumlandırır ve Cebriyye ile Mu'tezile'nin karşıt görüşlerini bir bakıma uzlaştırmaya çalışır. Bu noktada "Dalâlet Allah tarafından yaratılır. Allah'ın insanın kalbinde inkâr ve küfür anlamında dalâleti yaratması makuldür. Çünkü O'nun iradesi sınırsızdır." diyen İmam el-Eş'ârî ve Eş'ârîlik Cebriyye'ye oldukça yakındır. İmam Mâtüridî ve Mâtüridîlik ise "Dalâl ve dalâletin ontolojik temeli Allah'a ait olmakla birlikte dalâleti tercih sonuçta kula ait bir tasarruftur" diyerek Mu'tezile'ye daha yakın bir anlayışı savunur.

Bu üç farklı görüş ve anlayış, körlerin fil tarifi hikâyesini anımsatır tarzdadır. Daha açıkçası, özellikle Cebriyye, Mu'tezile ve Eş'âriyye'nin görüşleri dalâl ve idlâlle ilgili ayetlerden kendi kabullerine uygun olanları ön plana çıkarma ve algıda seçici denebilecek bir yaklaşımla

konuyu ele alma tarzındadır. Cebriyye ve kısmen Eş'âriyye idlâl konusunda insan iradesini sıfırlarken, Mu'tezile ilâhî iradeyi devre dışı bırakmaktadır. Hâlbuki bu konu sadece Allah'tan veya insandan hareketle değil, Allah-insan ilişkisi içerisinde ele alınmalıdır. Konunun Allah'la ilgili boyutu insanın hidayet ve dalâleti tercih imkânına sahip bir varlık olarak yaratılmasıdır. Konunun insanla ilgili boyutu ise beşerî fıtrat ve tabiat gereği belli bir şeyin iradi/ihtiyari olarak istenmesi hâlinde o şeyin insana mal olmasıdır. İnsan bir şeyi bilerek isteyerek seçip seçiminde ısrar ettiğinde, bu durum kendisinde itiyad, alışkanlık ve hatta karakteristik bir unsur hâlini alır.

Râğıb el-İsfehânî'nin insan davranışlarıyla ilgili şu tespitleri de tam olarak bunu anlatır: Dalâlet insanın şerre yönelmesi ve böylece hayra yönelim imkânının körelmesi sürecinde oluşur. İnsan şer ile hemhâl oldukça hayrı arama hususunda tembelleşir. Böylece hayırlı şeylerden içi daralırken, şer söz konusu olduğunda, Fâtır 35/8. ayetteki "أَفَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا" (Kötü ameli kendisine cazip görünen ve bu amelinin güzel olduğunu düşünen kimse…) ifadesiyle işaret edildiği üzere göğsünde/yüreğinde ferahlık hisseder hâle gelir. Bu durum sürgit devam ettiğinde, şerre düşkünlük insanın iç dünyasına yerleşip kökleşir. Derken, bu hâl kalpte derin şüpheler üretir. Mutaffifîn 83/14. ayetteki "كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ" (Doğrusu, onların yapıp ettikleri kötü işlerden dolayı kalpleri pas tutmuştur) ifadesiyle bu duruma işaret edilir.

İnsan bu ahvalde yaşamayı sürdürdüğü takdirde, Yâsin 36/9. ayetteki "فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لاَ يُبْصِرُونَ" (Biz onların idraklarını perdeledik; artık hakikati göremezler) ifadesinde işaret edildiği üzere idrakin önüne perde çekilir. İdrak körlüğünün pekişmesi neticesinde ise Bakara 2/7. ayetteki "خَتَمَ اللّٰهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ" (Allah onların kalplerini mühürledi) ayetinde işaret edildiği üzere kalp bir bakıma mühürlenmiş hâle gelir. En nihayet, Neml 27/80. ayetteki "إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى" ifadesinde işaret edildiği gibi kalp ölüverir. Dalâletle ilgili bütün bu süreçler tersinden işlediği takdirde de hidayet gerçekleşir. Kur'an'da kulun hidayet ve dalâletinin Allah'a izafe edilmesi her iki tercihte bulunma imkânının da O'nun tarafından yaratılmış olmasıyla ilgilidir.[644]

644 Râğıb el-İsfehânî, *Tafsîlü'n-Neş'eteyn*, s. 104-108.

Daha açıkçası, Şems 91/8. ayette "فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا" buyrulduğu üzere, insan nefsine günahtan sakınma ve günaha dalma eğilimlerini kodlayan irade ilâhî iradedir. Ancak insan yaratılıştan her iki eğilime sahip olmakla birlikte fıtrî eğilim ve yönelimlerini kontrol ve denetleme kabiliyetini de haizdir. İnsanın sınanmasıyla ilgili en kritik nokta burada kendini gösterir. İnsanın iradi ve ihtiyari olarak dalâlet ve hidayete yönelmesi ve kendi yönelimini sürdürmesi, tercih ettiği yönelimi içselleştirmesi ve adeta karakter özelliğine dönüştürmesi gibi bir sonuç verir. Allah kulun hidayet ve dalâletini kendine izafe ederken, insandaki bu fıtrî özelliklerin yine insan tarafından kullanımının sonuçlarını bildirmektir. Yoksa Allah'ın insanlara keyfî bir dilemeyle ya da rastgele (keyfemettefak) hidayet ve dalâlet dağıtması söz konusu değildir. Böyle bir şeyin muhalliği Allah'ın hem adaleti emrettiği hem kullarına asla zulmetmeyeceğini bildirdiği ve hem de insanlarla keyfî ve gelişigüzel değil, ilkeli ve prensipli bir ilişki kuracağını beyan ettiği ayetlerle sabittir.

Dalâlet ya da doğru yoldan sapma fiilinin hür iradeyle tercih sonucu insandan sadır olduğu gerçeği, Fâtiha sûresinin son ayetindeki "الضَّالِّينَ" (ed-dâllîn) lafzıyla da delillendirilebilir. Çünkü bu lafız, "doğru yoldan saptırılanlar" değil, "doğru yoldan sapanlar" anlamına gelir. Yani "sapma" fiilinin öznesi insanın bizatihi kendisidir. Aynı durum "الْكَافِرُونَ" (kâfirûn: kâfirler, nankörler), "الظَّالِمُونَ" (zâlimûn: zâlimler, müşrikler, kâfirler) gibi lafızlar için de geçerlidir. Çünkü bu lafızlar da küfür/inkâr ve zulüm fiillerinin insana ait olduğunu belirtir. Buna mukabil birçok ayette Allah'ın dilediği kimseyi hidayete erdirdiği, dilediği kimseyi dalâlete sevk ettiği bildirilir ve bu bildirimler ilk bakışta Allah'ın hidayet ve dalâlet hususunda keyfî tasarrufta bulunduğunu vehmettirir.

Evet, birçok ayetteki ifadelerin zahiri, hidayet ve dalâlet meselesinde Allah'ın dilemesinin kulun iradesini ortadan kaldırdığına işaret eder gibidir. Fakat burada ilâhî meşietin/dilemenin kimlere ve ne şekilde taalluk ettiğini hatırlatmak gerekir. Daha açıkçası, Allah'ın hidayetle ilgili meşieti kendisine iman eden, salih amel işleyen, doğru yola yönelen kimselere, dalâletle ilgili meşieti ise fâsıklar, kâfirler, zalimler ve haddi aşan kimselere taalluk etmektedir. Kısacası, Fussilet 41/46. ayette, "وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ" (Senin rabbin kullar[ın]a asla zulmetmez),

Yûnus 10/44. ayette “إِنَّ اللّٰهَ لاَ يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ” (Allah insanlara hiçbir şekilde zulmetmez; ama insanlar kendilerine zulmeder) buyuran Allah’ın dilemesinin keyfîlik ve ilkesizliğe hamledilmesi mümkün değildir.

Hidayet meselesinin sağlıklı şekilde anlaşılmasında “kurb-i ferâiz” ve “kurb-i nevâfil” hadislerinden kısaca söz etmek faydalı olabilir. Buhârî ve Müslim tarafından nakledilen bir hadiste belirtildiğine göre Allah kendisine bir karış yaklaşan kimseye bir kulaç yaklaşır.[645] Buhârî’nin naklettiği başka bir hadiste ise şu çarpıcı ifadelere yer verilir: “Kul farzları ifa ederek bana yaklaşır. Nafilelerle de ben onu sevinceye kadar bana yaklaşır. Ben onu sevince onun gören gözü, işiten kulağı, tutan eli olurum, o zaman benimle görür, benimle işitir, benimle tutar.”[646]

Bu hadislere konu olan ve insandan sadır olan “kurb” (Allah’a yakınlaşma) çabasının tam aksi yöndeki tutum Allah’tan uzaklaşmayı ve/veya Allah’ı unutmayı ifade eder ki bunun kaçınılmaz sonucu da Allah’ın o insandan uzaklaşması ve onu unutmasıdır. Tevbe 9/67. ayetteki “نَسُوا اللّٰهَ فَنَسِيَهُمْ” (nesûllâhe fe nesiyehüm: onlar/münafıklar Allah’ı unuttu; Allah da onları unuttu) ifadesi çok çarpıcıdır. Kısacası, hidayet ve dalâlet Allah ile insan arasındaki karşılıklı ilişkinin mahiyetine bağlıdır. Hem hidayet hem dalâlette ilk adım insan tarafından atılır; yani imanın da inkârın da gerçek öznesi insandır. Allah da bu adıma lütuf ve tevfikle mukabelede bulunur. Allah’ın mukabele şekli beşerî adımın istikametine, yani iman veya inkâr konusundaki tercihine ve yönelimine bağlıdır.

Şu hâlde, bir taraftan insanı akıl ve irade sahibi bir varlık olarak mükellef kılmak ve mükellefiyetle ilgili sayısız beyanda bulunmak, diğer taraftan da sınırsız kudretiyle insanın iradesini geçersiz kılıp keyfî meşietle dilediğini hidayete erdirip dilediğini dalâlete mahkûm kılmak gibi bir tutarsızlığın Allah’a izafesi kuşkusuz çok büyük bir bühtandır. Hidayet ve dalâletle ilgili birçok ayetin böyle bir tutarsızlık ve tenakuz içerdiğinden dem vurmak ise Kur’an’ın özellikle Allah merkezli dil dizgesi konusunda cahillikten başka bir gerçeğe atıfta bulunmamaktadır.

645 Buhârî, “Tevhîd” 5; Müslim, “Zikir” 302.
646 Buhârî, “Rekâik” 38.

Hülasa, "Allah dilediğini saptırır, dilediğini hidayete erdirir" (İbrahim 14/4, Nahl 16/93, Fâtır 35/8, Müdesssir 74/31) mealindeki Kur'an ifadeleri etrafında dönüp duran bilindik tartışmalar hayli sığ ve anlamsızdır. Kaldı ki "Allah onların kalplerini mühürlemiştir" (Bakara 2/7) mealindeki ayet hiçbir şekilde geri dönüşü olmayan bir nihai hâl ve durumun ifadesi olmaktan öte, nüzul dönemindeki inkârcı tavır ve tutumlara ilişkin konjonktürel bir tespit ve değerlendirme ya da bir nevi "ara rapor" olarak okunmalıdır.

Benzer şekilde, Hz. Peygamber'in Bedir gazvesini müteakiben öldürülmesi talimatı verdiği azılı müşrik Ukbe b. Ebî Muayt'ın (ö. 2/624), "Muhammed! Beni öldürürsen çoluk çocuğuma kim bakacak?" (فَمَنْ لِلصِّبْيَةِ يَا مُحَمَّدُ) şeklindeki yalvarışına, "[Merak etme!] Senin çocuklarına cehennem bakacak?"[647] diye karşılık vermesini de bu diyalogun cereyan ettiği an ve zamana münhasır şekilde yorumlamak lazımdır. Çünkü Ukbe b. Ebî Muayt o gün orada öldürülmüş, fakat oğlu Velîd b. Ukbe (ö. 61/681) müslüman olmuş ve bazı müfessirlere göre her ne kadar "fâsıklık" vasfından pek sıyrılamamışsa[648] da Hz. Osman döneminde Irak genel valiliğine dahi atanmıştır.

Bu noktada bir kez daha belirtmek gerekir ki "Allah o kâfirlerin kalplerini mühürlemiştir" veya "Onlar imana gelmezler" mealindeki Kur'an ifadelerinin bilindik kader nazariyesiyle hiçbir ilgisi yoktur. Kur'an'ın bu tür beyanları bir durum tespiti olarak okunmalıdır. Aksi takdirde, Bakara 2/6-7. ayetlerin tefsirinde ele alınacağı üzere, başta Ebû Süfyân (ö. 31/652) olmak üzere Safvân b. Ümeyye (ö. 41/661[?]), Huveytıb b. Abdüluzzâ (ö. 54/674[?]) ve daha birçok sıkı müşriğin zaman içerisinde İslam inancını benimsemesini izah etmek hayli zorlaşır.

647 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I. 644; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V. 188.
648 İbn Abdilberr, *el-İstîâb*, IV. 1553-1554; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, II. 357.

2/BAKARA SÛRESİ

GİRİŞ

Mushaf tertibinde Fâtiha'dan sonra ikinci sırada yer alan Bakara sûresi özellikle altıncı ayetten itibaren kâfirler ve münafıklarla ilgili çarpıcı anlatımlar içermesi ve bu bölümdeki bazı ayetlerde, inkârcılıkta karar kılmış kimselerin kalplerinin Allah tarafından mühürlendiğinden söz edilmesi, Kur'an'ın dil ve kavram dünyasına aşina olmayan pek çok insan için ciddi ölçüde anlama sorununa ve zihin karmaşasına yol açmaktadır. Ayrıca sûrenin, "Ey İsrâiloğulları!" mealindeki hitabıyla başlayan 40. ayetinden sonra Hz. Peygamber dönemindeki Medine Yahudilerinin inanç-ahlak problemlerinden söz edilmesi ve Hz. Musa ile İsrâiloğulları arasında yaşanan bazı olaylar üzerinden kendilerine birçok tenkit yöneltilmesi, özellikle meal okuyucularını zihnen yormaktadır. Diğer taraftan, bu sûrenin namaz, oruç, hac, infâk, sadaka, cihad, kıtâl (savaş) türünden birçok önemli konunun yanı sıra güncel hayata dair talâk, nesep, nafaka, ribâ, alışveriş, borç gibi hususlarla ilgili çok sayıda fer'î/tikel hüküm içermesi meal-tefsir okumalarını zorlaştırmaktadır.

Bakara sûresinin tâbiî âlim Hâlid b. Mâdân (ö. 103/701) tarafından "فُسْطَاطُ الْقُرْآنِ" (Kur'an'ın otağı) diye nitelendirilmesi[1] bazı müfessirlerce hem fazilete hem muhteva zenginliği ve hüküm çeşitliliğine hamledilir.[2] Mâliki fakih ve müfessir Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) bir hocasından, "Bakara sûresi bin emir, bin nehiy, bin hüküm ve bin haber içerir" şeklinde bir söz işittiğini belirtir.[3] Bu söz ilk bakışta biraz abartılı görünebilir; fakat burada önem arz eden husus, söz sahibinin ne dediğinden ziyade, ne demek istediğidir. Nitekim İbn Atıyye (ö. 541/1147) ve Kurtubî (ö. 671/1273) gibi müfessirler Bakara sûresindeki geniş muhtevanın tam manasıyla anlaşılması ve kavranmasındaki güçlüğe dikkat çekmek maksadıyla Hz. Ömer'in (ö. 23/644) bu sûreyi

1 İbn Hacer, *İthâfü'l-Mehere*, XVIII. 552.
2 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 234; Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, IV. 149.
3 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I. 15.

on iki senede, oğlu Abdullah b. Ömer'in (ö. 73/692) ise sekiz senede öğrendiğine dair bir rivayete yer verir.[4]

Mushaf'taki sûre tertibi, meal-tefsir okumalarına pek uygun bir tertip değildir. Çünkü bu tertipte ikinci sırada yer alan Bakara sûresi Hz. Peygamber ve ilk müslüman topluluğun Mekke'den Medine'ye hicretten bir süre sonra istiklallerini kazandıkları ama aynı zamanda Yahudiler gibi güçlü bir rakip ve hasımla da karşılaştıkları, ayrıca site ölçeğinde bile olsa bir devlet nizamı kurmanın beklenen sonuçlarından birisi olarak hem dış düşman tehditleriyle karşılaşıldığı hem de iç bünyede zuhur eden nifâkçı yapılarla baş etmek zorunda kalındığı on yıllık bir dönemin hemen her evresiyle ilgili pasajlar içerir. Kısacası, Kur'an meallerinin bilindik sûre tertibine göre okunması ve ikinci sırada böyle bir sûreyle karşılaşılması, düz bir arazide yürüyüşe başlayan insanın birdenbire sarp bir yamaca tırmanmak zorunda kalmasına benzetilebilir.

Tefsir çalışmalarında nüzul kronolojisinin ve kronolojik tertibin esas alınması bu problemin önemli ölçüde bertaraf edilmesini sağlayabilir. Fakat Kur'an'daki tüm sûrelerin, bilhassa geniş hacimli sûrelerin nüzul kronolojisini tespit etmek ve bölümler hâlinde nazil olup nüzul süreci yıllar içerisinde tamamlanan bu sûrelerin her bir bölümünün ne zaman ve hangi hadiseler üzerine indiğini belirlemek, mevcut bilgiler ışığında pek mümkün değildir. Bu yüzden, meal-tefsir çalışmalarında Mushaf tertibini esas almanın bir bakıma zorunluluk arz ettiği söylenebilir. Kaldı ki bu topraklara kök salan dinî kültürde Kur'an metni bilindik sûre tertibine göre okunup ezberlenir ve hangi ayetin hangi sayfada/sûrede bulunduğuna dair sorulara, ayet-berkenar (on beş satırlı sahife tutar) mushaflara ilişkin görsel hafıza yardımıyla cevap verilir.

Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ, Mâide, En'âm, Â'râf, Tevbe gibi geniş hacimli sûrelerin çok çeşitli konularla ilgili ayet gruplarından oluşmasının meal-tefsir okuyucusunda zihnî yorgunluğa sebebiyet vermesine gelince, bu problemin kısmen de olsa bertaraf edilebilmesinin bir diğer yolu, söz konusu sûrelerdeki muhtelif pasajların ve farklı muhataplara yönelik hitapların tarihî arka planları hakkında bilgi verilmesidir.

4 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 81; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 234.

Nüzul-siret ilişkisine dayalı bu bilgiler ışığında her bir ayet grubunun ilk hitap çevresinde ne söylediği ve kimlere hitap ettiği hususunda zihinlerin az çok netleştirilmesi, böylece bilgi-yorum kirliliğinden mütevellit birtakım karmaşık fikir ve kanaatlerin izale edilmesi gerekir. Gerçi nüzul-siret ilişkisini bütün boyutlarıyla aydınlatacak düzeyde bir bilgi hazinesine sahip değiliz; fakat klasik kaynaklarımızdaki rivayet malzemesinin azımsanmayacak nispette olduğunu da teslim etmek gerekir.

Bakara sûresi, Kûfe kurrâsının sayımına göre 286 ayetten, Mekke, Medine ve Şam kurrâsının sayımına göre 285 ayetten, Basra kurrâsının ve tâbî âlim Atâ b. Yesâr'ın (ö. 103/721) sayımına göre ise 287 ayetten oluşur.[5] Sûrenin ismi 67-71. ayetlere konu olan kıssadaki "البقرة" (düve) kelimesine dayanır. Müfessirlerin hemen hepsine göre sûrenin 72-73. ayetleri "Bakara Kıssası"yla alakalıdır. Fakat bize göre 67-71. ayetlerdeki kıssa Tevrat'ın Sayılar kitabındaki "kızıl inek" anlatısına (Sayılar 19/1-10), 72-73. ayetlerdeki kıssa ise yine Tevrat'ın Tesniye kitabındaki (Tesniye 21/1-9) başka bir anlatıya işaret etmektedir. Buna göre söz konusu ayetler birbirinden farklı iki kıssa içerir. İlgili ayetlerin tefsirinde bu konu etraflıca ele alınıp değerlendirilecektir.

Sûrenin "Bakara" diye isimlendirilmesi, bir yönüyle bu ismin akılda kalacak bir isim olması, diğer bir yönüyle de sûrenin "الم" (elif-lâm-mîm) gibi mukatta'a harfleriyle başlayan diğer sûrelerle karıştırılmaması ile ilgili olsa gerektir. Bu tür özel isimlendirmeler galip ihtimalle nüzul döneminden sonraki tarihlere aittir. Nüzul dönemindeki isimlendirme tarzı, Ebû Zer el-Ğıfârî'den (ö. 32/653) nakledilen bir rivayete göre, "السُّورَةُ الَّتِي يُذْكَرُ فِيهَا الْبَقَرَةُ" (içerisinde düveden söz edilen sûre)[6] şeklindedir. Fakat bu tür bir isimlendirmenin de nüzul dönemine ait olduğu kesin değildir.

Gerçi İbn Merdeveyh'ten (ö. 410/1020) gelen bir rivayette, Hz. Peygamber'in, "Düve sûresi demeyin; fakat 'içerisinde düveden söz edilen sûre' deyin" şeklinde bir söz söylediği bildirilmiştir. Ancak İbn Kesîr (ö. 774/1373) bu haberi/rivayeti "garîb" (senedinin herhangi bir yerinde

5 Dânî, *el-Beyân*, s. 140; İbnü'l-Cevzî, *Fünûnu'l-Efnân*, s. 122.
6 Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XVIII. 107.

ravi sayısı bire düşen hadis) olarak değerlendirmiş ve böyle bir sözün/hadisin Hz. Peygamber'e aidiyetinin sahih olmadığını belirtmiştir.[7] Öte yandan, Humeydî (ö. 219/834) ve Ebû Avâne (ö. 316/929) gibi muhaddisler bahis konusu sözü "zalim" lakabıyla tanınan Haccâc b. Yûsuf'a (ö. 95/714) nispet etmiş,[8] İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ise "mevzu (uydurma) hadis" kapsamında değerlendirmiştir.[9]

Bakara sûresi bazı rivayetlerde "سَنَامُ الْقُرْآنِ" (Kur'an'ın zirvesi) diye de nitelendirilmiş, ayrıca Âl-i İmrân sûresiyle birlikte "الزَّهْرَاوَانِ" (İki çiçek ya da iki nûr) diye isimlendirilmiştir.[10] Hadis kitaplarında Bakara sûresinin faziletine dair çok sayıda hadis ve habere yer verilmiştir. Müslim (ö. 261/875) ve Tirmizî (ö. 279/892) gibi muhaddislerce nakledilen bir hadise göre Hz. Peygamber, "Kur'an'ı okuyunuz. Çünkü o kıyamet gününde kendisini okuyanlara şefaatçi olacaktır..."[11] demiştir. Dârimî'nin (ö. 255/869) naklettiği başka bir rivayette ise şu ifadelere yer verilmiştir: "Her şeyin bir zirvesi vardır. Kur'an'ın zirvesi de Bakara sûresidir. Kim onu evinde geceleyin okursa, o eve üç gece boyunca şeytan girmez; kim onu evinde gündüz okursa, o eve de üç gün boyunca şeytan girmez."[12]

Bu tür rivayetlerin Kur'an okumaya teşvik maksadıyla üretilip Hz. Peygamber'e isnat edilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bilhassa "şefaat" meselesine atıfta bulunan rivayet bu ihtimali daha da güçlendirir. Kur'an'ın veya Kur'an'daki bir sûrenin kendisini okuyan mü'mine şefaatçi olacağı yönündeki görüş ve kabuller nüzul döneminden sonraki devirlere, hatta oldukça geç tarihlere ait olsa gerektir. Bunun içindir ki İbnü'l-Arabî, Ebû Hüreyre (ö. 58/678) tarikiyle Hz. Peygamber'den nakledilen, "Evlerinizi mezarlığa dönüştürmeyin. Bakara sûresinin okunduğu eve şeytan girmez" (لَا تَجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ مَقَابِرَ وَإِنَّ الْبَيْتَ الَّذِي تُقْرَأُ فِيهِ سُورَةُ الْبَقَرَةِ لَا يَدْخُلُهُ شَيْطَانٌ)[13] mealindeki hadis hariç, Bu sûrenin faziletine dair hiçbir sahih hadis bulunmadığını (وَلَيْسَ فِي فَضْلِهَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ إِلَّا مِنْ طَرِيقِ

7 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 156.
8 Humeydî, *el-Müsned*, I. 215; Ebû Avâne, *el-Müstahrec*, II. 394.
9 İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzûât*, I. 409.
10 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 149-154.
11 Müslim, "Müsâfirîn" 252; Tirmizî, "Fezâilü'l-Kur'ân" 4.
12 Dârimî, "Fezâilü'l-Kur'ân" 13-15.
13 Tirmizî, "Tefsir" 2.

(أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ النَّبِيِّ) özellikle belirtmiştir.[14] Bakara sûresinin "Âyetü'l-Kürsî" diye anılan 255. ayeti ile "Âmenerrasûlü" diye meşhur olan 285-286. ayetlerin faziletleri hakkında Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/875) gibi muhaddislerce nakledilen hadisler[15] ise esas itibariyle bu ayetlerdeki mana ve mesajların önemini vurgulamaya yöneliktir.

Bakara sûresi İslâmî kaynaklardaki muhtelif nüzul tertibi listelerinin birçoğunda seksen altıncı veya seksen yedinci sırada, Medenî sûrelerin ilki olarak kaydedilmiştir. İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) Bakara sûresinin Medine döneminde inen ilk sûre olduğu hususunda âlimlerin ittifak ettiklerine dair özel bir bilgi aktarırken,[16] Bedreddîn el-Aynî (ö. 855/1451) Bakara'nın ilk Medenî sûre olduğu hususunda ittifaktan söz etmemiş, bunu sadece bir görüş olarak vermiştir.[17]

Arthur Jeffery'in (ö. 1959) neşrettiği *Kitâbü'l-Mebânî* adlı eserde Abdullah b. Süleym, Sâlih b. Muhammed et-Tirmizî, Muhammed b. Mervân el-Kelbî ve Ebû Sâlih tarikiyle İbn Abbâs'a (ö. 68/688) dayandırılan bir nüzul tertibi listesinde Bakara sûresi seksen beşinci sırada, Mutaffifîn'den sonra ikinci Medenî sûre olarak kaydedilmiştir.[18] Tarihçi Ya'kûbî'nin (ö. 292/905'ten sonra) İbn Abbâs'a atıfla naklettiği başka bir listede ise Bakara sekseninci sırada, Mutaffifîn'den sonra yine ikinci Medenî sûre olarak zikredilmiştir.[19] Tâbî müfessir İkrime el-Berberî'ye (ö. 105/723) nispet edilen başka bir listede de Mutaffifîn'den sonra seksen dördüncü sırada, ikinci Medenî sûre olarak görünen Bakara,[20] İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/742) listesinde ise seksen yedinci sırada ve fakat bu defa Fâtiha'dan sonra Medenî sûrelerin ikinci sırasına yerleştirilmiştir.[21]

Nüzul tertibi listelerinin hemen hepsinde Bakara sûresinden sonra Enfâl veya Âl-i İmrân sûresine yer verilir. Enfâl sûresi Bedir, Âl-i İmrân

14 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I. 15.
15 Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân" 10, 27, 34; Müslim, "Müsâfirîn" 255, 258.
16 İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, VIII. 10.
17 Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XVIII. 107.
18 Jeffery, *Mukaddimetân*, s. 8-10.
19 Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I. 352-353.
20 Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, VII. 142-144.
21 Dâmin, *Nusûsun Muhakkaka*, s. 158.

sûresi Uhud gazvesiyle ilgili pasajlar içerir. Buna göre Bakara sûresinin tamamı Medine döneminin ilk birkaç yılı içerisinde nazil olmuş demektir. Fakat İbn Atıyye ve Kurtubî gibi müfessirler "نزلت في مدد شتّى" (Bakara sûresi farklı zamanlarda nazil oldu) ifadesiyle sûrenin farklı zamanlarda peyderpey indiğini işaret etmişlerdir. Ayrıca Kurtubî, "Bakara, Medine'de nazil olan ilk sûredir" şeklindeki görüşü temriz siygasıyla, yani "قِيلَ" (kîle: denildi, iddia edildi) lafzıyla naklederek bu görüşün zayıflığına dikkat çekmiştir.[22] Kaldı ki çeşitli kaynaklarda, "وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللّٰهِ" (Allah'a döndürüleceğiniz o günden sakının!) ifadesiyle başlayan ayetin (Bakara 2/281) hicrî 10. yılda (milâdî 632) gerçekleşen Veda haccı sırasında Mina'da nazil olduğuna dair bilgiler nakledilmiş, ribâ (tefecilik) ile ilgili ayetlerin (Bakara 2/275-279) ise en son inen Kur'an vahiyleri arasında yer aldığından da söz edilmiştir.[23]

Diğer taraftan, bazı kaynaklarda İbn Abbâs'a dayandırılan bir rivayette, Bakara 2/204-207. ayetlerin hicrî 3. yılda (Zilkâde 3/Mart 625) vuku bulan ve İslam davetiyle vazifeli bir grup sahâbînin suikasta uğramasına sahne olan Recî' vakası üzerine münafıkların ileri geri konuşmaları hakkında nazil olduğu bilgisine yer verilmiştir.[24] Bazı tefsir kitaplarında ise hac ve umreyle ilgili Bakara 2/196. ayetin hicrî 6. yılda (Zilhicce 6/Mart 628) gerçekleşen Hudeybiye antlaşması sırasında nazil olduğu hususunda ihtilaf bulunmadığından söz edilmiştir.[25] Bütün bu bilgiler ve görüşlerin bir kısmı, mesela Bakara 2/196. ayetin nüzulüyle ilgili bilgi tarihî vakıaya uygunluk açısından tartışmaya açık görünmekle birlikte sûredeki birçok ayet grubunun on yıllık Medine döneminin muhtelif safhalarında nazil olduğu kesindir.

İbn Hişâm (ö. 218/833) Bakara sûresindeki ilk yüz ayetin Medine Yahudileri ile Evs ve Hazrec kabilelerine mensup münafıklar hakkında nazil olduğunu belirtmiştir.[26] Bu bilgi İbn Abbâs'a atıfla Taberî (ö. 310/923) tarafından da nakledilmiştir.[27] Gerek nüzul ortamındaki Medineli muhataplar gerekse kıblenin tahvili (Bakara 2/142-150) gibi ön

22 İbn Atıyye, *el-Muharerrü'l-Vecîz*, I. 81; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 234.
23 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 63; İbn Atıyye, *el-Muharerrü'l-Vecîz*, I. 81.
24 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, II. 174-175; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 562.
25 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II 216.
26 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, II. 530.
27 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 258.

plana çıkan bazı konular dikkate alındığında, ilk yüz ayetten sonraki yetmiş küsur ayetin de ağırlıklı olarak Yahudiler hakkında nazil olduğu söylenebilir ve bu tespit Bakara sûresinin Medine döneminde inen ilk sûre olduğuna ilişkin görüşü tartışmalı hâle getirir. Bununla birlikte sûrenin önemli bir kısmının Medine döneminin ilk safhalarında nazil olduğu yönündeki tespitler[28] dikkate değer niteliktedir.

Sûrenin başlangıcından kıble meselesiyle ilgili 177. ayeti de kapsayan bölümün hicretten sonra müslümanlarla Yahudiler arasındaki ilişkilerin giderek gerginleştiği ilk birkaç yıl içerisinde indiği söylenebilir. Bunun yanı sıra Haram Aylar'da savaş meselesiyle ilgili 190-217. ayetlerin Hz. Peygamber'in hicretten 15-16 ay kadar sonra (Cumâde'l-Âhire 2/Ekim 623) Abdullah b. Cahş (ö. 3/624) komutasında Nahle mevkiine sevk ettiği askeri birlikle (Batn-ı Nahle seriyyesi) ilgili hadiseler üzerine indiği tespitinde bulunulabilir. Nitekim Muhammed Âbid el-Câbirî (ö. 2010) Bakara 2/190-217. ayetlerin bir bütün olarak Batn-ı Nahle seriyyesi ve bu seriyyeden birkaç ay sonra vuku bulan Bedir gazvesine (Ramazan 2/Ocak 624) atıfta bulunduğu tespitinden hareketle, birçok müfessirin Bakara 2/190. ayeti hicrî altıncı yılda (Zilhicce 6/Mart 628) gerçekleşen Hudeybiye antlaşmasıyla irtibatlandırmasını pek isabetli görmemiştir.[29]

Ramazan orucuyla ilgili Bakara 2/183-185. ayetlerin de Medine döneminin ilk yıllarında nazil olduğu kesin gibidir. Çünkü İslâmî kaynaklarda orucun farz kılınışı hicretin 2. yılı Şaban ayı (Şubat 624) olarak tarihlendirilir. Netice itibariyle, Bakara sûresinin kuvvetle muhtemel olarak Medine döneminin ilk yıllarından son safhasına kadar on yıllık dönemde bölümler/pasajlar hâlinde indiğini, bu süre zarfında diğer Medenî sûrelerin de peyderpey nüzulünün devam ettiğini söylemek gerekir. Dolayısıyla Bakara sûresini bir bütün olarak Medine döneminde inen ilk sûre olarak tarihlendirmek çok sağlıklı bir tespit gibi görünmemektedir.

Sûrenin ilk yüz küsur ayetinde Yahudilerin birçok kez kınanması dikkat çekici bir husustur. Kınamanın Hz. Peygamber ve müslüman-

28 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 105; Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, I. 39.
29 Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, III. 67-68.

lar ile Medine Yahudileri arasındaki ilişkilerin gerginleşmesine bağlı olduğu malumdur. Fakat söz konusu ilişkilerin Mekke'den Medine'ye hicretin hemen akabinde gerginleşmediğini, yani bu durumun hem Akabe biatları ile hicret arasında hem de hicretin akabindeki zaman zarfında gelişen olaylara bağlı olarak şekillendiğini söylemek mümkündür. Daha açıkçası, hicretten kısa süre önce gerçekleşen Akabe biatlarına (Birinci Akabe biatı: 28 Nisan 621; İkinci Akabe Biatı: 17 Nisan 622) Medineli Evs ve Hazrec kabilelerine mensup -ki bu iki kabileden ilki Benî Nadîr ve Benî Kurayza, ikincisi Benî Kaynuka' Yahudileriyle müttefiktir- temsilcilerin katılması sebebiyle Yahudi cemaatinin bu durumdan işkillendiğini, dolayısıyla en başından muhalif tavır takınma gibi bir strateji belirlediğini söylemek imkân dâhilindedir.

Hicretten yaklaşık bir yıl kadar önce indiğine dair bilgiler bulunan İsrâ sûresinin 4-7. ayetlerinde İsrâiloğulları'nın uzak geçmişteki fesatçılıklarından söz edilmesi ve bu vesileyle Medine Yahudilerine örtük ihtar çekilmesi, söz konusu muhalif tavrın hicretten önceki zamanlara da uzandığını ima etmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Bakara sûresinin ilk yüz yetmiş küsur ayetinin Medine'ye hicretin akabinde peyderpey inmeye başladığı söylenebilir ve dolayısıyla söz konusu ayetlerin nüzul sürecine münhasıran Bakara sûresinin ilk Medenî sûre olduğuna ilişkin görüş kısmen doğru kabul edilebilir. Klasik kaynaklarda sûrenin nüzul kronolojisindeki yerinin ilk yüz yetmiş küsur ayetten hareketle tespit edilmiş olması da uzak bir ihtimal değildir.

Özellikle geniş hacimli sûrelerle ilgili olarak, Medine döneminin farklı evrelerinde bir bütün olarak inen müstakil sûre veya sûrelerden ziyade, muhtelif ayet gruplarının veya muhtelif sûrelere ait pasajların nüzulünden söz etmek daha makul görünmektedir. Müslümanlar ile Yahudiler arasındaki ilişkiler dikkate alındığında, hicretten sonraki ilk birkaç yıl içerisinde Âl-i İmrân, Nisâ, Mâide gibi sûrelerden de çeşitli ayet gruplarının nazil olduğunu söylemek gerekir. Bu arada Hac, Ankebût, İsrâ, Mutaffifîn gibi sûrelerin de Mekke döneminin sonu ile Medine döneminin ilk safhalarında inmiş olma ihtimalini dikkate almak gerekir. Hatta Akabe biatlarının gerçekleştiği 621-622 yılları arasında nazil olan sûreler ve ayetlerin -ki Hac ve Mutaffifîn bu kapsamda de-

ğerlendirilebilir- ilk Medenî sûreler ve ayetler olarak kategorize edilmesi de imkân dâhilindedir.

İkinci Akabe biatının savaşla ilgili hususları ihtiva etmesinden dolayı "Bey'atü'l-Harb" diye isimlendirildiği[30] ve Hac 22/39. ayetin savaşa izin veren ilk ayet olarak kabul edildiği[31] nazar-ı itibara alındığında, Medine döneminde nazil olan ilk sûrenin Hac sûresi olduğundan bile söz edilebilir. Nitekim Hibetullah b. Selâme'nin (ö. 410/1019) hem Mekkî hem Medenî hem hazarî hem seferî hem savaş hem barışla ilgili ayetler içermesinden dolayı Kur'an'daki en dikkat çekici sûrelerden biri olarak nitelendirdiği Hac sûresinin -birkaç ayet hariç- bütünüyle Medine'de indiğine dair rivayetlerin birçok kaynakta yer aldığı bilinmektedir.[32]

Mekkî-Medenî ayrımı İslâmî kaynaklarda hicret hadisesi üzerinden kategorik bir ayrım olarak belirlendiğinden, Mekke döneminin sonu ile Medine döneminin ilk safhası arasındaki birkaç yıllık süre zarfında nazil olan sûrelerin tarihlendirilmesinde güçlük çekilmektedir. Ancak Hac, Ankebût, İsrâ gibi sûrelerdeki bazı hitaplar ve mesajlar hicret sürecine atıfta bulunduğundan, bu sûrelerin en azından kısmî olarak ilk Medenî sûreler arasında yer alma ihtimalini gözden uzak tutmamak gerekir. Ayrıca Taberî ve Ebû Bekr el-Esamm (ö. 200/816) gibi müfessirlerin Bakara 2/2. ayetteki "ذَلِكَ الْكِتَابُ" ifadesini açıklarken, bu ifadedeki işaret zamiriyle Mekke ve Medine dönemlerinde Bakara sûresinden önce inen sûrelerin kastedilmiş olma ihtimaline dikkat çektiklerini de bu vesileyle not etmek gerekir.[33]

Muhammed İzzet Derveze'nin (ö. 1984) şu tespitleri de konumuz açısından önemlidir: Bakara sûresinin bazı bölümleri birbiriyle uyum arz eder mahiyettedir. Dolayısıyla söz konusu bölümlerin bir arada ya da birbiri ardınca nazil oldukları söylenebilir. Buna mukabil sûrenin bazı bölümleri durum/ortam açısından birbiriyle uyumlu gözükmemekte, fakat bu bölümler de birbirinden uzak zamanlar ve şartlarda nazil olan diğer bölümlerle tematik olarak uyum arz etmektedir. Sûrenin kimi bölümleri çok sonraları, hatta bazı sûrelerin ya da bazı sû-

30 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, II. 454; Süheylî, *er-Ravdü'l-Ünüf*, IV. 87, 134.
31 Şâfiî, *el-Ümm*, V. 365; Huvvârî, *Tefsîr*, III. 119; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 406.
32 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, IV. 5; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, V. 401.
33 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 230; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 67.

relere ait pasajların akabinde inmiş olmasına rağmen tematik uyumdan dolayı bunların birbiri ardınca yerleştirilmiş olması da uzak bir ihtimal değildir. Yine bazı bölümler daha önce inmiş olmakla birlikte sûrenin sonlarına, bazı bölümler ise Hz. Peygamber'in vefatına yakın zamanlarda inmiş olmakla birlikte sûrenin baş taraflarına yerleştirilmiş de olabilir. Bu husus pasajlardaki tematik unsurlardan ve çeşitli ipuçlarından anlaşılabilir. Sonuçta şunu söylemek mümkündür: Bakara sûresindeki çeşitli ayet grupları farklı dönemlerde inmiştir. Sûredeki tüm pasajlar, dahası Medenî sûrelerdeki çoğu bölümler nazil olduktan sonra [bildiğimiz] Mushaf tertibi şekillenmiştir... Bakara sûresinin çeşitli nüzul tertibi listelerinde ilk Medenî sûre olarak gösterilmesi, muhtemelen, sûrenin baş tarafındaki bölümlerin Medine döneminde inen ilk ayet grubu olmasından mütevellittir.[34]

Hicretten sonra müslümanlar ile Medine Yahudileri arasındaki ilişkilerin gerginleşme sürecine gelince, kıblenin tahviliyle ilgili ayetlerin (Bakara 2/142-150) ima ettiği üzere ilişkilerin iyice gerginleşmesi ilk bir yıldan sonraki safahatta gerçekleşmiştir. Kıblenin Beyt-i Makdis'ten Kâbe'ye tahvili, hicretten on altı ay sonra (Receb 2/Kasım 623) vuku bulan bir hadisedir. Çeşitli rivayetlerde bu hadisenin hicretten dokuz, on veya on üç ay kadar sonra vuku bulduğu da kaydedilir.[35]

Hz. Peygamber Yesrib'e (Medine) hicret ettiği (16 Rebîülevvel 1/30 Temmuz 622) zaman burada Evs ve Hazrec adlı iki Arap kabilesi ile Benî Kurayza, Benî Nadîr, Benî Kaynuka' isimli üç Yahudi kabilesi yaşıyordu. Bu üçünden başka Benî Hedl, Benî Hucr, Benî Sa'lebe, Benî Kusays, Benî İkrime, Benî Avf, Benî Zaûra gibi irili ufaklı birçok Yahudi kabilesi de Yesrib ve çevresinde meskûn bulunuyordu. Ayrıca Kuzey ve Güney Arabistan'da da çok sayıda Yahudi kabilesi mevcuttu. Kuzey Arabistan'daki Yahudiler Medine-Suriye yolu üzerindeki Hayber, Medine ile Hayber arasındaki Fedek, Şam ile Medine arasındaki Teymâ' ve Medine ile Teymâ' arasındaki Vâdilkurâ (Köyler vadisi) gibi yerlerde yoğunlaşırken, Güney Arabistan'daki Yahudiler Yemen, Necran, Hadramût ve Bahreyn gibi muhitlerde yaşıyorlardı.[36]

34 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, VI. 123-124.
35 Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, I. 359-360.
36 Arslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, s. 119-120.

Yahudilerin Hicaz topraklarındaki tarihî geçmişleri tam olarak bilinmemektedir. İslâmî kaynaklardaki bazı rivayetler Yahudilerin Hicaz'daki geçmişlerini Hz. Musa ve Hz. Davud dönemlerine, yani milattan önce 1300-1200 yılları ile 1000-900 yıllarına kadar götürmektedir. Bunun yanı sıra klasik ve modern dönemlere ait kaynaklarda Babil kralı Nebukadnezzar'ın (Buhtunnasr) milattan önce 586 yılında Kudüs'ü işgal edip Süleyman mabedini yıkmasından veya milattan sonra 70 yılında Romalı Titus'un Kudüs'ü tahrip etmesinden sonra bir grup Yahudi'nin Hicaz'a gelip Yesrib muhitine yerleştiği ihtimallerinden de söz edilmektedir.

Hz. Musa ve Hz. Davud dönemleriyle ilgili rivayet malzemesi tarihî verilerle teyit edilmesi mümkün görünmediği gibi muhteva açısından da problemlidir. Yahudilerin Yesrib'e ilk yerleşimlerinin milattan sonra 70 yılında Titus'un Kudüs'ü işgal etmesinden sonraki süreçte gerçekleştiği söylenebilir. Fakat bu da sonuçta bir tahminden ibarettir. Ayrıca Yesrib ve civarındaki onlarca Yahudi kabilesinin tümüyle İsrâiloğulları soyuna mensup olup olmadığı, bunlar arasında Arap asıllı olup sonradan Yahudileşen kabileler bulunup bulunmadığı gibi meseleler de henüz tam manasıyla aydınlatılabilmiş değildir.[37]

Hicretten kısa bir süre sonra gerçekleştirildiği tahmin edilen nüfus sayımında bin beş yüz kadar müslüman, dört bin civarında Yahudi ve yaklaşık bir o kadar da müşrik Arabın yaşadığı Medine ve çevresinde Yahudiler Araplara nazaran daha iyi organize olmuş bir cemaat durumundaydı. Yahudi cemaati ziraatın yanı sıra ticaret, kuyumculuk, demircilik, dokumacılık gibi işlerle meşgul oluyor, dolayısıyla şehrin ekonomik yapısına hükmediyordu. Diğer taraftan, Medine ve havalisinde Yahudiler ile Araplar birbirinden bağımsız birimler hâlinde, birkaç kilometrelik uzaklıktaki farklı köyler ve mahallelerde yaşamakla birlikte şehir sakinleri arasında ciddi anlaşmazlıklar baş gösteriyordu.

Bu durum muhtelif Yahudi ve Arap kabilelerini ittifaklar kurmaya zorlamıştı. Araplardan Evs kabilesi Benî Nadîr ve Kurayza Yahudileriyle, Hazrec kabilesi de Benî Kaynuka' Yahudileriyle ittifak kurmuştu. Evs ve Hazrec kabileleri uzun süre müşterek bir siyasi lider seçmek için gayret göstermişler, fakat bunu başaramamışlardı. Birbiriyle akraba olan bu

37 Kelpetin, "İslâm Öncesi Medine", s. 100-105.

iki kabile Yahudilerin de kışkırtmasıyla sürekli olarak rekabet ve savaş içinde yaşamıştır. Bir asırdan daha uzun süren bu savaşların sonuncusu ve en kanlısı, Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden beş-altı yıl kadar önce (miladi 617) vuku bulan Buâs harbi olmuştur. "Yevmü Buâs" diye anılan bu harp Evs kabilesinin zaferiyle sonuçlanmıştır.[38]

Bu savaş İslam davetinin Medine muhitinde olumlu karşılık bulmasında etkili olmuştur. Hz. Âişe, "Buâs savaşı, Allah'ın Yesrib (Medine) halkının İslam'ı kabulü hususunda Rasûlullah'ın önüne açtığı bir imkân/fırsat alanıydı. Çünkü Medine'de bu savaştan dolayı hicrete elverişli bir zemin oluşmuştu"[39] şeklindeki sözüyle bu hususa atıfta bulunmuştur. Buâs harbinde mağlup olan Hazrec kabilesine mensup altı kişi bilahare Mekkelilerle antlaşma yapmak istemiş, fakat Ebû Cehil Amr b. Hişâm'ın (ö. 2/624) buna engel olmasından dolayı risaletin on birinci yılına (621) rastlayan hac mevsiminde Hz. Peygamber ile Akabe'de görüşerek İslam'ı kabul etmişlerdir. Hz. Peygamber onlardan kendisini Medine'ye götürüp himaye etmelerini ve İslam'ın orada yayılmasına ön ayak olmalarını istemiştir.[40]

İlk Akabe biatından sonra Hz. Peygamber, Mu'sab b. Umeyr'i (ö. 3/625) İslam'ı tebliğ için Yesrib'e (Medine) göndermiştir. Yesrib'de Ebû Ümâme Es'ad b. Zürâre'nin (ö. 1/623) evinde kalan ve tebliğ faaliyetini onun desteğiyle yürüten Mus'ab, Yesrib'in tanınmış simalarından Sa'd b. Muâz (ö. 5/627) ve Üseyd b. Hudayr (ö. 20/641) gibi bazı şahsiyetlerin tevhid inancını benimsemesine vesile olmuştur. Hadis rivayetiyle meşhur sahâbî Berâ b. Âzib'den (ö. 71/690[?]) gelen bir rivayete göre Mus'ab Yesrib'e İbn Ümmi Mektûm'la (ö. 15/636) birlikte gitmiştir.[41]

Hz. Peygamber miladi 622 yılında Yesrib'e hicret ettikten kısa bir süre sonra mescid inşasına başlamış ve inşa faaliyeti 6 Şubat-7 Mart 623 tarihleri arasında tamamlanmıştır. Yine Hz. Peygamber hicretten beş altı ay kadar sonra muhacirler ile ensar arasında muâhât (kardeşlik) tesis etme yolunda önemli adımlar atmıştır.[42] Buhârî'nin naklettiği

38 Arslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, s. 121-122.
39 İbn Abdilberr, *el-İstîâb*, I. 42; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XVI. 350.
40 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I. 159-165.
41 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III. 109-111.
42 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 71-75.

bir hadise göre hicretten yaklaşık beş ay kadar sonra Hz. Peygamber, muhacirler ile ensardan kırk beşer kişiyi Enes b. Mâlik'in (ö. 93/711) evine çağırmış, ardından, "İslam'da hilf (stratejik müttefiklik yemini) yoktur, din kardeşliği vardır" diyerek sahâbîler arasında ikişer ikişer kardeşlik bağı kurmuş, bu arada karşılıklı sorumluluk ve yükümlülükleri de açıklamıştır.[43]

Hicretin akabinde muhacirlerden bir kısmı Kuba muhitinde bulunan ensarın evlerine yerleştirilirken, bekâr muhacirlerin bir kısmı da bilahare Bedir gazvesinde şehit düşecek olan Ebû Hayseme Sa'd b. Hayseme'nin (ö. 2/624) "bekârlar evi" (beytü'l-uzzâb, menzilü'l-uzzâb) diye anılan evinde iskân edilmiştir.[44] Mikdâd b. Amr'dan (ö. 33/653) gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber muhacirleri onarlı gruplara bölüp ensarın evlerine yerleştirmiştir. Hz. Peygamber'le aynı grupta yer alan Mikdâd o günlerde sütünü sağıp paylaştıkları bir tek koyun dışında hiçbir şeylerinin bulunmadığını söylemiştir.[45] Bu tablo, Bakara sûresindeki pek çok ayette (Bakara 2/3, 195, 215, 219, 254, 261, 262, 264, 265, 267, 272, 273, 274) "infâk"tan (Allah rızası için maldan mülkten harcama yapmak) söz edilmesinin sosyolojik arka planına az çok ışık tutar mahiyettedir.

Hz. Peygamber hicreti müteakiben Medine'deki müslümanlar, Yahudiler ve diğer grupları bir şehir devleti çatısı altında organize etmeyi planlamış, ardından bütün bu farklı toplulukların birbirleriyle ve yabancılarla münasebetlerini, idari ve adli yapılarını belirli esaslara bağlayan yazılı bir antlaşma metni (es-sahîfe) ortaya koymuştur. Belâzürî'nin (ö. 279/892) tespitine göre bu hadise hicretin hemen akabinde vuku bulmuştur.[46] Ebû Ubeyd (ö. 224/838) ise Medine vesikasının tarihiyle ilgili şu tespitte bulunmuştur: "Kanaatimizce bu sözleşme metni Rasûlullah'ın (s.a.v.) Medine'ye hicret edip İslam'ın henüz güç kazanmadığı, hâkimiyetini tam olarak kurma imkânı bulamadığı, Ehl-i kitap'tan cizye almakla memur kılınmadığı bir safhada tanzim edilmiştir."[47]

43 Buhârî, "Menâkıbu'l-Ensâr" 5, 7; "Savm" 76.
44 Süheylî, *er-Ravzü'l-Ünüf*, IV. 152-154.
45 İbn Abdilberr, *el-İstîâb*, IV. 1482.
46 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, I. 286.
47 Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, I. 311.

Bu iki görüş Medine vesikasının Bedir gazvesinden önce düzenlendiğine işaret sayılabilir. Ancak vesikanın Bedir gazvesinden sonraki bir tarihte yahut farklı tarihlerde bölümler hâlinde düzenlenmiş olması da muhtemeldir.[48] Nitekim İbn Şebbe (ö. 262/876) ve İbn Sa'd (ö. 230/845) gibi müellifler Yahudilerin hicrî 3 yılda Kâ'b b. Eşref'in (ö. 3/624) öldürülmesini müteakiben Hz. Peygamber'le bir antlaşma imzaladıklarına dair rivayetler nakletmişlerdir.[49] Alman şarkiyatçı Wellhausen (ö. 1918) tarafından kırk yedi, Muhammed Hamidullah (ö. 2002) tarafından elli iki madde olarak tasnif edilen "sahife metni"nin 24-47. maddeleri Yahudilerle ilgilidir.[50]

Medine vesikası diye bilinen antlaşma/sözleşme metninin Yahudilerle ilgili maddelerinden birkaçı şöyledir: (24) Savaş devam ettiği sürece Yahudiler de mü'minler/müslümanlar gibi kendi savaş giderlerini karşılamak zorundadırlar. (25) Benî Avf kabilesine mensup Yahudiler mü'minlerle/müslümanlarla birlikte bir ümmet (toplum) oluştur. Yahudiler ile müslümanlar din konusunda bağımsızdır. Bu durum hem kendileri hem de mevlaları için söz konusudur. (36) Yahudilerden hiç kimse Muhammed'in izni olmaksızın sefere (şehir dışına) çıkmayacaktır. (37) Savaş hâlinde Yahudilerin masrafları kendilerine, müslümanların masrafları da kendilerine ait olacaktır. Sözleşmede zikredilen gruplara karşı savaşanlar kendi aralarında yardımlaşacaklardır. Bunlar arasındaki ilişkide kötülük değil, [karşılıklı] öğüt, nasihat ve iyilik düsturu esas olacaktır. Hiç kimse müttefikinin aleyhine cürüm işlemeye kalkışmayacaktır. Zulme uğrayan kimseye mutlaka yardım eli uzatılacaktır. (44) Yesrib'e saldıranlara karşı müslümanlar ile Yahudiler arasında dayanışma ve yardımlaşma sağlanacaktır.[51]

Başta Benî Kaynuka' kabilesi olmak üzere farklı Yahudi grupları çok geçmeden bu sözleşmedeki prensipleri ihlal edip taşkınlık yapmaya başlamışlardır. "Nitekim onlar ne zaman Allah'a söz verdilerse içlerinden bir kısmı sözlerini çiğnemedi mi?! Aslında onların çoğu iman etmez" (أَوَكُلَّمَا عَاهَدُواْ عَهْداً نَّبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُم بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ) mealindeki Baka-

48 Watt, *Hz. Muhammed Medine'de*, s. 266.
49 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, II. 461; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II. 31.
50 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I. 204-219.
51 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, II. 503-504.

ra 2/100. ayette Yahudilerin bu tutumlarına atıf yapılmıştır. Özellikle Bedir savaşından (miladi 624) sonra bazı Yahudi din adamları, Evs ve Hazrec kabilelerinden gerçekte müşrik oldukları hâlde mü'min/müslüman gibi görünen (ehl-i nifâk) birtakım kişilerin de kendilerini desteklemesiyle birlikte Hz. Peygamber ve müslümanlara karşı düşmanca tavır almışlardır. İbn İshâk (ö. 151/768) ve İbn Hişâm (ö. 218/833) gibi siyer müellifleri Hz. Peygamber ve müslümanlara husumet besleyen Yahudi din adamları (ahbâr) arasında Benî Nadîr kabilesinden Huyey b. Ahtab, Ebû Yâsir b. Ahtab, Cüdey b. Ahtab, Sellâm b. Mişkem, Kinâne b. Rebî', Sellâm b. Ebi'l-Hukayk, Benî Sa'lebe kabilesinden Abdullah b. Sûriyâ, Benî Kaynuka' kabilesinden Zeyd b. Lusayt, Benî Kurayza kabilesinden Zübeyr b. Bâtâ, Ka'b b. Esed ve Benî Züreyk kabilesinden Lebîd b. A'sâm gibi birçok isim saymışlardır.[52]

Medine döneminin ilk yıllarında meşhur Yahudi şairi Kâ'b b. Eşref bir taraftan şiirleriyle Hz. Peygamber ve müslümanları hicvederken, bir taraftan da müslümanlara karşı savaşmak üzere Kureyş'in ileri gelenleriyle görüşmeler yapmış ve sonunda -muhtemelen- Bedir gazvesinden sonra bir grup sahâbî tarafından öldürülmüştür.[53] Yine bu süreçte Benî Kaynuka' Yahudileri müslümanlara meydan okumuş, Benî Nadîr Yahudileri Hz. Peygamber'e suikast girişiminde bulunmuş, Benî Kurayza Yahudileri ise Mekkeli müşrikler ve Hayber Yahudileriyle ittifak kurup Medine'deki müslüman varlığını bertaraf etmeye kalkışmışlardır.

Yahudilerin düşmanca tutumları bir yönüyle seçilmişlik inancı ve kendilerini Araplardan üstün görme tavrıyla ilgilidir. Bu tavır Âl-i İmrân 3/75. ayetteki "لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ" ifadesinde de kendini gösterir. Ayette Yahudilerin dilinden aktarılan bu ifade, "Ümmîlere karşı hiçbir sorumluluğumuz yoktur; dolayısıyla onlara haksız muamelelerde bulunmaya mezunuz" şeklinde bir anlam içerir. Ümmî kelimesi burada muhtemelen "vahiy ve nübüvvet geleneğine sahip olmayan cahil insanlar güruhu" (am ha-arets) anlamına gelir.[54]

Medine Yahudilerinin Hz. Peygamber ve müslümanlara husumet beslemelerinin bir diğer sebebi, son peygamberin İsrâiloğulları'ndan

52 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, II. 513-516.
53 Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I. 184-190; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II. 28-31.
54 Arslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, s. 155.

değil, Araplar arasından çıkmış olması ve bu durumun hem kıskançlık hem hazımsızlığa yol açmasıdır. Câhiz'in (ö. 255/869) konuyla ilgili şu tespitleri oldukça manidardır:

Yahudiler Yesrib ve diğer bazı muhitlerde müslümanlara komşu idiler. Komşuların düşmanlığı gerek tam manasıyla pekişmiş olması gerek daimî kinden beslenmesi hasebiyle yakın akrabanın düşmanlığına benzer. Kişi ancak tanıyıp bildiği insana sıkı düşmanlık eder; sürekli gördüğü kimsenin üzerine gider; kendine benzeyen kimseyle zıtlaşır; aynı ortamı paylaştığı, bir arada yaşadığı kimsenin kusurlarına odaklanır. Sevgi ve yakınlık hangi seviyedeyse nefret ve uzaklık da o seviyede olur. Bu yüzden, komşular ve amcaoğulları arasında patlak veren savaşlar diğer insanlar ve diğer Araplar arasındaki savaşlardan çok daha uzun süreli ve şiddetli olmuştur.[55]

Yahudilerin düşmanca tavırlarının bir diğer önemli sebebi, Medine'deki ticari hâkimiyetlerinin müslümanlar yüzünden sona ereceği kaygısıdır. Hicretten önce Medine'deki ticari hayatın merkezinde yer alan ve hem ticaretten hem pazar ve gümrük vergilerinden büyük kazanç sağlayan Yahudi cemaati Hz. Peygamber'in hicretten kısa bir süre sonra alternatif pazar kurma girişiminden çok rahatsız olmuştur. Daha açıkçası, Hz. Peygamber ilk olarak "Bakîu'z-Zübeyr" (بقيع الزبير) mevkiinde bir çadır kurarak burayı müslümanlara ait pazar yeri olarak belirlemiş, fakat meşhur Yahudi Kâ'b b. Eşref çadıra girip ipleri keserek bu girişimi sabote etmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, kaynaklarda "Sûku'l-Medîne" (سوق المدينة) ve "Bakîu'l-Hayl" (بقيع الخيل) diye anılan mevkiyi yeni pazar mahalli olarak belirlemiş ve "İşte sizin pazarınız!" dedikten sonra pazar vergilerinin kaldırıldığını ilan etmiştir.[56]

Hz. Peygamber dönemindeki Hicaz Yahudilerinin çok köklü bir dinî geleneğe sahip olmaları hem kibir ve küstahlığa hem de kendilerine zarar verecek aşırı özgüven algısına yol açmıştır. Bakara 2/91. ayetteki "وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ" (Onlara, 'Allah'ın indirdiği Kur'an vahyine iman edin' denildiğinde, 'Hayır, biz ancak bize indirilene iman ederiz' diyerek karşılık verirler ve bundan

55 Câhiz, *el-Muhtâr fi'r-Red ale'n-Nasârâ*, s. 58.
56 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, I. 304, 306; Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, II. 748.

ötesini inkâr ederler) ifadesinin de şahitlik ettiği üzere Yahudiler dinî geleneklerinin kendileri için yeterli olduğunu, yeni bir dine ihtiyaçlarının bulunmadığını bildirerek Hz. Peygamber'in davetini kesin bir dille reddetmişlerdir. Bu bağlamda Râfi' b. Hârice ve Mâlik b. Avf gibi Yahudiler kendilerinden çok daha bilgili ve faziletli gördükleri atalarının izinden ayrılmayacaklarını özellikle belirtmişlerdir.[57]

Benî Kurayza seferinde müslümanlara esir düşen Reyhâne bint Şem'ûn'un (ö. 10/632) İslam'ı kabul teklifini bir süre reddetmesi, keza Hayber'in fethinde esir alınan Safiyye bint Huyey b. Ahtab'ın (ö. 50/670[?]) İslam'ı kabul ettikten sonra Yahudi akrabalarına yardımı kesmemesi, vefatından önce mirasından otuz üç bin küsur dirhem gibi hatırı sayılır bir meblağı kız kardeşinin oğluna vasiyet etmesi[58] Yahudilikteki köklü geleneğin ve geleneğe sadakatin tezahürleri olsa gerektir.

Yahudiler, Hz. Peygamber ve müslümanlarla açıktan mücadele edemeyeceklerini anlayınca bir taraftan Kur'an'a iman etmiş görünmek, bir taraftan da müslümanları inanç konusunda şüphe ve tereddüde düşürmek gibi hilelere de tevessül etmişlerdir. Bazı müfessirler, Âl-i İmrân 3/69. ayetin nüzul sebebiyle ilgili olarak Benî Kurayza ve Benî Kaynuka' Yahudilerinin Muâz b. Cebel (ö. 17/638), Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656) ve Ammâr b. Yâsir (ö. 37/657) gibi sahâbîleri hem kendi dinlerine davet ettikleri hem de Hz. Muhammed'e tabi olduklarından dolayı eleştirdikleri yönünde rivayetler nakletmişlerdir.[59]

Diğer taraftan, erken dönem siyer kaynaklarında Kâ'b b. Eşref'in halifi (müttefik) Kerdem b. Kays, Üsâme b. Habîb, Nâfi' b. Ebî Nâfi', Huyey b. Ahtab, Rifâ'a b. Zeyd gibi Yahudilerin ensardan bazı müslümanlarla bir araya geldikleri ve onları fakirlikle korkutup cimrice davranmaları gerektiğini telkin ettikleri belirtilir. Yine aynı kaynaklarda, Yahudi cemaatinin önde gelenlerinden Rifâ'a b. Zeyd b. et-Tâbût adlı kişinin Hz. Peygamber'le konuşmasında kelime oyunlarına başvurarak İslam inancıyla alay etmeye çalıştığı kaydedilir.[60]

57 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, II. 552.
58 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, X. 124, 128.
59 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 404; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 167.
60 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, II. 560.

Yahudiler Medine dönemindeki nifâk hareketinin güçlenmesinde de etkin rol oynamışlardır. Derveze'nin ifadesiyle, Yahudiler münafıklarla iş birliği yapmış ve onları sürekli kışkırtmışlardır. Hatta münafıklar taifesinin önemli ölçüde Yahudiler marifetiyle oluştuğunu söylemek de mümkündür. Çünkü Medineli Yahudiler her fırsatta münafıkların zihinlerine kuşku tohumları ekmeye çalışmış ve böylece nifâk odaklarının teşekkülüne zemin hazırlamışlardır. Münafıkların Kureyşli müşriklerle dayanışma içinde olmaları, onlarla birlikte savaş hesapları yapıp müslümanları ortadan kaldırmayı planlamaları, Hz. Peygamber ve müslümanlara birtakım sinsi tuzaklar kurmaları, zaman zaman Hz. Peygamber'le tartışıp müslümanları alaya almaları gibi tüm faaliyetler Yahudilerce desteklenmiştir.[61]

Hicretten on yedi ay kadar sonra vuku bulan kıblenin tahvili hadisesinde de Yahudiler ciddi bir muhalefet sergilemişlerdir. İlgili ayetlerin tefsirinde etraflı şekilde izah edileceği üzere kıblenin Kudüs'ten Mekke ve Kâbe'ye çevrilmesi Yahudilerin dinî kimlik ve prestijlerini sarsmıştır. Bunun üzerine bazı Yahudiler kafa karışıklığına yol açmak maksadıyla daha önce Kudüs'e yönelerek namaz kılan ve artık hayatta olmayan müslümanların ibadetlerinin geçersiz olduğu fikrini yaymaya başlamış; fakat bu süreçte nazil olan Bakara 2/143. ayetteki "وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ" ifadesiyle Yahudilerin kafa karışıklığı kampanyası boşa çıkmıştır.[62]

Bütün bu gelişmelerle irtibatlı olarak Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ gibi geniş hacimli Medenî sûrelerde geçmiş peygamberlerden özellikle İbrahim, Musa, İsa ile ilgili kıssalara yer verilmiş ve bütün bu kıssalarda doğrudan muhatap kitle olarak çoğunlukla Yahudilere hitap edilmiştir. Bu bağlamda Hz. Musa döneminden itibaren atalarının mazhar kılındıkları nimetlere birçok kez atıf yapılarak küfrân-ı nimet sebebiyle zemmedilen Yahudiler Hz. Muhammed'in nübüvvetiyle ilgili gerçeği örtbas etme teşebbüslerinden dolayı da eleştirilmişlerdir.

Mekkî sûrelerdeki kıssalarda İsrâiloğulları kavminin daha ziyade Mısır ve Mısır'dan çıkış macerası ön plana çıkarılırken, Medenî sûre-

61 Derveze, *Sîretü'r-Rasûl*, II. 126.
62 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, II. 550.

lerde bu kavmin özellikle Hz. Musa'ya reva gördüğü eziyetler ve ihanetler üzerinde durulur. Daha açıkçası Musa, Firavun, İsrâiloğulları ve Yahudilerle ilgili kıssaların A'râf, Tâhâ, Şuarâ, Kasas gibi Mekkî sûrelerdeki ağırlıklı temaları ile Bakara, Nisâ, Mâide gibi Medenî sûrelerdeki vurguları arasında belirgin farklılıklar göze çarpar.

Özellikle İsrâiloğulları kıssasının Mekkî sûrelerdeki varyantlarında Hz. Musa'nın Allah tarafından vahiy ve nübüvvete mazhar kılınması, risaletin ilk evresinde yalnızlık çekmesi ve kendisine ağabeyi Harun'u yardımcı istemesi, Firavun ve hanedanıyla tevhid-şirk mücadelesine girmesi, canından endişe etmesi, kendisine sihirbaz denilmesi, Firavun ve hanedanının halkı yanlış yönlendirmesi, risaletinin ilk yıllarında Hz. Musa'ya çok küçük bir grubun inanıp güvenmesi ve bütün bunların yanında İsrâiloğulları'nın Firavun ve hanedanının zulmüne uğramış bir toplum olarak takdim edilmesi gibi hususlar ön plana çıkar.

Musa ve İsrâiloğulları kıssasının Mekkî sûrelerdeki ana temaları Hz. Peygamber ve ilk müslümanların Mekkeli müşriklerle mücadelesinde yaşanan süreçleri anımsatır. Buna mukabil kıssanın Medenî sûrelerdeki varyantları İsrâiloğulları'nın nankörlük ve döneklikleri, kendilerine gönderilen bazı peygamberleri katletmeleri, hak ve hakikati bile bile gizlemeleri, lüzumsuz sorular ve sorunlarla iştigal etmeleri, seçilmişlik iddiasını sürdürmeleri, dinî-ahlâkî değerleri dünyevî menfaatler uğruna feda etmeleri, müşriklerle iş birliğine girip müslümanlara ihanet etmeleri gibi hususlar ön plana çıkar ki bütün bu hususlar Hz. Peygamber ve müslümanların hicretten sonraki süreçte Medine Yahudileriyle gerginleşen ilişkilerini yansıtır.

Burada dikkat çekici olan husus, Mekkî sûrelerde, İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkış sürecinde Hz. Musa ve Harun'a yönelik isyankâr davranışlarına atıfta bulunulmakla birlikte esas itibariyle Firavun ve hanedanının zulmü altında ezilen mazlum bir halk olarak sunulması, buna mukabil Medenî sûrelerde Firavun imgesi neredeyse tamamen ortadan kaybolurken kıssanın merkezine İsrâiloğulları'nın oturması ve bu kavmin insanlık tarihinde görülebilecek en kötü toplumlardan biri olarak tanıtılmasıdır. Aynı kavmin bu denli farklı tanım ve tanıtımı Kur'an'ın nüzul sürecinde Hz. Peygamber ve müslümanların farklı

muhataplarla yaşadıkları iyi-kötü tecrübelerin çok önemli, hatta belirleyici olduğunu göstermesi bakımından hayli manidardır.

Musa ve İsrâiloğulları kıssasındaki vurgu farklılıklarının temel sebebi, Hz. Peygamber ve müslümanlar ile Yahudiler arasındaki ilişkilerin gerginleşme sürecidir ki bu süreç Medine muhitinde yaşayan üç büyük Yahudi kabilesinden, Hz. Peygamber'le antlaşmalarına sadık kalmadıkları ve haince davrandıkları için hicrî ikinci yılda (Mayıs 624) Benî Kaynuka'nın, dördüncü yılda (Ağustos 625) Benî Nadîr'in sürgün edilmesi ve hicrî beşinci yılın Şevval ayında vuku bulan Hendek savaşından kısa bir süre sonra da Benî Kurayza'nın bertaraf edilmesi gibi önemli neticeler vermiştir.

TEFSİR-TE'VİL

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيم

الم (1) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ (2) الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ
بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (3) وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ
بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ (4) أُولَئِكَ
عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (5)

(1) Elif-Lâm-Mîm. (2) İşte bu [Kur'an] ilâhî bir kitap/vahiydir. Bunun böyle olduğunda hiç kuşku yoktur! Kur'an vahyi [şirkten, küfürden] sakınanlar için kılavuzdur. (3) Ki onlar ğayba/ğayb hâlinde iman ederler. Yine onlar namazı hakkıyla kılar, kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden infâkta bulunurlar. (4) [Ey Peygamber!] Onlar sana indirilen Kur'an'a iman ettikleri gibi senden önceki peygamberlere gönderilen vahiylere de iman ederler. Onlar ahirete de şeksiz şüphesiz inanırlar. (5) İşte onlar rablerinin gösterdiği yolda sebat eden kimselerdir. Yine onlar umduklarına nail olup daimî bahtiyarlığa kavuşacak kimselerdir.

Bakara sûresinin 2-5. ayetlerinde belli başlı özellikleriyle anılan, özellikle ikinci ayette "müttakîler" diye tanımlanan kimselerin nüzul ortamında kimlere karşılık geldiğini tespit/tayin meselesi erken dönemlerden itibaren müfessirleri hayli zorlamıştır. Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) aktardığı bilgiye göre Hz. Peygamber, Medine'deki Yahudilerin liderlerinden Kâ'b b. Eşref ve Kâ'b b. Üseyd'i İslam'ı kabule davet edince, onlar, "Allah, Musa'dan sonra herhangi bir vahiy indirmedi" diyerek karşılık vermiş ve Bakara sûresinin ilk ayetleri bu tartışma üzerine inmiştir.[1]

1 Mukâtil, *Tefsîr*, I. 28.

Mukâtil'in yanı sıra Taberî ve diğer birçok müfessirin de naklettiği başka bir rivayete göre Medine ve civarındaki Yahudi toplulukların Ebû Yâsir b. Ahtab, Cüdey b. Ahtab, Huyey b. Ahtab, Mâlik b. Dayf gibi bazı temsilcileri Hz. Peygamber'e gelip, "Şayet sana Allah tarafından indirildiğini iddia ettiğin Kur'an'da, "الم ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ" (elif-lâm-mîm...) gibi ifadeler varsa, o zaman sizin hükümranlığınız yetmiş yıl kadar sürecek" iddiasında bulunmuşlardır. Onlar bu iddiayı "elif-lâm-mîm" harflerinin cümel (ebced) hesabındaki rakamsal karşılıklarına dayandırmışlardır. Ancak Hz. Peygamber diğer bazı sûrelerin başındaki hurûf-ı mukatta'ayı da zikredince, İslam ve müslüman toplumun hükümranlık süresi 463 ve nihayet 734 yıla çıkmış, bunun üzerine Yahudiler, "Aklımız karıştı, mesele içinden çıkılmaz bir hâl aldı" gibi sözler söyleyerek Hz. Peygamber'in meclisinden ayrılmışlardır.[2]

Bazı tefsir kitaplarında dolaylı olarak Âl-i İmrân sûresinin nüzul sebebiyle de ilişkilendirilen bu rivayetteki[3] muhteva gerçekten vuku bulmuş bir hadisenin anlatımı da olabilir, kısmen veya tamamen kurgusal da olabilir. Lakin Yahudi kültüründe Tevrat'ın bir tür Hurûfîlik tarzında Gematria (İbrani ebced) sistemine göre yorumlandığı bilinmektedir. Daha ziyade Tevrat'taki menkıbeler ve kıssaların yorumuyla ilgili kuralları muhtevi olan Gematria sisteminde, İbrani alfabesini oluşturan harflerin her birine nümerik (rakamsal) bir değer yüklenir ve bu sistem rakamsal değerlerin toplamına dayalı bir algoritma içerir.[4]

Medine Yahudilerinin Gematria sistemi ve Merkaba mistisizmi gibi alanlarda yeterli bilgi sahibi olup olmadıkları hakkında görüş beyan etmemiz şimdilik pek mümkün değildir. Kaldı ki bu mesele bizim için bahs-i diğerdir. Sonuç itibariyle, Bakara sûresinin ilk yüz yetmiş küsur ayetinde ağırlıklı olarak Yahudilere hitap edilmesi sûrenin genel nüzul sebebinin Medine ortamında Hz. Peygamber ve müslümanlar ile Yahudiler arasında cereyan eden kritik olaylar dizisine karşılık geldiği tespitinde bulunmamıza imkân verir.

2 Mukâtil, *Tefsîr*, II. 29-30; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 221-222.
3 Huvvârî, *Tefsîr*, I. 78-80; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, I. 124-126.
4 Scholem, *Kabbalah*, s. 337.

Bu açıdan bakıldığında, Bakara sûresinin 2-5. ayetlerinde, Medine Yahudilerinden olup bilahare Hz. Peygamber'in İslam ve tevhid davetine icabet eden Abdullah b. Selâm, Üseyd b. Zeyd, Esed b. Kâ'b, Sellâm b. Kays, Sa'lebe b. Ömer, İbn Yâmîn b. Umeyr gibi mü'minlere, "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا" (İnkâr eden kimseler) ifadesiyle başlayan 6. ayet ile müteakip ayetin Kâ'b b. Eşref, Kâ'b b. Üseyd, Huyey b. Ahtab gibi Yahudi cemaatinin önde gelen inkârcı (kâfir) tiplerine, "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللّٰهِ" (Kimi insanlar var ki 'Biz Allah'a iman ettik' derler) ifadesiyle başlayan ayet grubunun ise hem Yahudi cemaatinden olup kendilerine müslüman süsü verenlere hem de onların müttefikleri konumundaki Evs ve Hazrec kabilelerinden Abdullah b. Übey b. Selûl ve Ebû Âmir gibi isimlerin öncülük ettiği münafıklar zümresine işaret ettiği söylenebilir.[5]

Buna mukabil bazı müfessirlerin tâbiîn ulemasından aktardıkları görüşlerin birinde, Bakara sûresinin başından 5. ayete kadarki kısmın mü'minlere, 6-7. ayetlerin kâfirlere (müşrikler), daha sonraki on üç ayetin münafıklara, 14-120. ayetlerin İsrâiloğulları'na (Yahudiler) işaret ettiği belirtilir.[6] Mukâtil b. Süleyman ise Bakara 2-3. ayetlerin Hz. Peygamber'in ashabıyla, 4-5. ayetlerin Abdullah b. Selâm, Üseyd b. Zeyd, Sellâm b. Kays gibi Tevrat ehli mü'minlerle, 6-7. ayetlerin müşrik Araplarla, daha sonraki on üç ayetin ise Tevrat ehli münafıklarla ilgili olduğunu belirtir.[7]

Tefsir kitaplarında daha başka görüşler de nakledilir.[8] Sonuçta, Bakara sûresinin başındaki pasajların nüzul ortamındaki ilk ve doğrudan muhataplarına ilişkin bu görüşler doğru olabileceği gibi yanlış da olabilir. Fakat sûrenin 2-16. ayetlerine konu olan mü'min, kâfir ve münafık karakterlerinin her zaman ve zeminde mevcut olduğu, dolayısıyla bu ayetlerin tarihsel figürler üzerinden tarih-üstü tasvirler ve tarifler oluşturduğu tespitinin yanlış olması söz konusu değildir.

5 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, II. 530-532.
6 Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, I. 128.
7 Mukâtil, *Tefsîr*, II. 28-33.
8 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 26-27.

الم (1)

(1) Elif-Lâm-Mîm.

Bakara sûresiyle birlikte yirmi dokuz sûrenin başında yer alan bu harfler, "öncesi ve sonrasıyla ilişkisiz, birbirinden kopuk ve bağımsız harfler" anlamında "hurûf-ı mukatta'a" (الحروف المقطعة) diye isimlendirilir. Hurûf-ı mukatta'a Arap alfabesindeki on dört harften (الألف، واللام، والميم، والصاد، والراء، والكاف، والهاء، والياء، والعين، والطاء، والسين، والحاء، والقاف، والنون) müteşekkildir. Bu harflerden bazıları üç sûrenin başında tek olarak, dokuz sûrenin başında ikili, on üç sûrenin başında üçlü, iki sûrenin başında dörtlü, iki sûrenin başında beşli kombinasyonlarla yer alır.[9]

Kalem sûresi "nûn" (ن), Kâf sûresi "kâf" (ق), Sâd sûresi "sâd" (ص) harfiyle başlar. Yâsîn sûresi "yâsîn" (يس), Tâhâ sûresi "tâhâ" (طه), Neml sûresi "tâ-sîn" (طس), Mü'min/Ğâfir, Fussilet, Zuhruf, Duhân, Câsiye ve Ahkâf sûreleri "hâ-mîm" (حم) harfleriyle başlar. Buna mukabil Bakara, Âl-i İmrân, Ankebût, Rûm, Lokman ve Secde sûreleri "elif-lâm-mîm" (الم) harfleriyle; Yûnus, Hûd, Yûsuf, İbrahim ve Hicr sûreleri "elif-lâm-râ" (الر) harfleriyle; Şuarâ ve Kasas sûreleri "tâ-sîn-mîm" (طسم) harfleriyle; Ra'd sûresi "elif-lâm-mîm-râ" (المر) harfleriyle; A'râf sûresi "elif-lâm-mîm-sâd" (المص) harfleriyle; Meryem sûresi "kâf-hâ-yâ-ayn-sâd" (كهيعص) harfleriyle; Şûrâ sûresi "hâ-mîm" (حم) ve "ayn-sin-kâf" (عسق) harfleriyle başlar.

Hurûf-ı mukatta'a ile başlayan sûrelerden Bakara ve Âl-i İmrân Medine döneminde inmiştir. A'râf, Yûnus, Hûd, Yûsuf, Ra'd, İbrahim, Hicr, Meryem, Tâhâ, Şuarâ, Neml, Kasas, Ankebût, Rûm, Lokmân, Secde, Yâsîn, Sâd, Mü'min/Ğâfir, Fussilet, Şûrâ, Zuhruf, Duhân, Câsiye, Ahkâf, Kâf, Kalem sûreleri ise Mekke dönemine aittir. Mü'min/Ğâfir, Fussilet, Şûrâ, Zuhruf gibi bir dizi sûrenin başında "Hâ-mîm" (حم) şeklinde geçen harfler "Havâmîm" (الْحَوَامِيمُ) veya "Âlu Hâmîm" (آل حم); Neml, Şuarâ, Kasas gibi sûrelerin başında "Tâ-sîn" (طس) ve "Tâ-sîn-mîm" (طسم) şeklinde geçen harfler ise "Tavâsîn" (الطَّوَاسِين) ve/veya "Tavâsîm" (الطَّوَاسِيمُ)

9 Râğıb el-İsfehânî, *Tefsîr*, I. 71.

diye adlandırılır. Meryem, Ankebût, Rûm ve bazı âlimlere göre Kalem haricindeki sûrelerde hurûf-ı mukatta'adan sonra Kur'an'a veya genel çerçevede vahye (el-kitâb) işaret eden bir ayet veya ayet grubunun gelmesi dikkat çekicidir.

Nahiv âlimlerinin icmaına göre hurûf-ı mukatta'a vakf (sekte) üzere mebni olup irabı gerektiren herhangi bir amilin etkisinde bulunmadıklarından, her bir harfin sonu harekesiz şekilde okunur.[10] Buna mukabil bazı âlimler hurûf-ı mukatta'anın mu'rab, yani iraba konu olacağını savunur. Dolayısıyla bazı kaynaklarda bu harflerin "صادِ والقرآن" (sâdi ve'l-kur'âni), "قافِ والقرآن" (kâfi ve'l-kur'âni) şeklinde kesreli (Hasen el-Basrî [ö. 110/728] ve İbn Ebî İshak [ö. 117/735] kıraati) veya "صادَ والقرآنِ" (sâde ve'l-kur'âni), "قافَ والقرآنِ" (kâfe ve'l-kur'âni) şeklinde fethalı okunduğuna (İsa b. Ömer es-Sekafî [ö. 149/766] kıraati) dair bilgiler aktarılır.

Fethalı okuyuş, söz konusu harflerin başına "أذكر" (ezküru: zikrediyorum) şeklinde bir fiil takdir edilmesiyle, kesreli okuyuş ise bir izaha göre, sözgelimi Sâd sûresinin başındaki "sâd" harfinin telaffuzunda iki sakin harfin (sâd-dal) bir araya gelmesiyle ilgilidir. Hayli tekellüflü (zorlama) görünen ikinci bir izaha göre kesreli okuyuş, "sâdi" lafzının "mukabelede bulunmak, karşılık vermek" manasındaki "sâdâ-yusâdî" (صَادَى يُصَادِي) fiilinin emir sigası olarak kabul edilmesi ve ayetteki "ص وَالْقُرْآنِ" lafzına, "Kur'an'ın davetine amelinle karşılık ver" (صادِ القرآن بعملك) şeklinde bir anlam yüklenmesiyle ilgilidir.[11]

Hurûf-ı mukatta'anın kasem (yemin) olduğu görüşünü benimseyen Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830[?]) Arapların alfabe harflerini tek başlarına kullandıklarında, "ألفْ باءْ تاءْ ثاءْ" ve "ألفٌ وباءٌ وتاءٌ وثاءٌ" şeklinde vakf yaparak telaffuz ettiklerini, bazen de harfleri isim olarak değerlendirdiklerini belirtir.[12] Fakat burada söz konusu olan isim(ler) mu'rab (esmâ-i mütemekkine) değil, mebnidir. Gerçi "إذا كافاً وميمَين وسينًا طاسما", "اجتمعوا على ألف وياء... وواو هاج بينهم جدال" gibi bazı şiir örneklerinde kesik (bağımsız) harfler mu'rab hâldedir. Bunun sebebi, söz konusu harfle-

10 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 7-8; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 11.
11 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 59-64; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VII. 98.
12 Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 18-19.

rin isim olarak kabul edilmesi ve/veya atıf harfiyle birlikte zikredilmesidir.[13]

Zemahşerî'nin açıklamalarıyla toparlarsak, hurûf-ı mukatta'a kendilerini etkileyen bir amil bulunmadığı sürece tıpkı "vâhid", "isnân" şeklindeki sayı isimleri gibi "elif-lâm-mîm" tarzında okunur. Ancak bir amilin etkisi söz konusu olduğunda, bu harfler iraba tabi olur ve "هذه ألف" (hâzihî elifün), "كتبت ألفاً" (ketebtü elifen), "نظرت إلى ألف" (nazartü ilâ elifin) gibi harekeli kullanım söz konusu olur. Hurûf-ı mukatta'a Zemahşerî'ye göre mebni değil, mu'rab isimlerdir. Sonlarında hareke bulunmaması ise herhangi bir amilin etkisinde olmamalarıyla ilgilidir. Yoksa bu durum mebnilik göstergesi değildir.[14]

Hurûf-ı Mukatta'a Meselesi ve Muhtemel İşlevi

Sûrelerin başında yer aldıkları için "evâilü's-süver" ve/veya "fevâtihu's-süver", ne manaya geldikleri yahut ilgili sûrelerin başında ne maksatla zikredildikleri kesin olarak bilinmediği için "hurûf-ı mübheme" diye de isimlendirilen "hurûf-ı mukatta'a" konusunda âlimler temelde iki farklı yaklaşıma sahiptir. Hz. Ebû Bekr (ö. 13/634), Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Osman (ö. 35/656), Hz. Ali (ö. 40/661), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/653), Ebû Amr eş-Şa'bî (ö. 104/722), Rebî' b. Hüseym (ö. 65/685[?]), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) gibi selef âlimlerine nispet edilen ortak kanaate göre bu harfler Allah'tan başka kimsenin bilgisine açık olmayan birer sırdır.[15] İbn Abbâs, âlimlerin hurûf-ı mukatta'ayı anlama ve açıklama hususunda acze düştüklerini belirtmiştir.[16] Hasen el-Basrî ise hurûf-ı mukatta'anın ne manaya geldiği konusunda bilgi sahibi olmadığını söylemiştir.[17] Şa'bî bu anlayışı, "Hurûf-ı mukatta'a hakkında kafa yorulmamalı, araştırma yapılmamalı, bu harfler Allah'a ait bir sır olarak kalmalıdır"[18] diye özetlemiştir.

Hurûf-ı mukatta'anın anlam ve işlevinin bilinemeyeceğine ilişkin bu görüş, bazı âlimler tarafından Hıristiyan gelenekte Tertullianus (ö.

13 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 10-12.
14 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 128.
15 Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, I. 101-102.
16 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 237; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 156-157.
17 İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, I. 120.
18 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 4.

220), Montaigne (ö. 1592), Pascal (ö. 1660), Kierkegaard (ö. 1855) gibi isimlerce farklı tonlar ve yoğunluklarda savunulan fideist (imancı) anlayışa benzer biçimde gerekçelendirilmiştir. Buna göre dinî alanla ilgili her meseleyi veya Kur'an'daki her bir ayeti aklın imkânlarıyla anlayıp rasyonel temelde açıklamak mümkün değildir. Hatta bu yöndeki aklî çabalar kimi zaman beyhude olabilir. Mesela, hac sırasında şeytan taşlama (remy-i cimar), Safâ ile Merve arasında yedi defa gidip gelme (sa'y), "sa'y"ın belli bir bölümünde kısa adımlarla çalımlı yürüme (hervele) gibi fiilleri/ritüelleri akılla izah etmek pek mümkün değildir.

Öte yandan, dinî emirler ve yasaklarda hikmet akılla kavranabilir olduğu zaman bu tür emirler ve yasaklara riayet mutlak taat ve inkiyad hâlinde gerçekleşmeyebilir. Yani akıl söz konusu emirler ve yasaklardaki maksat ya da maslahatı az çok kavradığından, taat ve inkıyadın buna bağlı olarak gerçekleşmesi söz konusu olabilir. Hâlbuki dinî emir ve yasaktaki hikmet akılla kavranamadığında, bu durum mükellefi koşulsuz taat ve teslimiyete yöneltir. Hurûf-ı mukatta'anın anlam ve işlevinin akılla kavranamaz oluşu da bu zaviyeden değerlendirilebilir. Kaldı ki insan bir şeyin anlamını iyice kavradığında, zihninde ve kalbinde o şeyin etkisi azalabilir. Ama eğer söz konusu şey, Allah'ın kelamıysa ve insan da buna kesinkes inandığı hâlde manasını kavrayamamışsa, işte o zaman insanın zihni ve kalbi sürekli olarak o kelamla meşgul hâle gelir.[19]

Aslında bu gerekçeler makuldür; çünkü insanoğlunun akılla her şeyin künhüne vâkıf olma imkânı yoktur. Meseleye Kur'an ve insan açısından bakıldığında, her bir ayeti bütün yönleriyle anlama, açıklama ve tüm ihtilafları sonlandırma gibi bir zorunluluk yoktur; üstelik bunun beşerî bir imkân olmadığı da kuşkusuzdur. Bu sebeple, insan kendine dönüp bakmalı ve akıl/idrak kapasitesi sınırlı bir varlık olduğunu asla unutmamalı, dinî alanda aklı aşan hususlar bulunduğunu anlamalı ve dolayısıyla kendi sınırlarını zorlamamalıdır. Gerçi insanoğlu akıl ve idrak kapasitesinin sınırsız olmadığının hep farkındadır; fakat yine de zaman zaman kendi sınırlarını zorlamakla meşguldür.

Bu yüzdendir ki Kur'an'da müteşabih sayılan hususların tamamı, "Bunların gerçek manasını ancak Allah bilir" diyen âlimler de dâhil,

19 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 5.

hemen herkes tarafından binbir çeşit yoruma tabi tutulmuştur. Bu noktada, yorum ve yorumculuğa karşı çıktığımız sanılmamalıdır; bilakis anlatmaya çalıştığımız husus, prensipte "Müteşabih ayetler te'vil edilemez" görüşünü savunup pratikte te'vilden geri durulmaması şeklinde karşımıza çıkan garip tutumla alakalıdır. Binaenaleyh, hurûf-ı mukatta'a hakkında kafa yorup birtakım görüşler ortaya koymakta herhangi bir beis yoktur. Konuyla ilgili görüş ve yorumların ikna edici olup olmaması ise ayrı bir konudur.

Tirmizî, Dârimî ve daha birçok muhaddis tarafından nakledilen ve Kur'an okuyan kişinin okuduğu her harfe karşılık on kat sevap kazanacağı bildirilen bir hadisteki, "أَمَا إِنِّي لَا أَقُولُ: الْم، وَلَكِنْ أَقُولُ أَلِفٌ وَلَامٌ وَمِيمٌ" ([Dikkat edin], ben elif-lâm-mîm tek harftir demiyorum. Lakin elif, lâm, mîm harflerinin her biri ayrı bir harftir diyorum) ifadesi[20] dışında, muteber kabul edilen hadis kitaplarında hurûf-ı mukatta'aya dair herhangi bir açıklama bulunmaması, "Hurûf-ı mukatta'a sırdır" anlayışına bir nevi haklı gerekçe oluşturur.

Bu hadisin sahih olup olmadığı meselesi bir tarafa, dilci müfessir Ebû Ali el-Hüseyin b. Fazl İbn Umeyr (ö. 282/896), daha önce isimleri zikredilen sahabe ve tâbiîn âlimlerine ait "sırcı" anlayış doğrultusunda hurûf-ı mukatta'anın müteşâbihât kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini söylemiştir. Buna mukabil özellikle kelamcılar, "insanoğluna rehber olarak gönderilen Kur'an'da beşerî idrake kapalı lafızların bulunması mümkün/caiz değildir" düşüncesi temelinde birtakım naklî deliller ve aklî gerekçelerle sırcı anlayışa itiraz etmişlerdir.[21]

Kelamcılarca benimsenen görüş hurûf-ı mukatta'anın anlaşılabilir olduğuna yönelik bir inancın ifadesidir. Her ne kadar hurûf-ı mukatta'adan ne anlaşıldığı/anlaşılacağı meselesi ihtilaflara açık olsa da bu konuda öne sürülen, "insanoğluna rehber olarak gönderilen Kur'an'da beşerî idrake kapalı lafızların bulunması mümkün/caiz değildir" şeklindeki gerekçe de kendi içinde tutarlı görünmektedir. Evet, daha önce belirttiğimiz gibi hurûf-ı mukatta'ayı anlama ve açıklama hususunda ilmî mesai harcanabilir; fakat bu konuda kesin konuşma imkânı bulun-

20 Dârimî, "Fezâilü'l-Kur'ân" 1; Tirmizî, "Fezâilü'l-Kur'ân" 16.
21 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 3-4.

madığını, dolayısıyla Kur'an'daki bazı hususların belki de ilelebet beşerî idrake kapalı kalacağını da kabullenmek gerekir. Hâliyle, "hurûf-ı mukatta'anın künhüne vâkıf olunamaz" şeklindeki görüşün bir çırpıda yabana atılmaması gerekir.

Bu noktada, hurûf-ı mukatta'a "müteşabih" kapsamında değerlendirilebilir; fakat bu değerlendirme "müteşabih"in sözlük anlamına değil, "mana ve medlul cihetiyle pek anlaşılmayan veya birden fazla mana ihtimali bulunan Kur'an lafızları" şeklindeki ıstılâhî anlam ve kullanımına bina edilebilir. Çünkü "müteşabih" kelimesi sözlükte, Bakara 2/70. ayetteki "إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا" (Sığır meselesi kafamızı karıştırdı) ifadesinde olduğu gibi, iki farklı şey veya aynı cinse ait farklı varlıklar/nesneler arasında hem şekil hem özellik yönüyle ciddi benzeşmeden hâsıl olan iltibas (karışıklık) durumunu belirtir.[22]

Selef ulemasının aksine sayısız âlim hurûf-ı mukattaa'nın anlaşılabilir ve açıklanabilir olduğu hususunda müttefik olmakla birlikte anlam ve yorum noktasında yirmi küsur farklı görüş dile getirmişlerdir. Büyük bir kısmı hicrî 2-3. yüzyıllarda ortaya çıkan ve sonraki dönemlerde hemen hemen aynıyla tekrarlanan bu görüşler Fahreddîn er-Râzî gibi bazı müfessirler tarafından uzun uzadıya nakledilmiştir. Bu konuda dikkat çeken görüşlerden bazıları şöyle özetlenebilir:

(1) Hurûf-ı mukatta'a başında bulundukları sûrelerin isimleridir. Halil b. Ahmed (ö. 175/791) ve Sîbeveyhi (ö. 180/796[?]) gibi meşhur Arap dilcilerine nispet edilen bu görüş klasik dönemlerde "çoğunluk ulemanın benimsediği görüş" olarak kayda geçmiştir.[23]

(2) Hurûf-ı mukatta'a Kur'an'ın isimleridir.

(3) Hurûf-ı mukatta'a iki sûreyi birbirinden ayırma işlevine sahiptir.

(4) Hurûf-ı mukatta'a Kur'an'ın mu'ciz (mucizevi) bir kelam oluşunun göstergesidir. Son dönemde bu görüşün yaygın kabul gördüğü söylenebilir.

(5) Hurûf-ı mukatta'adan her biri belli kelimelerin anahtarı veya ilâhî isimlerin kısaltmasıdır. Meselâ, elif-lâm-râ, hâ-mîm ve nûn harfleri bir araya getirildiğinde "er-Rahmân" ismi ortaya çıkmaktadır. İbn Abbâs'tan

22 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, III. 243.
23 Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 174; İbn Âdîl, *el-Lübâb*, I. 256.

gelen bir rivayete göre her harf Allah'ın bir isim veya sıfatının sembolüdür. Buna göre "elif-lâm-mîm" Allah'ın en yüce ismidir (ism-i a'zam). Yahut "elif-lâm-mîm"daki elif "Allah", lâm "Latîf", mîm "Mecîd" ismine karşılık gelir. Yine elif-lâm-mîm, "Ben Allahım, [en iyi şekilde] bilirim", elif-lâm-râ, "Ben Allahım, [her şeyi] görürüm", elif-lâm-mîm-sâd, "Ben Allahım, [en iyi şekilde bilirim] ve hükmederim" gibi anlamlar içerir.[24]

Zeccâc (ö. 311/923) bu son görüşle irtibatlı olarak şöyle demiştir: "Hurûf-ı mukatta'adan her biri tıpkı müstakil kelime gibi anlam taşır. Bunun delili, Arapların kelimeye karşılık gelmek üzere o kelimedeki tek bir harfi kullanarak konuşmalarıdır. Mesela, "فَقُلْتُ لَهَا قِفِي فَقَالَتْ قَافْ" (O kadına, 'Dur' dedim; kadın da ["İşte durdum" anlamında] 'Kâf' diye karşılık verdi) ifadesi bu türdendir. Muallaka şâiri Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın (ö. 609[?]), "İyiliğe iyilik(ler)le mukabele edilir; kötülüğe de kötülükle... Sen istemedikçe ben de kötülük istemem" anlamındaki "بِالْخَيْرِ خَيْرَاتٍ وَإِنْ شَرًّا فَا ... وَلَا أُرِيدُ الشَّرَّ إِلَّا أَنْ تَا" (bi'l-hayri hayrât ve-in şerran fâ ve-lâ ürîdü'ş-şerra illâ en tâ) dizeleri de aynı konuşma tarzının başka bir örneğidir.[25]

Diğer taraftan, Arap dil geleneğinde bazı insanların özel isimlerle değil, "تأبط شرًّا" (teebbata şerran), "ذرّى حَبًّا" (zerrâ habben), "برق نحره" (bereka nahruh) gibi lakaplarla anıldıkları da bilinmektedir[26] ki bu lakapların her biri birer cümleden müteşekkildir. Mesela, Te'ebbata Şerran (ö. 540[?]) lakabıyla anılan cahiliye şairinin bu lakabı, "Koltuğunun altına bir kötülük sıkıştırdı" manasına gelir. En meşhur hikâyeye göre Te'ebbata Şerran lakaplı şair bir gün koltuğunun altına bir kılıç alıp dışarı çıkmış, komşular annesine böyle hiddetle nereye gittiğini sormuş, o da, "Bilmiyorum, koltuğunun altına bir kötülük alıverdi (teebbeta şerran) ve çıkıp gitti" diye karşılık vermiştir.[27]

Arapçada harflerin isim yerine kullanıldığı da bilinmektedir. Mesela, klasik sözlüklerde "الغَيْنُ" harfinin "bulut",[28] "الصاد" harfinin "bakır",[29]

24 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 156-162.
25 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 61-62.
26 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, III. 326.
27 Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb*, I. 137.
28 Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, III. 297.
29 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III. 262.

"قاف" harfinin "dağ", "ن" harfinin "balık"[30] anlamında kullanıldığı belirtilir. Yine bazı kaynaklarda cahiliye devrindeki bazı Arap kabilelerinin "Benû Lâm" (Lâm oğulları) gibi isimlerle anıldığı ve Tay kabilesinin önemli temsilcilerinden birinin "Hârise b. Lâm" (Lâm'ın oğlu Hâris) ismini taşıdığı nakledilir.[31]

Bu tür adlar ve adlandırmalar Kur'an'daki hurûf-ı mukatta'anın anlam veya işlevi hakkında az çok fikir verse de sonuçta pek ikna edici görünmemektedir. Öte yandan, İslam kültüründe özellikle muhtelif Şiî fırkalar ile bazı mutasavvıfların hurûf-ı mukatta'aya birçok sembolik anlam yükledikleri, hatta ebced hesabına (hesâb-ı cümel) göre bu harflerden birtakım kehanetler ürettikleri bilinmektedir. Ancak bu görüşler hem Kur'an'ın vahyediliş amaçları hem tefsir ilminin tarih ortak paydasında birleşen nakil/rivayet ve dilbilim kıstasları açısından kayda değer bir anlam taşımamaktadır, dolayısıyla burada zikredilmesine ihtiyaç yoktur.

Benzer şekilde, Kur'an tarihi alanında araştırmalar yapan bazı müsteşriklerin, sözgelimi Theodor Nöldeke (ö. 1930) ve Hartwig Hirschfield'in (ö. 1954), "Hurûf-ı mukatta'a cem ve tertip faaliyetleri sırasında sûrelerin kendilerinden temin edildiği sahâbîlerin isimlerini sembolize eder. Mesela, "elif-lâm-râ" Zübeyr b. Avvâm'a, "elif-lâm-mîm-râ" Muğîre b. Şu'be'ye, "tâhâ" Talha b. Ubeydillah'a, "hâ-mîm" Abdurrahmân b. Avf'a işaret eder. Fakat bu kısaltmalar daha sonraki müslümanlar tarafından ne manaya geldiği bilinmediği için Kur'an metninden sayılmıştır"[32] şeklinde özetlenebilecek görüşleri de hiçbir bilgi temeline dayanmadığından, dikkate alınacak türden değildir. Kaldı ki Nöldeke zaman içerisinde bu görüşünden vazgeçmiştir.[33]

İslam tefsir tarihinde hurûf-ı mukatta'a konusunda Ebû Revk ve Kutrub'tan nakledilen şu görüş dikkat çekicidir: Mekkeli müşrikler Kur'an'ın insanlar üzerindeki etkisini kırmak maksadıyla gürültü çıkarma taktiğine (Fussilet 41/26) başvurduklarında Allah onların aşina olmadıkları harflerle hitap etmiş ve bu hitap tarzı onların Kur'an

30 Kurtubî, *el-Câmi'*, XIX. 425; XXI. 136.
31 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 23.
32 Nöldeke, *The History of the Qur'ân*, s. 270-274.
33 Watt, *Kur'an'a Giriş*, s. 85-86.

vahyine dikkat kesilip dinlemelerine sebep teşkil etmiştir. Yani Allah müşriklere manasını anlamadıkları harflerle hitap edince, bu harfler ilk planda onların dikkatlerini çekmiş, böylece ister istemez Kur'an vahyine yönelmişlerdir. Çünkü insan manasını bilmediği sözü merak edip anlamaya çalışır. Müşrikler Kur'an vahyine dikkat kesilince, Allah hurûf-ı mukaatta'anın ardından, onların anladıkları tarzda hitapta bulunmuş ve böylece hurûf-ı mukatta'a Kur'an mesajının tebliğine bir imkân oluşturmuştur.[34]

Müfessir İbn Kesîr (ö. 774/1373) bu görüşü zayıf olarak değerlendirmiş, gerekçesini de kısaca şöyle ifade etmiştir: "Hurûf-ı mukatta'a müşrikler zümresinin dikkatlerini çekmek gibi bir işleve sahip olsaydı, o zaman sadece bazı sûrelerin başında değil, tüm sûrelerin başında zikredilmesi gerekirdi. Ayrıca Medine döneminde nazil olan Bakara ve Âl-i İmrân sûreleri de hurûf-ı mukatta'a ile başlamakta, fakat bu iki sûredeki hitaplar müşriklere atıfta bulunmamaktadır."[35]

İbn Kesîr'in bu gerekçesi bize göre pek tutarlı değildir. Çünkü onun yürüttüğü mantık esas alındığında, benzer bir itiraz kasem/yemin ifadeleriyle başlayan sûreler için de söz konusu edilebilir. Mesela, "Şayet birçok sûrenin başındaki kasem/yemin ifadeleri, kendisi için yemin edilen hususlara dikkat çekmekle ilgili olsaydı, o zaman bazı sûrelerin değil, tüm sûrelerin kasemle başlaması gerekirdi" denilebilir. Böyle bir itiraz yersizdir; çünkü Kur'an'daki hitapların ahvâl ve şerâite, yani zamana, zemine ve muhatap kitleye göre değiştiği gayet iyi bilinmektedir. Dolayısıyla tüm Kur'an metnini sabit, standart bir üslup ve hitap tarzı üzerinden değerlendirmemek gerektiği izahtan varestedir.

Hurûf-ı mukatta'anın tenbih (dikkat çekme) işlevine sahip olduğu görüşünü benimseyen Reşid Rızâ, A'râf sûresinin tefsirine girişte şöyle der: "Bu harfler tek başına anlam taşımamakla birlikte kendisinden sonra zikredilecek ifadeye dikkat çekme işlevine sahiptir. Bu işlev bir bakıma "elâ" (أَلَا) ve "hâ" (هَا) harfleri/edatları gibidir. Bakara ve Âl-i İmrân hariç, hurûf-ı mukatta'a ile başlayan tüm sûreler Mekkî'dir. Rasûlullah bütün bu sûreleri Mekke'de Kureyşli müşrikleri hem

34 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 21-22; Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, VIII. 302.
35 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 160.

İslam'a davet hem de nübüvvet ve vahyin ilâhî kaynağını ispat maksadıyla okuyup tebliğ ediyordu. Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerindeki davet ise Ehl-i kitab'a yönelikti. Meryem, Ankebût, Rûm ve Kalem sûreleri hariç, hurûf-ı mukatta'a ile başlayan tüm sûrelerde genel olarak vahye (el-kitâb) atıf yapılması nübüvvet ve Kur'an vahyinin ilâhî kaynaklı olduğunu vurgulamakla ilgilidir.[36] Birkaç sûre haricinde, hurûf-ı mukatta'anın ardından vahiy yahut Kur'an'dan söz edilmesi bazı İslâmî kaynaklarda "عادة القرآن" (Âdetü'l-Kur'ân: Kur'an'ın yerleşik ifade ve üslup âdeti/örfü) şeklinde değerlendirilir.[37]

Hurûf-ı mukatta'a konusunda Ahfeş el-Evsat ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) tarafından dile getirilen görüş de dikkat çekici ve önemlidir. Hurûf-ı mukatta'anın kasem/yemin işlevine sahip olduğuna dair bu görüş İbn Abbâs ve İkrime el-Berberî gibi sahâbî ve tâbî müfessirlerden de nakledilmiştir.[38] Kur'an'da "kalem", "fecr" (sabah), "asr" (zaman), "tîn" (incir?) ve "zeytûn" (zeytin) gibi şeylere yemin edildiği gibi harflere de yemin edilmiştir. Çünkü harfler, Allah'ın çeşitli dillerde gönderdiği kitapların ve esmâ-i hüsnânın temellerini oluşturur.[39] Buna göre Allah, "Elif-lâm-mîm harflerine yeminle söylüyorum ki bu Kur'an kendisinde hiç kuşku bulunmayan ve Levh-i Mahfûz'da sabit olan bir vahiydir" buyurmuştur.[40]

Hurûf-ı mukatta'a ile muhatap kitleye tenbihte bulunmak istendiği kesin gibidir; fakat bu harfler aynı zamanda dikkat çekilen hususu kabule dair pekiştirme işlevine de sahiptir. Hurûf-ı mukattaa'nın tenbih (dikkat çekme) işlevi, Kur'an'ın ilâhî kelam, Hz. Peygamber'in Allah tarafından gönderilmiş bir nebi-rasul olduğu gerçeğini berkitmeye (tahkim) yöneliktir. Hurûf-ı mukatta'a işte bu iki mühim meseleyle ilgili olarak, Mekke'de müşriklerin, Medine'de Yahudiler ve Hıristiyanların Kur'an vahyini ve Hz. Peygamber'in nübüvvetini reddetmelerine karşı hem bu inkârcı tutumun yanlışlığına dikkat çekmeye hem de bir tür yemin tarzında Kur'an'ın ilâhî kelam, Hz. Peygamber'in gerçek nebi-rasul olduğu gerçeğini pekiştirmeye yöneliktir. Hurûf-ı mukatta'a ile

36 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, VIII. 296-297.
37 Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 170; Suyutî, *el-İtkân*, II. 990.
38 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 207.
39 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 15; İbn Kayyim, *et-Tibyân*, s. 203-204.
40 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 8.

başlayan sûrelerin büyük çoğunluğunda, bu harflerin hemen ardından genel olarak vahye, özel olarak Kur'an vahyine işaret edilmesi veya söz konusu sûrelerin bir kısmında hurûf-ı mukatta'adan sonra Hz. Peygamber'in konumuna ilişkin bir ifadenin gelmesi bu tespiti destekleyen karinelerdir.

Bakara sûresinin başındaki "elif-lâm-mîm"den sonra "ذَلِكَ الْكِتَابُ" (zâlikel-kitâb), Âl-i İmrân sûresinin başındaki "elif-lâm-mîm"den bir ayet sonra "نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ" (nezzele aleyke'l-kitâb), A'râf sûresinin başındaki "elif-lâm-mîm-sâd"dan sonra "كِتَابٌ أُنْزِلَ إِلَيْكَ" (kitâbün ünzile ileyk), Yûnus sûresinin başındaki "elif-lâm-mîm-râ"dan sonra "تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ" (tilke âyâtü'l-kitâbi'l-hakîm), Hûd sûresinin başındaki "elif-lâm-râ"dan sonra "كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ" (kitâbün uhkimet âyâtühû), Yûsuf sûresinin başındaki "elif-lâm-râ"dan sonra "تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ" (tilke âyâtü'l-kitâbi'l-mübîn), Ra'd sûresinin başındaki "elif-lâm-mîm-râ"dan sonra "تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ" (tilke âyâtü'l-kitâb), İbrahim sûresinin başındaki "elif-lâm-râ"dan sonra "كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ" (kitâbün enzelnâhu ileyke), Hicr sûresinin başındaki "elif-lâm-râ"dan sonra "تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ" (tilke âyâtü'l-kitâbi ve kur'ânin mübîn), Tâhâ sûresinin başındaki "tâhâ"dan sonra "مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى" (mâ enzelnâ aleyke'l-kur'âne li-teşkâ), Şuarâ sûresinin başındaki "tâ-sîn-mîm"den sonra "تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ" (tilke âyâtü'l-kitâbi'l-mübîn), Neml sûresinin başındaki "tâ-sîn"den sonra "تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ" (tilke âyâtü'l-kur'âni ve kitâbin mübîn), Kasas sûresinin başındaki "tâ-sîn-mîm"den sonra "تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ" (tilke âyâtü'l-kitâbi'l-mübîn) ifadesi gelir.

Bütün bu sûrelere benzer şekilde Lokman sûresinin başındaki "elif-lâm-mîm"den sonra "تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ" (tilke âyâtü'l-kitâbi'l-hakîm), Secde sûresinin başındaki "elif-lâm-mîm"den sonra "تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ" (tenzîlü'l-kitâbi lâ raybe fîhi min rabbi'l-âlemîn), Yâsîn sûresinin başındaki "yâsîn"den sonra "وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ" (ve'l-kur'âni'l-hakîm), Sâd sûresinin başındaki "sâd"dan sonra "وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ" (ve'l-kur'âni zi'z-zikr), Mü'min/Ğâfir sûresinin başındaki "hâ-mîm"den sonra "تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ" (tenzîlü'l-kitâbi minellâhi'l-azîzi'l-hakîm), Fussilet sûresinin başındaki "hâ-mîm"den sonra "تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ" (tenzîlü'n-mine'r-râhmâni'r-rahîm), Şûrâ sûresinin başındaki "hâ-mîm-ayn-sîn-kâf"dan sonra "كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ" (kezâli-

ke yûhî ileyk), Zuhruf sûresinin başındaki “hâ-mîm”den sonra “وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ” (ve’l-kitâbi’l-mübîn), Duhân sûresinin başındaki “hâ-mîm”den sonra “وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ” (ve’l-kitâbi’l-mübîn), Câsiye sûresinin başındaki “hâ-mîm”den sonra “تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللّٰهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ” (tenzîlü’l-kitâbi minellâhi’l-azîzi’l-hakîm), Ahkâf sûresinin başındaki “hâ-mîm”den sonra “تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللّٰهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ” (tenzîlü’l-kitâbi minellâhi’l-azîzi’l-hakîm), Kâf sûresinin başındaki “kâf”dan sonra “وَالْقُرْاٰنِ الْمَجِيدِ” (ve’l-kur’â-ni’l-mecîd), Kalem sûresinin başındaki “nûn”dan sonra “وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ” (vel-kalemi vemâ yesturûn) ifadesi gelir.

Hurûf-ı mukatta’a ile başlayan yirmi dokuz sûrenin hemen hepsinde söz konusu harflerin ardından “kitâb”, “kur’ân”, “âyât” gibi kelimelerin zikredilmesi, ayrıca bazı sûrelerin ilk ayetlerinde Kur’an vahyinin Allah tarafından indirildiğine (تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللّٰهِ) dikkat çekilmesi ve yine bu ayetlerin bir kısmında Kur’an’ın ilâhî kelam olduğu hususunda hiçbir kuşku bulunmadığından (ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ) söz edilmesi birbiriyle çok yakından ilişkili iki hususu vurgulamaya yöneliktir. Birincisi, Kur’an’ın müşriklerce iddia edildiği gibi kâhin veya şair sözü değil, Allah kelamı olduğu, ikincisi ise Hz. Muhammed’in kâhin, şair yahut sihir gibi işlerle meşgul olup cin denilen birtakım ğaybî varlıklarla irtibatı bulunan (mecnûn) birisi değil, Allah tarafından gönderilmiş bir nebi-rasul olduğudur. Bir cümlede özetlemek gerekirse, hurûf-ı mukatta’a, Kur’an’ın ilâhî kelam, Hz. Muhammed’in gerçek nebi-rasul olduğunu vurgulamaya yönelik bir lisânî işleve sahiptir.

Lisânî işlevden kastımız, hurûf-ı mukatta’anın herhangi bir mana ve mefhum içermesinden ziyade, sûrelerin başında zikredilmesinin muhatabın zihninde bulduğu/bulacağı karşılıktır. Bu karşılık, hurûf-ı mukaatta’adan sonra gelen ayetlerin çoğunda, “İşte bu mübîn/hâkim kitabın/vahyin ayetleridir” veya “Bu Allah tarafından indirilmiştir” mealindeki ifadelerle işaret edilen hususu pekiştirme ve muhatabı ikna etmeye yöneliktir ki bu anlamda hurûf-ı mukatta’a bir nevi kasem/yemin mesabesindedir. Yâsîn sûresinin başındaki pekiştirme, hem hurûf-ı mukatta’a hem de bizzat Kur’an’a kasemle birlikte çift pekiştirme niteliğinde olup, bunun ardından Hz. Muhammed’in gerçek nebi-rasul olduğu belirtilir. Taberî’nin sahabeden naklettiği ilk izaha göre de “yâsîn” harfleri kasemdir. Bu izah İbn Abbâs ve Katâde b. Diâ-

me'ye (ö. 117/735) izafe edilir.[41] Ferrâ'nın (ö. 207/822) "Yâsîn harfleri Arapların 'Andolsun ki yapmayacağım' manasında kullandıkları 'جَيْرِ لَا أَفْعَلُ' ifadesine benzer"[42] şeklindeki açıklaması da bu harflerin kasem/yemin olduğu tezini güçlendirir.[43] Kaldı ki Arapçada kasem için "مُ اللّٰهِ" (müllâhi) gibi lafızlar kullanıldığı da bilinmektedir.[44]

Hurûf-ı mukatta'anın müstakil ayet sayılıp sayılmayacağı meselesi ihtilaflıdır. Kûfeli âlimler bunlardan "elif-lâm-mîm", "elif-lâm-mîm-sâd", "hâ-mîm", "kâf-hâ-yâ-ayn-sâd", "tâ-hâ", "tâ-sîn-mîm" ve "yâ-sîn" harflerini birer, "hâ-mîm-ayn-sîn-kâf" harflerini iki ayet sayarken, diğerlerini ilk ayetin cüz'ü olarak kabul etmişler, Basralı âlimler ise hurûf-ı mukatta'anın hiç birini müstakil ayet kabul etmemişlerdir.[45] Bu ihtilaf genel olarak Kur'an metninde kaç ayet bulunduğu, özel olarak da hurûf-ı mukatta'anın müstakil ayet olup olmadığı hususunda re'y ve ictihadın önemli rol oynadığını gösterir.

Hz. Peygamber ve sahabenin nazarında Kur'an gerçek hayat tecrübesinden ayrı bir şey yahut tefsire muhtaç bir metin olarak algılanmadığından, nüzul döneminde ayetlerin tek tek sayılmasına yönelik bir ihtiyaç hâsıl olmamış, aksine Kur'an ayetleri doğrudan doğruya sahabenin dinî-ahlâkî yaşantısına yön veren bir ilâhî rehberlik olarak kavranmıştır. Buna mukabil vahyin nüzul ortamına bizzat şahit olmayan, Kur'an vahyiyle iki kapak arasında yazılı bir metin (mushaf) olarak karşılaşan ikinci müslüman nesil (tâbiîn) bu metindeki ifadeleri doğru anlama ve açıklama sorununun önemli bir boyutu olarak özellikle ayetleri tek tek belirleme ve hangi ayetin nerede başlayıp nerede sona erdiğini bilme ihtiyacı hissetmiştir.

Tabiîn nesli bu konularla ilgili malumatı kısmen sahabe neslinin bilgi ve tecrübesinden faydalanmak, kısmen de Kur'an'ın Arapça ifade ve üslup özelliklerini araştırmak suretiyle tedarik etmişlerdir ki bilhassa Mekkî sûrelerdeki ayetlerin belirlenmesinde fâsıla (ayetlerin son kelimesi) veya seci (nesir kafiyesi) diye adlandırılan husus önemli bir işlev

41 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX. 398; Seâlibî, *el-Cevâhirü'l-Hisân*, V. 5.
42 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II. 371.
43 Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 407.
44 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VII. 310.
45 Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 170-171.

görmüştür. Sözgelimi, Mesed (Leheb) sûresindeki ayetler “tebb” (تَبَّ), “keseb” (كَسَبَ), “leheb” (لَهَبٍ), “hatab” (الْحَطَبِ), “mesed” (مَسَدٍ) şeklindeki fasıla ve secilere göre belirlenmiştir. Kısacası, gerek sûre içindeki ayetlerin belirlenmesi gerekse sûrelerin kaç ayetten oluştukları meselesi tevkîfî (ilâhî bildirime dayalı) olmaktan öte, ictihada dayalı görünmektedir. Sûreler ve ayetlerin sayısıyla ilgili çok farklı görüşler bulunması, bu tespitin isabetli olma ihtimalini güçlendiren önemli bir göstergedir.

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ (2)

(2) İşte bu (Kur’an) ilâhî bir kitap/vahiydir. Bunun böyle olduğunda hiç kuşku yoktur! Kur’an vahyi [şirkten, küfürden] sakınanlar için kılavuzdur.

Öncelikle bu ayetteki “ذَلِكَ الْكِتَابُ” (zâlike’l-kitâbu) ifadesinin nahiv ve irab yapısı hakkında bilgi vermek gerekir. “Elif-lâm-mîm” harfleri Bakara sûresinin ismi kabul edildiği takdirde, bu harflerin mübteda, ism-i işaret olan “zâlike”nin ikinci mübteda, “el-kitâb” lafzının haber olması muhtemeldir. Yani “ذَلِكَ الْكِتَابُ” cümlesi ilk mübteda konumundaki “elif-lâm-mîm”in haberidir. İrab yapısı bu şekilde çözümlendiğinde, “ذَلِكَ الْكِتَابُ” ifadesi, tıpkı “هو الرجل” (hüve’r-racülü) cümlesinin, “İşte adam gibi adam odur” manasına gelmesi gibi, “İşte tam manasıyla kitap/vahiy budur” (أنّ ذلك الكتاب هو الكتاب الكامل) mealinde bir anlam içerir. İkinci bir ihtimale göre “elif-lâm-mîm” harfleri mahzuf (ibareden düşürülmüş) bir mübtedanın haberi olabilir. Buna göre ifade “هذه الم” (Bu “elif-lâm-mîm”dir) şeklinde takdir edilebilir; dolayısıyla “ذَلِكَ” lafzı ikinci haber, “الْكِتَابُ” lafzı da sıfat veya bedel kabul edilebilir. Üçüncü bir ihtimale göre “الم” mübteda, “ذَلِكَ” ikinci mübteda, “الْكِتَابُ” sıfat veya bedel, “لَا رَيْبَ فِيهِ” ise ikinci mübtedanın haberidir.[46]

Bu üç ihtimal haricinde daha dolambaçlı denebilecek irab ihtimalleri de mevcuttur; fakat bize göre “ذَلِكَ الْكِتَابُ” ifadesi galip ihtimalle müstakil bir cümle olarak mübteda ve haberden müteşekkildir. “Elif-lâm-mîm” ise harfleri ise herhangi bir âmilin etkisinde bulunmama-

46 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 142-143; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü’l-Masûn*, I. 81.

sından dolayı irab yönünden mahalsizdir. Ebû Hayyân el-Endelüsî'ye (ö. 745/1344) göre Kur'an'daki ifadeleri nahiv açısından birtakım takdirlerde bulunmak ve birçok farklı ihtimale bağlamak yerine en fasih olan irab vechine göre izah etmek gerekir. Dolayısıyla Kur'an metnini İmruü'l-Kays b. Hucr (ö. 540 civarı) ve el-A'şâ el-Ekber (ö. 7/629[?]) gibi cahiliye dönemi şairlerinin her türlü irab ihtimaline açık şiirleri gibi değerlendirmemek gerekir.[47]

Ayette "الْكِتَابُ" (el-kitâb) kelimesiyle Kur'an'ın ilâhî bir kelam olduğu belirtilmiş, fakat burada yakındaki bir şeye işaret eden "هذا" (bu) yerine uzaktaki bir şeye işaret eden "ذلِكَ" (o, şu) lafzı kullanılmıştır. Bu lafızdaki "ذا" (zâ) harfi işaret, "ها" (hâ) harfi tenbih (dikkat çekme), "ك" harfi hitap, "اللام" (lâm) harfi ise işaret manasını tekit içindir. Genel kanaate göre "ذلِكَ" (zâlike) burada "هذا" (hâzâ) gibi yakına işaret etmektedir. Bu tarz kullanımların Arap dilinde mevcut olduğu, hatta "zâlike" yerine "hâzâ" veya bunun tam tersi şekilde kullanıldığı bilinmektedir.[48] Mesela, şair sahâbî Hufâf b. Nedbe (Nüdbe) es-Sülemî'nin[49] bir şiirindeki "إِنَّنِي أَنَا ذَلِكَا" (innenî ene zâlikâ) ifadesi, "İşte o adam benim", yani "işte ben buyum" manasına gelir. Arapçada "هذا" (hâzâ) lafzı da kimi zaman uzağa işaret eden "ذلِكَ" (zâlike) yerine kullanılır. Bazı dilcilere göre "ذلِكَ" lafzı dildeki temel anlam ve kullanımında "uzaklık" ifade etmez. Bu lafzın sırf "uzağa işaret" şeklindeki anlam ve kullanımı, kendisine işaret edilen şeyi ta'zim (yüceltme) karinesi sebebiyle örfî bir kullanımdır.[50] Ayrıca "هذا", "ذلِكَ", "تِلْكَ" gibi ism-i işaretlerin, "وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى" (Tâhâ 20/17), "وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا كُنتَ مِنْهُ تَحِيدُ" (Kâf 50/19) gibi birçok ayette birbirinin yerine kullanıldığı malumdur.[51]

Ayetteki "ذلِكَ" lafzıyla neye işaret edildiğine dair on civarında farklı görüş ileri sürülmüştür. Bunlardan birkaçını şu şekilde aktarmak mümkündür: (1) "Zâlike" lafzıyla Kur'an vahyine işaret edilmiştir. (2) "Zâlike" lafzıyla Kur'an'ın Mekke döneminde nazil olan kısmına işaret edilmiştir. (3) "Zâlike" lafzıyla Levh-i Mahfûz'a işaret edilmiştir. (4) "Zâlike" lafzıyla Tevrat ve İncil'e işaret edilmiştir. Buna göre ayet, "Bu

47 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 159.
48 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 162.
49 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V. 164; İbn Kesîr, *Câmiu'l-Mesânîd*, II. 646.
50 Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, I. 269.
51 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 242-243; İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 261-262.

Kur'an işte o Tevrat ve İncil gibi ilâhî kaynaklıdır" anlamına gelir.[52] Bize göre son iki görüş daha dikkat çekicidir. Çünkü "الْكِتابُ" (el-kitâb) lafzı özellikle Mekkî sûrelerin ilk ayetlerinde genel olarak "vahiy" ya da "ilâhî kelam" anlamında kullanılır ve bu anlam çerçevesinde Allah'ın tarih boyunca gönderdiği tüm vahiylere atıfta bulunur.

Bakara sûresinin ilk yüz yetmiş küsur ayetinin büyük ölçüde Medineli Yahudilere hitap ettiği ve bu cemaatin kahir ekseriyetle Hz. Peygamber'i reddettiği dikkate alındığında, "ذٰلِكَ الْكِتابُ" (zâlike'l-kitâb) cümlesinin, "İşte bu Kur'an tıpkı Tevrat ve İncil gibi ilâhî kaynaklıdır" şeklinde bir mesaj içerdiği söylenebilir. Bu noktada, "ذٰلِكَ الْكِتابُ" cümlesi ile Bakara 2/41. ayetteki "وَآمِنُواْ بِمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقاً لِّمَا مَعَكُمْ" (Elinizin altındaki Tevrat'ı tasdik edici olarak indirdiğim Kur'an'a iman edin) ifadesi arasında ilişki kurulabileceği gibi Tevrat, İncil ve Kur'an'ın Allah tarafından indirildiğini bildiren ve böylece her üç kitabı aynı kaynağa irca eden Âl-i İmrân 3/3-4. ayetler de bu noktada hatırlanabilir.

Endülüslü müfessir İbn Cüzey (ö. 741/1340) Bakara 2/2. ayetteki "ذٰلِكَ الْكِتابُ" ifadesinin Kur'an vahyinin Allah katından geldiğini vurgulamaya yönelik olduğuna, dolayısıyla "el-kitâb"ın Levh-i Mahfûz'a, yani vahyin ana kaynağına göndermede bulunduğuna ilişkin görüşün daha isabetli (sahih) olduğunu belirtir.[53] Meşhur sahâbî Abdullah b. Mes'ûd'un "الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه" (Elif-lâm-mîm bu kitabın/vahyin Allah tarafından indirildiğinde hiçbir kuşku yoktur) şeklindeki kıraati[54] de Kur'an'ın Allah tarafından indirilmiş bir kelam olduğu vurgusunu pekiştirir mahiyettedir.

Fahreddîn er-Râzî'nin aktardığı şu görüş de aynı hususun altını çizmektedir: Allah Bakara sûresinde İsrâiloğulları'na (Yahudiler) hitap etmiştir. Çünkü bu sûre Medine'de inmiş olup önemli bir kısmı Yahudiler ve İsrâiloğulları'na karşı hüccetler içerir. Buna göre "ذٰلِكَ الْكِتابُ" ifadesi, "İşte bu Kur'an vahyi Allah'ın geçmiş peygamberlerin, yani Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in soyundan âhir zamanda rasul-nebi olarak göndereceği kişiye Allah'ın inzal edeceğini bildirdiği vahiydir" manası taşır.[55]

52 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 141; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 243-244.
53 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I. 50.
54 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 143.
55 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 12.

Kur'an'da "el-Kitâb" Lafzının Genel Anlam Çerçevesi

Kur'an'da genel olarak Allah tarafından inzal edilen tüm vahiylere, özel olarak da Tevrat, İncil ve Kur'an gibi muayyen vahiylere işaret eden ve altısı çoğul (kütüb) olmak üzere lâm-ı tarifli veya lâm-ı tarifsiz şekilde 250 yerde geçen "el-kitâb/kitâb" (الْكِتابُ) kelimesi Arapçada, "iki şeyi bir araya getirmek, yani iki deri parçasını iğne-iplikle birbirine bitiştirmek veya su kırbasının ağzını sırımla birleştirmek" manasındaki "k-t-b" (ك ت ب) kökünden türemiş bir mastar ve/veya mastar-isimdir.[56] Kelimenin mastar-isim olarak kullanılması, ism-i mefulün mastarla tesmiyesi (تسمية المفعولِ بالمصدر) kabilindendir. Tıpkı "خلق الله" (halkullah) terkibinin "Allah'ın yarattığı mahlûkât" anlamında kullanılması gibi,[57] yaygın mecâzî kullanımdan dolayı "kitâb" lafzı da "yazılan şey" (mektûb) manasında değerlendirilir.[58] İbn Fâris (ö. 395/1004) "el-ketb" kökündeki temel manayı "جمع شيء الى شيء" (bir şeyi bir şeye birleştirmek) diye açıklar.[59] Müsteşrik Arthur Jeffery ise "yazmak" manasında "ketebe", "kitâb", "kütüb", "kâtib" gibi kelimelerin Âramca, Süryanca ve İbranca gibi Sami dillerden Arapçaya geçmiş olma ihtimali üzerinde durur.[60]

Klasik Arapça sözlüklerde "el-ketîbe" (الكَتِيبَةُ) lafzı "bir araya toplanmış askerî birlik" diye izah edilir. Yine aynı sözlüklerde "el-kâtib" (الكاتِبُ) kelimesinin "âlim", "el-müktib" (المُكْتِبُ) kelimesinin "muallim" manasında kullanıldığından söz edilir.[61] Yazı yazmak anlamındaki "kitâbet" ise bir yönüyle "ketb" kökündeki "cem", yani harfleri birleştirme manasıyla,[62] bir yönüyle de aynı kökteki "tesbit" (sabitleme, yerleştirme) ve "takdir" (belirleme) manasıyla[63] ilişkilidir. Hüzeyl lehçesinde "الذَّبْرُ" (zebr) kelimesinin de "yazmak" ve "okumak" manasında kullanıldığı, "زَبَرَ الكِتَابَ يَزبُره ويَزْبِرُه زَبْراً" şeklindeki fiil siygalarının "yazı yazmak" anlamı taşıdığı belirtilir.[64] Ebû Hilâl (ö. 400/1009'dan son-

56 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 423; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, I. 30-31.
57 Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, III. 371.
58 Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 766; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IV. 102.
59 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, V. 158.
60 Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 248-249.
61 Cevherî, *es-Sıhâh*, I. 208-209; İbn Sîde, *el-Muhkem*, VI. 776.
62 Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, III. 371.
63 Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, IV. 8; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 698-701.
64 İbn Sîde, *el-Muhassas*, IV. 6; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XI. 398.

ra) "ketb" ile "zebr" arasındaki nüansla ilgili olarak "zebr" kelimesinin "taşı oyarak yazılan yazı" anlamına geldiğini, fakat bu kelimenin zaman içerisinde her türlü yazıyı ifade ettiğini belirtir. Ayrıca "zebr" (الذَّبْر) lafzının iri harflerle yazılmış yazılar için kullanıldığından da söz edilir.[65]

Kitâb, mastar olarak harfleri yazıyla birbirine ekleyip düzenlemeyi, isim olarak da yazılı metni ifade etmek üzere kullanılan bir kelimedir. Metin, birbirinden bağımsız harflerin bir araya getirilmesinden oluştuğu için "el-kitâb" diye isimlendirilir. Fakat kendisine yazı yazılan nesnelerin ve yazılı metinlerin "kitâb" (yazmak) diye isimlendirilmesi mecâzî kabul edilir. Râğıb el-İsfehânî "kitâb" lafzının istiâre yoluyla söz/kelam için de kullanıldığını, bu kullanım çerçevesinde ilâhî kelamın "kitâb" diye isimlendirildiğini belirtir.[66]

İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) "kitâb" lafzının Kur'an'daki anlam ve kullanımlarına dair on bir vecihten söz etmiştir. Ancak bu vecihlerin bir kısmı pek isabetli görünmemektedir.[67] Bizim tespitlerimize göre "kitâb" lafzı En'am 6/38. ayetteki "مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ" (Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık) ifadesi ile yine aynı sûrenin 59. ayetindeki "وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ" (Yaş-kuru, canlı-cansız bütün her şey apaçık kitapta kayıtlıdır) ifadesinde "Levh-i Mahfûz"a işaret eder. İsrâ 17/13-14. ayetlerdeki "وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا" (Kıyamet günü amel defterini çıkarıp insanın önüne koyacağız) ve "اقْرَأْ كَتَابَكَ" (Oku bakalım amel defterini...) ifadelerinde "amel defteri"ne delalet eder. Neml 27/29. ayetteki "أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ" (Bana çok kıymetli bir mektup geldi) ifadesinde "mektup" anlamına gelir. Nisâ 4/24. ayetteki "كِتَابَ اللهِ" ve Enfâl 8/75. ayetteki "فِي كِتَابِ اللهِ" ifadelerinde "Allah'ın emri/hükmü" manasına gelir. Nûr 24/33. ayetteki "وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ" (Anlaşma/sözleşme yapmak isteyen kimseler) ifadesinde kölenin özgürlüğe kavuşmak için efendisiyle kontrat (sözleşme) yapmasına delalet eder. Bakara 2/235. ayetteki "حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ" ifadesinde "belirlenmiş süre" manasına gelir. Bakara 2/178 ve 183. ayetlerdeki "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ" (Kısas size farz kılındı) ve "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ" (Oruç size farz kılındı) ifa-

65 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 290.
66 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 423.
67 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yün*, s. 525-527.

delerinde “farz/zorunlu kılmak” anlamına gelir. En’âm 6/12. ayetteki “كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ” (Allah merhameti kendisine ilke edindi) ifadesinde ise “ilke/prensip edinmek” gibi bir anlam içerir.

Bütün bunlara rağmen “el-kitâb” lafzının Kur’an’da ağırlıklı olarak “vahiy” anlamıyla ön plana çıktığı şüphesizdir. Başka bir ifadeyle, “el-kitâb” lafzı pek çok ayette genel olarak “vahiy” anlamı taşırken, diğer birçok ayetteki “أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ” (enzele aleyke’l-kitâb), “نَزَّلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ” (nezzelnâ aleyke’l-kitâb), “كِتابٌ أَنْزَلْناهُ إِلَيْكَ” (kitâbün enzelnâhu ileyk), “تَنْزِيلُ الْكِتَابِ” (tenzîlü’l-kitâb), “إِنَّا أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الْكِتابَ” (innâ enzelnâ ileyke’l-kitâb), “إِنَّا أَنْزَلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ” (innâ/ennâ enzelnâ aleyke’l-kitâb) gibi ifadeler[68] hususen Hz. Peygamber’e inzal edilen Kur’an vahyine karşılık gelir.

Bilhassa Mekkî sûrelerin ilk ayetlerinde geçen “el-kitâb” lafzı vahyin menşeine ya da Allah katında herhangi bir beşerî lisandan ve harf, ses, kelime, cümle gibi lisânî unsurlarla iltisakı bulunmayan vahiy mefhumuna delalet eder. Mesela, Hicr sûresinin başındaki “تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ” ifadesinde “el-kitâb” genel, “Kur’an” lafzı ise daha özel olarak vahiy ve ilâhî kelama işaret eder. Ayrıca Kur’an’ın bir bölümü veya sûresi, A’râf 7/204, Cin 7/71 ve daha birçok ayette görüleceği üzere “Kur’an” diye isimlendirilir.[69]

“Kitâb” ile “vahy” (vahy) arasındaki semantik ilişki dikkat çekicidir. İslam öncesi Arap kültüründe “kitâb/kitâbet”, “vahiy” lafzının sözlük manasında mündemiç bulunan “gizlilik” ve “esrarengizlik”le irtibatlı bir semantiğe sahiptir. Ezherî (ö. 370/980) ve İbn Manzûr (ö. 711/1311) gibi lügat müellifleri “vahiy” lafzındaki anlamları öncelikli olarak kitâb, kitâbet, mektûb gibi kelimelerle ifade etmiş, ardından meşhur muhadram şair Lebîd b. Rebîa’nın (ö. 40/660) “فَمَدافِعُ الرَّيَّانِ عُرِّيَ رَسْمُها ... خَلَقاً، كَمَا ضَمِنَ الوُحِيَّ سِلامُها” şeklindeki mısralarında geçen “الوُحِيَّ” (vuhiy) lafzının, taşlara kazınmış çizgilere işaret ettiğini belirtmişlerdir.[70]

Daha açıkçası, şair Lebîd burada söz konusu taşların üzerinde birtakım çizgiler/çizimler bulunduğunu, fakat bunların ifade ettiği an-

68 Âl-i İmrân 3/7; En’am 6/ 92, 155; Nahl 16/89; Meryem 19/16, 41, 51, 45, 56; Sâd 38/29; Zümer 39/1, 2, 41; Mü’min 40/2.
69 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, II. 12.
70 Ezherî, *Tehzîbü’l-Luğa*, IV. 3852; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XV. 379.

lamın kapalı olduğunu belirtmek istemiştir. İbn Düreyd (ö. 321/933) "vahiy" lafzındaki asıl mananın "taşın üzerine yazıp çizmek"le (وأصل الْوَحْي الْكِتَابَة فِي الْحِجَارَة) ilgili olduğunu belirtmiştir.[71] Bu münasebetle "وَحْيٌ فِي حجَر" (vahyün fî hacer) ifadesinin Arap dilinde "sır saklayan kimse" için kullanılan bir mesel olduğunu zikretmek gerekir.[72] Ayrıca İbn Abbâs'tan gelen bir hadisin, "مَنْ نَظَرَ فِي كِتَابِ أَخِيهِ" şeklindeki kısmında[73] geçen "kitâb" lafzı, hadis yorumcuları tarafından, "kişinin herkesten gizlediği ve açığa çıkmasını istemediği sırrı" diye izah edilmiştir.[74]

Hicr 15/1. ayetteki "تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ" (tilke âyâtü'l-kitâb ve kur'ânin mübîn) ile Neml 27/1. ayetteki "تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ" (tilke âyâtü'l-kur'ân ve kitâbin mübîn) ifadesi, "el-Kitâb" ile "Kur'an" arasında teradüf (eşanlamlılık) bulunduğu veya en azından birbirinin yerine kullanıldığı fikrini çağrıştırsa da diğer birçok ayet "el-Kitâb" lafzının umumi, "Kur'an" lafzının hususi bir medlule karşılık geldiğini gösterir. Kur'an vahyinin "el-Kitâb" diye nitelendirilmesi, bazı âlimlerce geçmiş peygamberlere ve kavimlere ait haberler (kıssalar), emirler, nehiyler, hükümler ve öğütleri veya önceki peygamberlere inzâl edilen vahiylerdeki temel mesajları bünyesinde toplamış olmasına hamledilmiş, bu arada "ketebe" (yazdı) fiilinin birçok şeyi bir araya getirmeyi ifade ettiğine de dikkat çekilmiştir.[75]

Yahudiler ve Hıristiyanların Kur'ân'da "ehlü-l-kitâb" (أَهْلُ الْكِتَابِ) veya "ûtü'l-kitâb" (أُوتُوا الْكِتابَ) diye anılması, bu iki inanç grubunun vahiy ve nübüvvet geleneğine sahip olmalarıyla alakalıdır. "Kitâbî" ve "Ehl-i kitap" tanımlamasının Kur'an'daki karşıtı "vahiy ve nübüvvet geleneğine sahip olmayan(lar)" manasında "Ümmî" ve "Ümmiyyûn/Ümmiyyîn" lafızlarıdır. Bu anlam ve kullanım, Bakara 2/78 ve Âl-i İmran 3/75 gibi ayetlerle şahitlendirilebilir. Çünkü bu iki ayette "el-kitâb" ve "ehlü'l-kitâb" lafızları "ümmîler"in karşıtı olarak zikredilir. Diğer yandan, Âl-i İmrân 3/20. ayette "ûtü'l-kitâb" (أُوتُوا الْكِتابَ) lafzıyla genel olarak Yahudiler ve Hıristiyanların, "ümmiyyîn" lafzıyla da Arapların kastedildiği şüphesizdir. Buna göre A'râf 7/157. ayette Hz. Peygamber'in

71 İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Luğa*, I. 231.
72 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV. 382.
73 Ebû Dâvûd, "Vitr" 23; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, X. 320.
74 Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, I. 293; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, IV. 147.
75 Fîrûzâbâdî, *Besâir*, IV. 329; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, III. 371.

vasfı olarak zikredilen “ümmî rasul nebi” (الرسول النبي الأمي), Yahudiler ve Hıristiyanlar gibi vahiy geleneğine sahip olmayan bir toplumun içinden çıkmış peygamberi ifade eder.

Şûrâ 42/52. ayet, vahiy ve risaletle ilgili olarak, “İşte sana emrimizden bir ruh olarak vahyettik; oysa sen daha önce ne kitâb ne iman bilirdin” (وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ) mealinde bir ifade içerir. Bu ifadede Hz. Peygamber’in risalet öncesi dönemde “el-kitâb”ı (vahyi) bilmediği belirtilir. Şayet “el-kitâb” lafzı okuma yazma bilmek manasında olsaydı, ayetteki vahyetme fiiline, “Sana okuma yazmayı öğrettik” gibi bir mana takdir etmek gerekirdi. Kitâb’ı bilmemek, vahiy ve risaletten haberdar olmamak demektir. Kaldı ki Ankebut 29/47. ayette “وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ” (İşte sana da kitâbı inzal ettik) denildikten sonra, müteakip ayette “وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ” (Sen daha önce ne vahiy bilirdin ve ne de yazıp çizebilirdin) ifadesine yer verilmekte ve bu ifadede “el-kitâb” ile “yazı yazma”nın birbirinden ayrı şeyler olduğuna işaret edilmektedir. Kısacası, “el-kitâb” lafzı diğer birçok ayette olduğu gibi burada da Hz. Peygamber’e kelam/söz olarak inzal edilen Kur’an vahyini belirtmektedir.

Yûsuf ve Fussilet gibi Mekkî sûrelerin ilk ayetlerinde “تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا” (tilke âyâtü’l-kitâbi’l-mübîn innâ enzelnâhu kur’ânen arabiyyen), “كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا” (kitâbün fussilet âyâtuhû kur’ânen arabiyyen) şeklinde ifadeler zikredilir. Benzer şekilde Zuhruf 43/1-3. ayetlerde “حم وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا” (hâ-mîm ve’l-kitâbi’l-mübîn innâ cealnâhu kur’ânen arabiyyen) ifadelerine yer verilir. Dikkat edilirse, bütün bu ifadelerde önce “el-kitâb”tan söz edilmekte, daha sonra “el-kitâb”ın Arapça Kur’an’a dönüştürüldüğü (ca’l) ve “Arapça Kur’an” olarak inzal edildiği bildirilmektedir. Belli ki “el-kitâb” ile “Arapça Kur’an” farklı şeylerdir.

Pek çok Mekkî sûrenin ilk ayetlerinde geçen “el-kitâb/kitâb” lafzının “ilâhî vahiy” anlamında kullanılması Kur’an’ın Hz. Peygamber tarafından uydurulmuş bir kelam olmadığını da belirtir. Özellikle Yûnus 10/37. ayet tam olarak bu hususla ilgilidir. Bu ayette ilk olarak Kur’an’ın birileri tarafından uydurulmuş bir kelam olmadığı bildirilir (وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَى مِن دُونِ اللهِ). Daha sonra Kur’an’ın kendinden ön-

ceki Tevrat, İncil gibi vahiyleri onayladığı (tasdik) ve aynı zamanda "el-kitâb"ı açıkladığı (tafsil) belirtilir (وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ). Son olarak da Kur'an'ın Allah tarafından indirildiğinden ve bunun hiçbir şüphe götürmediğinden (لاَ رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ) söz edilir.

Söz konusu ayette Kur'an'ın "el-kitâb"ı ayrıntılı biçimde açıklamasından (tafsil) söz edilmesi (وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ) dikkat çekicidir. Denilebilir ki "Kur'an" ile "el-kitâb"ın birbirinden ayrı şeyler olduğu belki de en açık şekilde bu ayette ifade edilir. "Kitâb"ın tafsiline gelince, ayetteki "تفصيل الكتاب" lafzı dar çerçevede Kur'an'ın önceki peygamberlere gönderilen vahiylerdeki ana mesajları daha mufassal şekliyle içerdiğini, geniş çerçevede ise Allah katında herhangi bir dile aidiyeti bulunmayan vahiylerin "Arapça Kur'an" olarak belli bir dilde, belli bir tarihte ve belli bir toplum kitlesine tebliğ ve tebyin edildiğini belirtir.

Gerek "el-kitâb" lafzının genel manada vahiy anlamı taşıdığı gerekse bu lafzın özellikle sûre başlarında Kur'an'ın ilâhî kelam oluşunu vurgulamak maksadıyla kullanıldığı tespiti, Bakara 2/2. ayetteki "ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ" ifadesi için de geçerlidir. Ancak klasik tefsirlerin birçoğunda "el-kitâb" öncelikle Kur'an'a veya Kur'an'ın Mekkî sûrelerine hamledilmiş, bunun yanında kelimenin Tevrat ve İncil'e delalet ihtimaline de dikkat çekilmiştir.[76] Bu ayet bağlamında İbn Âşûr'un, "Kur'an vahyinin el-kitâb diye isimlendirilmesi, muhafaza maksadıyla onun yazıya geçirilmesinin vacip olduğuna işarettir"[77] şeklinde bir çıkarımda bulunması ise kronolojik tutarsızlık (anakronizm) olsa gerektir. Çünkü bu çıkarım Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde gelecek kuşaklara miras bırakılacak bir yazılı metin gibi algılandığı varsayımına dayanır. Hâlbuki nüzûl döneminde Kur'an, Hz. Peygamber ve sahabe tarafından bu şekilde algılanmamıştır. Buna şahitlik eden en güçlü delillerden biri, Hz. Ömer'in (ö. 23/644) Kur'an'ı cem (derleme) teklifine Halife Ebû Bekr (ö. 13/634) ve Zeyd b. Sâbit'in (ö. 45/665[?]) ilk planda soğuk bakmaları ve böyle bir işe pek yanaşmamış olmalarıdır.[78]

76 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 47; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, I. 59; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 162; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I. 50.
77 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 221.
78 Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân" 3; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, I. 157-166; Tahâvî, *Şerhü Müşkili'l-Âsâr*, V. 305; İbn Balabân, *el-İhsân*, X. 364.

Özetlemek gerekirse, "el-kitâ b" lafzı Allah'ın tarihin farklı dönemlerinde peygamberlere indirdiği ve Kur'an'da Tevrat, İncil, Zebûr Suhuf, Zübür diye farklı isimlerle zikrettiği vahiylerin genel adıdır. "Kur'ânen Arabiyyen" tabiri ise genel manada vahyin Hz. Muhammed'e Arap diliyle inzal edilen varyantıdır. Yani "el-kitâb" geniş, "Kur'an" dar anlamlıdır. Dolayısıyla Kur'an Hz. Peygamber'e gönderilmiş ilâhî kitabın/vahyin bizatihi kendisi veya bütünü değil, Arap diliyle formüle edilmiş veya Arapçaya dönüştürülmüş bir cüz'üdür.

Kur'an genel vahiyden bir parça hüviyetinde Arapça inzal edilmiş olsa da ana temalar ve mesajlar hasebiyle önceki vahiylerle aynıdır. Çünkü Şuarâ 26/196. ayetteki "وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ" (ve-innehû le-fî zübüri'l-evvelîn) ve A'lâ 87/18. ayetteki "إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى" (inne hâzâ lefi's-suhufi'l-ûlâ) gibi ifadelerde Kur'an vahyindeki temel mesajların İbrahim, Musa gibi peygamberlere gönderilen vahiylerde de (zübür, suhuf) mevcut olduğu vurgulanır.

Hülasa, "el-kitâb/kitâb" lafzı özellikle Yûnus, Hûd, Yûsuf, Ra'd, İbrahim, Hicr, Şuarâ, Neml, Kasas ve daha birçok Mekkî sûrenin ilk ayetlerinde müşriklerin, Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerinin ilk ayetlerinde ise Yahudiler ve Hıristiyanların Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e karşı sergiledikleri inkârcı tutuma mukabele olarak Kur'an'ın da tıpkı Musa ve İsa gibi peygamberlere Allah tarafından gönderilen vahiyler gibi bir vahiy olduğunu belirtir. Aslında buraya kadar anlattıklarımızın tümü, Secde 32/2. ayetteki, "Bu kitabın (Kur'an vahyinin) âlemlerin rabbi tarafından indirildiğinde hiçbir kuşku yoktur" (تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ) ifadesiyle özetlenebilir.

Bakara 2/2. ayette "ذٰلِكَ الْكِتَابُ" (zâlike'l-kitâb) ifadesiyle Kur'an'ın ilâhî kelam olduğuna işaret edildikten sonra, "لا ريب فيه" (lâ raybe fîh) ifadesiyle bu konuda hiçbir şüphe, tereddüt ve kuşkuya mahal olmadığı bildirilir. Bu ifadedeki "فِيهِ" (fîhi) lafzında kıraat imamlarından Nâfi' (ö. 117/735) ve Âsım b. Behdele'nin (ö. 127/745) vakf yaptıkları rivayet edilir. Bu vakf, "vakf-ı kâfî" ve/veya "vakf-ı tâm" olarak kabul edilir.[79] Vakf-ı kâfi, ayetteki cümle/ifade lafız ve mana yönüyle tamamlanmış olmakla birlikte maba'di (daha sonraki ifadeler) ile mana ilişkisi de-

79 Dânî, *el-Müktefâ*, s. 18.

vam eden yerlerde yapılan vakftır. Vakf-ı tâm ise kendisinden sonraki kelime veya cümle ile lafız ve mana yönünden ilgisi olmayan ve sözün her bakımdan tamamlandığı yerlerde yapılan vakftır.[80]

Ayetteki "لا ريب" lafzında da vakf yapılabilir; fakat bu durumda "لا ريب فيه فيه هدى" (Kur'an'ın ilâhî kelam olduğu hususunda hiç kuşku yoktur. Dahası, Kur'an'da hidayet vardır) şeklinde bir takdirde bulunmak gerekir[81] ve dolayısıyla mana daha zayıf hâle gelir. İbn Âşûr'un dikkat çekici izahına göre şayet "لَا رَيْبَ" lafzında vakf yapılırsa, ayetteki ifade, "Bu Kur'an'ın menşeinden ve sıhhatinden kuşku duymak ancak kibirlilik, inatçılık, ukalalık ve küstahlıktan (mükâbere) kaynaklanır" şeklinde hem müşriklere hem Ehl-i kitab'a yönelik tarizde bulunur. Yok eğer "فِيهِ" lafzında vakf yapılırsa, bu takdirde hususen Ehl-i kitab'a, "Bu Kur'an sizin muharref kutsal kitaplarınız gibi şek, şüphe ve kuşkuya mahal teşkil edecek bir kitap değildir" şeklinde bir tarizde bulunur.[82]

Tâbî âlim Ebü'ş-Şa'sâ' el-Muhâribî'nin "لا ريب فيه" (lâ raybe fîh) ifadesini, "lâ raybü fîh" şeklinde okuduğu nakledilir. Bazı kaynaklarda Zeydiyye mezhebinin imamı Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740) de böyle okuduğu belirtilir.[83] Bu okuyuş ile kıraat âlimlerinin çoğunluğunca tercih edilen "lâ raybe fîh" şeklindeki meşhur okuyuş arasındaki fark, ilk okuyuşun "Kur'an'ın ilâhî kelam olduğu hususunda kuşku yoktur" şeklinde bir mana ifade etmesi, ikincisinin ise "Kur'an'ın ilâhî kelam olduğu hususunda hiç ama hiç kuşku yoktur" şeklinde daha vurgulu bir olumsuzlamayı belirtmesidir.[84]

Rayb/Reyb (الرَّيْبُ) Lafzı ve Anlam Alanı

Arap dilinde "rayb/reyb" (الرَّيْبُ) "şüphe, tereddüt, vehim, kuşku, zan, töhmet" gibi anlamlar içeren "ryb" (ر ي ب) kökünden türemiş bir kelimedir. "Rîbe" (الرِّيبَةُ) kelimesi de "töhmet" anlamına gelir. Arapçada "doğruluğu hususunda şüphe bulunmayan kesin bilgi, mutlak hakikat" gibi anlamlar taşıyan "yakîn" (الْيَقِينُ) kelimesinin zıddı olan "rayb/reyb", endişe,

80 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 259-260.
81 Dânî, *el-Müktefâ*, s. 18.
82 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 227.
83 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 160.
84 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 144.

tasa gibi anlamlar da içerir. Başka bir ifadeyle, insanın zihninde oluşan kararsızlık ve buna bağlı olarak ortaya çıkan endişe ve tasa "rayb" kelimesiyle ifade edilir.[85] Bazı müfessirler "rayb"ın "şek/şüphe", "töhmet" ve "hacet/ihtiyaç" olmak üzere üç manada kullanıldığını belirtir.[86]

"Rayb" lafzının "راب" (râbe) ve "اراب" (erâbe) gibi fiil türevleri, "دَعْ مَا يَرِيبُكَ إِلَى مَا لَا يَرِيبُكَ، فَإِنَّ الصِّدْقَ طُمَأْنِينَةٌ، وَإِنَّ الكَذِبَ رِيبَةٌ" (Seni kuşkulandıran şeyi bırak, kuşkulandırmayan şeye bak; zira doğruluk dürüstlük iç huzuru, şek/şüphe iç huzursuzluğudur)[87] mealindeki hadiste olduğu gibi, "kuşkulandırmak, şüpheye düşürmek, huzursuz etmek" anlamına gelir. Müfessir Ebü'l-Hasen el-Vâhidî (ö. 468/1076) "راب" (râbe) ve "اراب" (erâbe) fiillerinin aynı manaya geldiğini belirtir.[88] Kaygı verici bir durumla karşılaşıldığında, "رابَني هَذَا الأَمرُ" (Bu iş beni kaygılandırdı, kuşkulandırdı) yahut bir kişinin tavır ve tutumlarından işkillenildiğinde, "رابَني فُلَانٌ يَرِيبُني" (Falan kimse beni kuşkulandırdı, kuşkulandırıyor) denilir. Yine kişi kendisini huylandıran bir şeyle karşılaştığında, "رَابَنِي الشَّيْءُ وأَرَابَنِي" (Bu şey beni huylandırdı, huylandırıyor) der.[89]

İlginçtir, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824[?]) "rayb" ve "irtiyâb" kelimelerini hem şek/şüphe hem "kesin kanaat" manasında karşıt/zıt anlamlı kelimelerden biri olarak değerlendirmiştir.[90] Ebû Hayyân da Talâk 65/4. ayette geçen "ارْتَبْتُمْ" lafzını aynı değerlendirme istikametinde "kesin kanaat getirirseniz" diye yorumlayarak "irtiyâb" kelimesini ezdaddan kabul etmiştir.[91] Fakat bu görüş pek isabetli değildir. Nitekim Semîn el-Halebî (ö. 756/1355) söz konusu ayetteki "ارْتَبْتُمْ" (şüphe/tereddüt ederseniz) lafzının "تَيَقَّنْتُمْ" (kesin kanat getirirseniz) manasında zıt anlamlı kelimelerden biri olduğu yönündeki görüşün son derece tuhaf/garip olduğunu belirtmiştir.[92] Ayrıca Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869) "ارْتَبْتُمْ" lafzının "şüphe ve tereddüt ederseniz" manasından başka bir anlam taşıdığını bilmiyorum" demiştir.[93]

85 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 143; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I. 36.
86 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 245-246; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 86.
87 İbn Hanbel, *el-Müsned*, I. 436, II. 345, III. 248-250.
88 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 37.
89 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 442; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, II. 547-550.
90 Ebü't-Tayyib el-Luğavî, *Kitâbü'l-Ezdâd*, s. 201.
91 Ebî Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VIII. 280.
92 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, X. 355.
93 Ebü't-Tayyib el-Luğavî, *Kitâbü'l-Ezdâd*, s. 201.

"Rayb" lafzı Hz. Peygamber'in üç meşhur şairinden biri olan Kâb b. Mâlik'in (ö. 50/670) "قَضَيْنَا مِنْ تَهَامَةَ كُلَّ رَيْبٍ" (Tihâme'den her türlü ihtiyacımızı karşıladık) dizesinde olduğu gibi, "ihtiyaç" anlamına da gelir.[94] Çünkü muhtaç hâldeki insan, ihtiyacını karşılayıp karşılayamayacağı hususunda şüphe ve tereddüt içerisindedir.[95] Mütercim Âsım Efendi'nin (ö. 1819) izahına göre "rayb", vehim (kuruntu) ve tevehhüm (kuruntuya düşme) sebebiyle meydana gelen şüphedir. Bu şüphe aynı zamanda "töhmet" (suçlama) içerir.[96]

Semîn el-Halebî de "rayb"ı töhmet içeren şüphe (الشكُّ مع تهمة) diye tarif etmiş ve Mekke'nin fethinden sonra müslüman olan meşhur Kureyşli şair Abdullah b. Ziba'râ'nın "ليس في الحقِ يا أُمَيمةُ رَيْبٌ ... إنما الريبُ ما يقول الكَذوبُ" (Ey Ümeyme! Hakta töhmeti mucip şüphe olmaz; töhmeti mucip şüphe ancak yalancının söylediklerinde olur) şeklindeki mısralarını buna şahit/delil göstermiş, ayrıca "Rayb mutlak/salt şüphedir" şeklindeki görüşün isabetli olmadığını, çünkü "rayb"ın daha özel bir anlam taşıdığını belirtmiştir.[97] Kurtubî ve İbn Âdil gibi müfessirler ise "rayb"ın "töhmet içerikli şüphe" manasındaki kullanımına aşk şiirleriyle tanınan Arap şairi Ebû Amr Cemîl'in (ö. 82/701) "بُثَيْنَةُ قَالَتْ يَا جَمِيلُ أَرَبْتَنِي ... فَقُلْتُ كِلَانَا يَا بُثَيْنُ مُرِيبُ" (Büseyne, 'Ey Cemil! Töhmeti mucip şüpheye sevk ettin beni' dedi. Ben de ona, "Ey Büseyne! İkimiz de töhmeti mucip şüphe içindeyiz' diye karşılık verdim) şeklindeki mısralarını şahit/delil göstermiştir.[98]

Arapçada deyim olarak kullanılan "رَيْبُ الدهرِ" (raybü'd-dehr), "ريب الزمان" (raybü'z-zamân), "رَيْبُ المَنُونِ" (raybü'l-menûn) şeklindeki ifadeler, gelecek zamanlarda zuhur etmesi muhtemel belalar ve musibetler anlamına gelir. Ancak bu belalar ve musibetler hem mahiyet hem zaman açısından kesin ve bilinebilir olmadığından, insan için hep kaygı ve tasa vesilesidir.[99] Arapçada deyim olarak kullanılan "رَيْبُ المَنونِ", "رَيْبُ الدهرِ", "ريب الزمان" gibi ifadeler Türkçedeki "kahpe felek" tabirine benzer bir anlam da içerir.

94 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 246; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, II. 547.
95 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, II. 463-464.
96 Âsım Efendi, *Kamus Tercümesi*, I. 151.
97 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 86.
98 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 246; İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 267.
99 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 205.

Başta Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) ve İbn Abbâs (ö. 68/688) olmak üzere Mücâhid (ö. 103/721), Süddî el-Kebîr (ö. 127/745), Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732) gibi birçok sahâbî ve tâbî müfessir Bakara 2/2. ayetteki "لا ريب فيه" ifadesini, "لَا شَكَّ فِيهِ" (Bu hususta hiçbir şek ve şüphe yoktur) şeklinde tefsir etmiştir.[100] Buna mukabil Râğıb el-İsfehânî *el-Müfredât* adlı eserinin mukaddimesinde bu tür bir tefsirin isabetli olmadığını belirtmiş ve dolayısıyla "rayb" ile "şek" arasında nüans bulunduğuna dikkat çekmiştir.[101] "Rayb" ile "şekk" lafızları birbirine yakın anlamlar taşımakla birlikte "rayb" lafzında "sû-i zan, töhmet" anlamı ön plana çıkar.[102] Ebû Hilâl el-Askerî'nin aynı doğrultudaki açıklamasına göre "Bugün yağmur yağıp yağmayacağı hususunda şüpheliyim" anlamında "إِنِّي شَاك الْيَوْم فِي الْمَطَر" (innî şâkkün el-yevm fi'l-matar) ifadesi kullanılır; fakat aynı manada "إِنِّي مرتاب الْيَوْم بالمطر" (innî mürtâbün el-yevm bi'l-matar) gibi bir ifade kullanılmaz. Buna mukabil herhangi bir kişiden işkillenildiğinde, "إِنِّي مرتاب بفلان" (Ben falan kişiden kuşkulanıyorum) denilir. Bu ifade zan altında bulunan ve kendisinden huylanılan kişiden kuşkulanma hâlini belirtir [103]

Hûd 11/110, İbrahim 14/9, Sebe 34/21, Fussilet 41/45, Şûrâ 42/14 gibi birçok ayette "şek" (شك) ile "mürîb" (مريب) bir arada, hatta "mürîb" lafzı "şekk"in sıfatı olarak zikredilir. Mürîb, "derin şüpheye düşen, kuşkuya sevk eden şey" demektir. Hûd 11/110 ve Fussilet 41/45. ayetlerdeki "وَإِنَّهُم لفي شك مِنْهُ مريب" ifadesi ise "şek" ile "rayb"ın sanki müteradif (eşanlamlı) gibi kullanıldığını ima eder. Bu ayetlerde "şekk"in "mürîb" (töhmeti mucip şüphe, kuşku)[104] diye nitelendirilmesi Arapların "لَيْلٌ أَلْيَلُ، وَشِعْرٌ شَاعِرٌ" (gece mi gece, şiir mi şiir, şair mi şair...) tabirlerinde olduğu gibi tekit ve mübalağa belirtir.[105]

Öte yandan, "şek" lafzı bir şeyin varlığı ile yokluğuna ilişkin eşit düzeyde duyulan tereddüdü belirtirken, "rayb" daha ziyade şüphe ve tereddütten doğan sıkıntı, huzursuzluk, korku, endişe ve töhmetle memzuc kuşkuya delalet eder. Bu açıdan bakıldığında, "Şek raybın se-

100 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 231-233.
101 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 6.
102 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 21.
103 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Lüğaviyye*, s. 99.
104 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 454.
105 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIV. 318.

bebidir. Yani şek raybın başlangıç evresidir”[106] şeklindeki tespitin isabetli olduğu söylenebilir. Şek birbirine karşıt iki şey arasında tercihte bulunamama hâlini ifade ettiği gibi mutlak manada şüphe ve tereddüt için de kullanılır.

Rayb lafzına “sû-i zan ve suçlamayı mucip kuşku” şeklinde bir anlam yüklenmesi isabetli görünmektedir. Kureyşli müşriklerin Hz. Peygamber’e şair, kâhin, mecnun gibi sıfatlar yakıştırmaları ve buna bağlı olarak Kur’an’ın şair veya kâhin sözü olduğu ithamında bulunmaları (Enbiya 21/5, Tûr 52/29, Hâkka 69/42), dahası “Muhammed’in Kur’an dediği şey aslında kendi kendine sayıklamayı andıran karmakarışık sözler. Yok yok, bütün bunları kendisi uyduruyor. Hayır, belki de o bir şair. Yok, eğer şair değil de gerçekten peygamberse geçmiş peygamberler gibi o da bize mucize göstermeli” mealindeki Enbiyâ 21/5. ayet ile “Bu Kur’an, birileri tarafından yazıya geçirilen ve aynı zamanda Muhammed ezberleyip anlatsın diye sabah-akşam kendisine nakledilen eskilerin masallarından ibarettir” mealindeki Furkân 25/5. ayette bildirildiği üzere Kur’an’a beşerî bir menşe’ tayin etmeye çalışmaları dikkate alındığında, “rayb” ve “mürîb” lafızlarıyla ifade edilen kuşkunun yakışıksız isnatlar ve sû-i zanlarla iç içe geçmiş bir kuşku olduğu daha iyi anlaşılır.

Kur’an’da “irtâbe” (Ankebût 29/48), “yertâbu/tertâbu” (Hucurât 49/15; Bakara 2/282), “mürtâb” (Mü’min/Ğâfir 40/34), “mürîb” (Hûd 11/63; İbrahim 14/9; Fussilet 41/45), “rîbe” (Tevbe 9/110) gibi muhtelif isim ve fiil türevleriyle 36 yerde geçen “rayb” lafzı genellikle Kur’an’ın ilâhîliği, kıyamet gerçeği ve uhrevî âlemde yeniden diriliş gibi hususlarda müşriklerin kuşkularını belirtir. Başka bir ifadeyle, “rayb”, “mürîb”, “mürtâb” lafızları Kur’an’da özellikle Kureyşli müşriklerin vahiy, nübüvvet, kıyamet ve ahiretle, Ehl-i kitab’ın da vahiy ve nübüvvetle ilgili sû-i zan ve töhmet içerikli kuşkularını ifade etmek üzere kullanılır.

Diğer taraftan, Hûd 10/62 ve İbrahim 14/9. ayetlerdeki “لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونا إِلَيْهِ مُرِيبٍ” ifadesi Hz. Nûh, Hz. Hûd, Hz. Sâlih gibi peygamberlerin davetini reddeden toplumların tevhid inancına yönelik kuşkularına

106 Ebü’l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 528.

işaret eder. Tevbe 9/45 ve 110. ayetlerde geçen “rayb” ve “rîbe” ise münafıkların kuşkularına ve iç huzursuzluklarına delalet eder. Buna mukabil “rayb” lafzının geçtiği Bakara 2/2 ve 23, Yûnus 10/37, Secde 32/2 gibi ayetler vahiy ve nübüvvetle ilgili kuşkular ve sû-i zanları; Âl-i İmrân 3/25, Nisâ 4/87, En’âm 6/12, Kehf 18/21, Hac 22/5 ve 7, Şûrâ 42/7, Câsiye 45/26 ve 32 gibi ayetler ise kıyamet ve uhrevî âlemde yeniden dirilişle ilgili kuşkuları nefyeder.

Özetlemek gerekirse, Bakara 2/2. ayetin “لاَ رَيْبَ فِيهِ” kısmı, Kur’an’ın Allah kelamı olmadığı yönündeki ithamları olumsuzlama amaçlıdır. Arapçada “rayb” (الرَّيْبُ) kelimesi “töhmet ve itham ile iç içelik arz eden derin kuşku”[107] manasında kullanılır. Birçok ayette anlatıldığı gibi Kureyşli müşrikler Kur’an’ın Allah kelamı değil, Hz. Peygamber tarafından uydurulmuş bir söz olduğu ithamında bulunmuşlardır. Bu sebeple, hem Kur’an’ın Allah katından inzal edildiğini hem de onun şair veya kâhin sözü olmadığını bildiren ayetler (Hâkka 69/41-42) müşriklerin söz konusu ithamlarını sarahaten nefyetmeye matuftur. Kısacası, Bakara 2/2. ayetteki, “ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ” ifadesi, Secde 32/2. ayetteki “تَنزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ” (Hiç kuşku yok ki bu kitap/vahiy Allah tarafından indirilmiştir) ifadesiyle aynı mana ve mesajı taşır.

Her iki ayette de geçen “الْكِتَابُ” kelimesi Kur’an’ın somut şekline ya da Mushaf metnine değil, genel çerçevede Allah katındaki vahye ve vahyin kaynağına, dar çerçevede ise Hz. Peygamber’in dilinden söz/kelam olarak dökülen Kur’an’a göndermede bulunur. Ayrıca “ذَلِكَ الْكِتَابُ” (Bakara 2/2) ifadesinde işaret zamiri olarak “zâlike”nin kullanılması ve bu zamirin -örfî kullanıma göre- uzaktaki bir şeye işarette bulunması Kur’an’ın beşerî değil, ilâhî kaynaklı olduğuna, dolayısıyla kaynağının süflî âlemde değil, ulvî âlemde bulunduğuna dikkat çekmeye yönelik olmalıdır. Nitekim İmam el-Mâtüridî’nin (ö. 333/944) “ذَلِكَ الْكِتَابُ” lafzını, “Allah katındaki vahye işarettir” (هذا الكتاب إشارة إلى ما عنده) şeklinde yorumlaması[108] tam da bunu anlatır.

Son olarak, ayetteki “el-kitâb” lafzının Ehl-i kitab’a, özellikle Medine Yahudilerine karşı Hz. Muhammed ve müslümanların da artık “Ümmî”

107 Cevherî, *es-Sıhâh*, I. 141; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, II. 547.
108 Mâtüridî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, I. 29.

kategorisinden çıkıp tıpkı kendileri gibi vahiy kültürüne sahip bir topluluk olduklarına dair zımnî bir mesaj verdiğini söylemek de mümkündür. Çünkü Yahudiler ve Hıristiyanların kendilerine ilişkin "Ehl-i kitap" tanımlamasını üstünlük vesilesi saydıkları, Araplar ve Arap müslümanlar için kullandıkları "ümmî" nitelemesini de istihfaf maksadıyla kullandıkları malumdur. Nitekim Âl-i İmrân 2/75. ayette Ehl-i kitab'ın dilinden aktarılan, "لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ" (Ümmilere karşı hiçbir sorumluluğumuz veya onlara hesap vermek gibi bir yükümlülüğümüz yoktur) ifadesi bu kibirli tavrı yansıtır.

"Zâlike'l-Kitâbü Lâ Raybe Fîh" İfadesinin Mantıkî Tutarlılığı

Bakara 2/2. ayetteki "لا ريب فيه" ifadesi hâkim kanaate göre Kur'an'ın kaynağına ilişkin tüm şüphe, tereddüt ve kuşkuları nefyetmeye yöneliktir. Başka bir telakkiye göre ise "لا ريب فيه" ifadesi haber kipinde nehiy olup, "Kur'an'ın ilâhîliği kesin gerçek, mutlak hakikattir; bu hususta hiç kuşku duymayın" gibi bir anlam içerir.[109] Fakat "ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ" ifadesi mantık kuralları açısından tartışmaya yol açabilir. Çünkü "Kur'an ilâhî bir kelamdır; bunun böyle olduğunda hiç kuşku yoktur" ifadesi, bir iddianın yine kendisinden hareketle ispatlanması veya ispatlanmamış bir önermenin başka bir önermeye mesnet kılınması veyahut "Ev evdir" önermesinde olduğu bir şeyin kendi kaplamıyla tanımlanması türünden bir ifadedir. Mantık terminolojinde buna "müsâdere ale'l-matlûb", yani bir iddiayı kendisiyle ispatlamaya çalışmak ya da ispata muhtaç olan iddiayı delil yerine koymak denir. Müsâdere ale'l-matlûb "yanıltıcı söz" ve/veya "kıyas-ı fasid" anlamında muğalata diye de isimlendirilir.[110] Bir değerlendirmeye göre müsâdere ale'l-matlûb şu dört şekilde olabilir: (1) İddia ile delilin aynı olması; (2) İddianın delilden bir cüz olması; (3) İddianın delillin sıhhatına bağlı olması; (4) İddianın delilinin cüz'ünün sıhhatine bağlı bulunmasıdır.[111]

Benzer bir durum, Kur'an'ın insanlar için hidayet/rehber olduğunu bildiren ayetler (Bakara 2/185; Âl-i İmrân 3/4) için de geçerlidir. Bu yüzden Fahreddîn er-Râzî, "Kur'an'ın sağlam ve sahih hüccet olmasıy-

109 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 245-246.
110 Cürcânî, *Mu'cemü't-Ta'rîfât*, s 187.
111 Cemîl Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-Felsefî*, II. 382.

la irtibatlı her husus, haricî bir unsur ve delile değil, bizzat Kur'an'ın sağlam ve sahih olmasına bağlıdır. Hâl böyle olunca Kur'an'ın hidayet/rehber olması söz konusu değildir" (كل ما يتوقف صحة كون القرآن حجة على صحته لم يكن القرآن هدى فيه) şeklindeki bir istifhamı tartışmaya açma ihtiyacı hissetmiştir.[112] Çünkü Kur'an'ın ilâhî kelam olduğuna dair ifadenin, "Bu hususta hiçbir kuşku yoktur" diye pekiştirilmesi, mantık kuralları açısından ispat değeri taşımamaktadır.

Nitekim Fahreddîn er-Râzî'nin "mülhidler" diye zikrettiği bazı kimseler, "Bu Kur'an ilâhî kelamdır; bunun böyle olduğunda hiçbir kuşku yoktur" mealindeki ayetle ilgili olarak, "Şayet Allah Kur'an'ın vahiy olduğu hususunda hiçbir kuşku bulunmadığını bizim adımıza söylüyorsa, bu doğru değildir. Çünkü biz bu hususta kuşku içerisindeyiz. Yok eğer bunu kendi namına söylüyorsa, böyle bir beyanın anlamı yoktur" diyerek eleştiri konusu yapmışlardır. Fahreddîn er-Râzî bu eleştiriyi, "Kur'an son derece fasihtir ve bu konuda herhangi bir kimsenin şüpheye düşmesi söz konusu değildir. Araplar fesahatta zirve noktasına ulaşmalarına rağmen Kur'an'ın en kısa sûresine dahi muârazada bulunmaktan acze düşmüşlerdir. İşte bu durum aklı başında hiçbir kimsenin Kur'an'dan şüphe duymasının yakışık almayacağına kanıt oluşturur"[113] diye karşılık vermiştir; fakat bu argüman en azından bize göre ikna edici değildir.

Zemahşerî de "Allah 'ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ' ifadesinde Kur'an'a yönelik her türlü şüpheyi mutlak manada nefyetmiştir. Oysa Kur'an hakkında şüphe duyan nice insan var?" şeklindeki bir istifhama şöyle bir izah getirmiştir: Allah burada herhangi bir kimsenin Kur'an hakkında şüphe duyabileceği ihtimalini nefyetmemiş, aksine Kur'an'ın bizzat kendisinin şüphe mahalli olmadığını, çünkü son derece açık deliller ve kesin kanıtlar taşıdığını, dolayısıyla hiç kimsenin onun ilâhî kelam olduğundan kuşku duymaması gerektiğini beyan etmiştir. Bakara 2/23. ayetin, "Mademki kulumuza indirdiğimiz Kur'an'dan yana şüpheniz var; o hâlde buyurun siz de buna benzer bir ayet grubu ortaya koyun" mealindeki kısmında da benzer bir durum söz konusudur. Yani bu ayette de kendilerine hitap edilen müşriklerin Kur'an'dan şüphe duydukları

112 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 21.
113 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 18.

reddedilmemekte, aksine onlara bu şüpheyi ortadan kaldıracak bir yol gösterilmektedir ki bu yol onların tüm belâğat imkânlarını bir araya getirip Kur'an karşısında bu imkânlarını sınamaları, aciz kaldıklarında ise Kur'an hususunda şüpheye mahal kalmadığından emin olmalarıdır.[114]

Fahreddîn er-Râzî'nin izahlarıyla kıyaslandığında Zemahşerî'nin bu yorumunun daha tutarlı olduğu söylenebilir; fakat sonuçta, "Bu Kur'an ilâhî kelamdır; bunun böyle olduğunda hiçbir kuşku yoktur" mealindeki ifadenin "müsâdere ale'l-matlûb" türünden bir önerme olduğu tezi hâlâ geçerlidir. Mantık kuralları açısından, bir iddianın kendisinden hareketle ispata çalışılması tutarlı ve anlamlı değildir. Fahreddîn er-Râzî'nin "mülhitler"e izafeten aktardığı görüşler, XIX. yüzyıl Avrupasında pozitivizmin cübbesinin altından çıkan Viyana çevresinin (mantıksal pozitivizm) metafizik önermelerle ilgili iddialarını akla getirmektedir.

Mantıksal pozitivizme göre metafizik önermeler ve kavramlar anlamsızdır; hâliyle bu alana dair eserler ateşe atılıp yakılmalıdır. "Metafizik önermeler teorik ve olgusal kategoriye girmeyen önermelerdir. Mesela, 'Evrenin ana maddesi havadır' gibi bir önermenin doğruluk ya da yanlışlığını kanıtlayacak bir yöntem yoktur. Doğrudur veya yanlıştır hükmüne varılamadığı ve doğruluğunu ortaya koyacak deneysel yöntem mevcut olmadığı için bu tür önermeler anlamsız ve saçmadır" diyen Rudolf Carnap (1970), İskoç filozof David Hume'in (ö. 1776) savunduğu empirizm/deneycilik düşüncesinden mülhem olarak şunları aktarır: "Elimize, sözgelimi din ya da metafizikle ilgili bir eser alalım ve bu eserin nicelik ya da sayıyla ilgili soyut bir uslamlama (akıl yürütme/muhakeme) içerip içermediğini soralım. Bu sorunun cevabı "Hayır" olacaktır. Peki, bu eserler oluşlar ve olgularla ilgili deneysel bir uslamlama içeriyor mu? Yine hayır... Öyleyse o eseri ateşe atın. Çünkü böyle bir eser safsatadan başka hiçbir şey içermiyor demektir."[115]

Bir kez daha belirtmek gerekirse, mantıkçı pozitivistlere göre metafiziksel ifadeler/önermeler boş ve anlamsızdır. Anlamlı önermeler doğrulanabilir niteliktedir. Çünkü bunlar empirik ve analitiktir. Doğ-

114 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 144-145.
115 Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, s. 36.

rulama ilkesi, bir önermeyi anlamlı kılma noktasında ya analitik ya da deneyimsel olarak doğrulanabilir olmasını gerektirir. Bir önermenin doğru olup olmadığını belirleme imkânı yoksa bu önermenin anlamı da yoktur. Varlığın temeli, özü ve tabiatına ilişkin metafizik önermeler, mekânsız ve zamansız bir alandaki ideaların ürünü olduğundan bize doğa hakkında anlamlı ve işe yarar bir bilgi sunmazlar. Bu tür önermelerin bilgiden yoksun olmasındaki temel sebep ise doğrulanabilir ve test edilebilir olmamasıyla ilgilidir.

Sonuç olarak, mantıksal pozitivizme göre bilginin sınırı, empirik olarak doğrulanabilen önermelerle mantık ve matematiğin önermelerinden ibarettir. Dolayısıyla dinî ve metafizik ifadelerin bu paradigma içinde kendine yer bulması söz konusu değildir. Ancak şunu da unutmamak gerekir ki din ve metafizik önermeler mantıksal pozitivizm açısından doğrulanabilir olmamakla birlikte yanlışlanabilir de değildir. Dolayısıyla meselenin bu yönünü gözden uzak tutmamak gerekir.

Bu noktada din dili meselesi üzerinde durmak gerekir. Her şeyden önce şunu vurgulamak gerekir ki din dili analitik bir dil değildir. Din dili hakikat iddiasında birtakım istifhamlar ve ihtimallere açık kapı bırakan yahut çoklu hakikat iddialarına ruhsat tanıyan bir dil de değildir. Bilakis hakikati bütünüyle sahiplenen ve bu konuda iddiasından ödün vermeyen bir dildir. Ayrıca din dilinde, söylenmek istenen şeyler birtakım çelişkilerin göz önüne serilip analiz edilmesi, zıtlıkların gösterilmesi ve karşı çıkılan hususların ille de ispat edilmesi gibi kuramsal bir yapı içinde ifade edilmez. Kısacası, din dili bizim varoluş şartlarımıza göndermede bulunan, sağduyuya çağıran, akl-ı selim ve hiss-i selimi ön plana çıkan bir dildir.

Din dili, en kısa tarifiyle, canlı ve dinamik imanın dilidir. Bu tarif çerçevesinde denebilir ki din dili mü'minlerin duygu, düşünce ve hayat tarzlarına yön veren paradigmaları kurucu bir dildir. Bu bakımdan din dilini tecrübî dünyaya atıfta bulunan ve/veya tanımlar arasında bağıntı kuran analitik bir dil olmanın ötesinde, varoluşa dair büyük suallerimiz ve nihai ilgilerimiz hakkında konuşan bir dil olarak telakki etmek gerekir. Bir yaklaşıma göre din dili olaylar ve olgular dünyasına ait katı nes-

nel gerçekliğin ötesindeki derinliğe ilişkin bir keşif tecrübesi yaratma gücüne sahip olan ve aynı zamanda huşu duygusu oluşturan bir dildir.

Bu bakımdan, din dilinin kendine özgü ifade kalıplarıyla formüle edilen önermelerin anlamlılık ve tutarlılık vasfını akıl ve mantık kurallarıyla test etmeye kalkışmak yanlış bir yaklaşım biçimi olarak değerlendirilebilir. Din diliyle ifade edilen bir önermenin özgün anlam ve işlevini bu dilin kendi dünyasında aramak, araştırmak gerekir. Çünkü din dili kendine özgü bir dildir; dolayısıyla bu dile ait önermelerin mantıki statüsü ve tutarlılık düzeyini sözgelimi mantıksal pozitivizmin ölçütleriyle kritik etmek abesle iştigal olsa gerektir. Uzun lafın kısası, din dilini din dairesi içinde anlayıp kavramak gerekir. Mantıkçı pozitivistler, olgu ve olaylara karşılık gelen ve deneysel olarak doğrulanabilen bir dil oluşturmaya çalışarak, muğlâk ve belirsiz semboller içeren dilin yanlış olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre bu belirsizlik ve yanlışlıklar modern mantığın yardımıyla ortadan kaldırılabilir.

Din dilinin işlevi konusunda dikkat çekici tespitlerde bulunan R. Bevan Braitwaite (ö. 1990) bir ifadenin anlamını belirleyen ölçütün onun doğrulanma yöntemi değil, işlevi olduğunu söyler. Ona göre dinî ifadelerde kastedilen bir şey varsa, bunun bir anlamı da vardır. Bu anlayış, Ludwig Wittgenstein'in (ö. 1951), "Anlamını sorma, kullanım ve işlevine bak" şeklindeki meşhur fikrini hatırlatır. Vecize tarzındaki bu felsefi ifade, "Anlamı sorma, kullanımı sor" veya "Her ifade kendi mantığına sahiptir" şeklinde de dile getirilebilir. Kısacası, bir kelime veya önermede aslolan, bunun ne maksatla kullanıldığıdır.[116]

Sonuç olarak, dilin formları hayatın formlarıdır. Dolayısıyla dinî ifadeler ve önermeler ancak kendi çerçevesi içerisinde ele alınabilir. Bunları dış anlam ve nesnel doğruluk ölçütleriyle test etmeye mezun değiliz. Dinî önermelerdeki anlamlar formüle edildikleri bağlam içindedir. Dolayısıyla din dilini dinin içinden anlayıp kavramak gerekir. Din dili yapısal olarak, işlev ve kullanım açısından çözümlenmelidir.[117]

Öte yandan, dinî önermelerin gerek bilimsel gerek mantıksal ve matematiksel önerme ve hükümlerden çok farklı olduğunu, bu yüzden de

116 Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s.36.
117 Koç, *Din Dili*, s.247.

kendine ait, kendine özgü dil dizgesinden soyutlanarak anlaşılmasının pek mümkün olmadığını düşünen Braitwaite'ye göre din diline ait ifadeler duygusal, coşkulu anlatımlar olmaktan öte, yani tutum, davranış ve çaba ortaya koyma hedefine dayalıdır.[118] Bir cümlenin anlamını bilmek için onun neyi resmettiği değil, hangi iş ya da işlevi gördüğü sorulmalıdır. Dinî inanç ne belli deneysel doğrulara sahip olma ne de belirli önermelerin lehine ya da aleyhine olan kanıtı tartma konusudur.

Bize göre Kur'an'ın kendisi hakkındaki beyanlarını koşulsuz iman ve itimadın konusu olarak değerlendirmek gerekir. Dolayısıyla, "Bu Kur'an ilâhî kelamdır; bunun böyle olduğunda hiç kuşku yoktur" mealindeki ayete ya iman edilir ya da inkâr edilir. Dinî alanda temel öncelik iman ve teslimiyettir. İmanın objesi rasyonel temelde kanıt ve ispat konusu değildir. Belki de imanın gerçek değeri koşulsuz güven ve teslimiyetle ilgilidir. Ayrıca inanç alanında akla mutlak yetki tanıyıp onu imanın nesnesini ispatla mükellef kılmak, sınırları aşmak anlamına gelir. Çünkü insan aklı özellikle iman önermeleri hususunda hayli sınırlı bir kapasiteye sahiptir. Kısacası, iman ispatlama ve kanıtlamadan öte, sağlam bir güven duygusu olarak belirsizlik, kararsızlık, olasılık gibi şeylerden uzak şekilde inanmaya karşılık gelir. Çünkü iman bilgi ve bilişsel (kognitif) temelli olmaktan ziyade, duygu temelli bir tecrübedir. İman her şeyden önce tutkuyla bağlanmak demektir. İmanın kognitif bir süreçle desteklenmesi zorunlu değildir. İman rasyonel sebepler ve gerekçelere dayanmak zorunda da değildir.

Asıl konuya dönersek, birçok ayette Kur'an'ın ilâhî kelam olduğunu belirten ifadeler hatabî deliller (zanniyyâta dayalı analojiler) türündendir. Bu tür delillerin cedel ve polemiği seven, girintili çıkıntılı düşünebilen ve aynı zamanda işi yokuşa süren kimseleri ikna etmediğine bizzat Kur'an'ın kendisi şahittir. Sonuçta Kur'an'ın kendine dair beyanlarına ancak iman edilir; ikinci seçenek ise tıpkı nüzul dönemindeki Kureyşli müşrikler gibi inkâr etmektir. Dolayısıyla Zemahşerî ve Fahreddîn er-Râzî'den aktardığımız izahlar, inkârcı bir insanı iman sahibi kılmaktan öte, ancak peşinen iman etmiş veya şu ya da bu sebeple imana yönelmiş insanlarda anlamlı bir karşılık bulabilir. Naçizane kanaatime göre

118 Yıldırım, *Din Dilinin Ahlaki Yorumu*, s. 86-93.

müslüman imanının en temel gerekçesi Hz. Muhammed'e (s.a.v.) itimat ve güvendir. Dolayısıyla Kur'an'ın ilâhî kelam olduğuna iman öncelikle Rasûlullah'a itimattan geçmektedir. En azından benim "ılımlı fideizm"le uzlaşır mahiyetteki iman tecrübemdeki temel gerekçe böyledir.

Müttâkî(ler) Tanımlaması

Bakara 2/2. ayetteki üç söz öbeğinden ilk ikisi Kur'an'ın kaynağıyla ilgilidir. Ayette "هُدًى لِلْمُتَّقِينَ" (hüden li'l-müttakîn) şeklinde geçen üçüncü söz öbeği ise Kur'an'ın fonksiyonu, yani Allah kelamının en genel manada insanla ilgili olması ve özellikle mü'min insana varlık ve hayat sahnesinde rehberlik yapmasıyla ilgilidir. Mahzuf (hazf edilmiş) bir mübtedanın haberi veya kendisinden önceki "لاَ رَيْبَ فِيهِ" (lâ raybe fîh) cümlesiyle birlikte "ذَلِكَ" (zâlike) lafzının haberi konumundaki bu ifade Kur'an'ın müttakîler için "hüdâ" (hidayet/rehber) olduğunu belirtir.

"Müttakî" (المُتَّقِي) hem dinî terminolojide hem gündelik dilde "dinî emirler ve yasaklara riayet hususunda titizlik gösteren, duyarlı ve samimi dindar" anlamında kullanılan bir sıfat/isimdir. Ancak "الْمُتَّقِينَ" (el-müttakîn) lafzının medlulü bu ayette öncelikle mü'minler ve muvahhidlere karşılık gelir. Çünkü ayet ilk planda Kur'an'ın Allah kelamı olduğunu vurgulamakla inkârcılar zümresine cevap verir mahiyettedir. Müttakî (çoğulu: müttakûn/müttakîn) "kendisinden hoşlanılmayan bir şeye karşı titizlikle korunmak, hassasiyetle sakınmak, iki şey arasına engel koymak" manasındaki "و ق ى" (vaky, vikâye) kökünden türemiş bir kelime olup iftiâl babında ism-i fâildir. Müttakî lafzıyla aynı kökten türeyen "ittikâ" (الاتقاء), "takvâ" (التَّقْوَى), "takî" (تَقِيّ), "etkâ" (الأَتْقَى), "vâk/vâki" (واقٍ) gibi kelimeler ile çeşitli fiil kalıpları Kur'an'da 285 kez geçer. Müttakûn (müttakîn) kelimesi ise 49 yerde geçer. "Müttakî-Müttakûn" kelimesinin karşıtı "fâcir/füccâr" (Sâd 38/28), "takvâ"nın karşılığı "fücûr"dur (Şems 91/8).

Bir telakkiye göre "ittekâ" (اتَّقى) ve "tevekkâ" (تَوَقَّى) fiilleri aynı manaya gelir. Lügat âlimi Ebû Abdillah İbnü'l-A'râbî (ö. 231/846) "التُّقاةُ" (tükâh), "التَّقِيَّةُ" (takiyye), "التَّقْوى" (takvâ), "الاتِّقاء" (ittikâ) gibi farklı kelimelerin de aynı manayı ifade ettiğini belirtmiştir.[119] Kendisinden hoşlanılmayan veya endişe duyulup korkulan şeyden titizlikle korunma

119 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV. 401-402.

ve sakınmayı ifade eden “ittekâ” (اتَّقى) fiilinin aslı “ivtekâ” (اوْتقى) şeklinde olup ilal gereği “ittekâ” şekline dönüşmüştür. Müttakî kelimesi de esas itibariyle (mûtekîy) (موتقى) şeklindedir; fakat bu da ilal gereği “müttakî”ye (المُتَّقِي) dönüşmüştür.[120] İbn Fâris (ö. 395/1004) “vky” kökündeki temel anlamı “bir şeye karşı engel ya da koruma kalkanı oluşturmak, bir şeyi savuşturmak” diye izah etmiştir.[121]

İbn Sîde (ö. 458/1066) de aynı bilgiyi vermiş ve “takvâ/ittikâ” kelimesinin kök anlamını, “kişinin kendini bir şeye karşı başka bir şeyle koruması” manasında “اتَّقاه بالتّرس” ifadesiyle örneklendirmiştir.[122] Bütün bu açıklamalarla uyumlu olarak Hatîb et-Tebrîzî (ö. 502/1109) “ittikâ”yı “Kendin ile korktuğun şey arasında seni o şeyden koruyacak bir engel koymandır” (الاتقاء أَن تجْعَل بَيْنك وَبَين مَا تخَاف حاجزا يقيك)[123] diye tarif etmiştir.

Izutsu’nun tespitlerine göre “takvâ/ittikâ” kelimesinin İslam öncesi dönemdeki kullanımlarında -Hanîf kabul edilen bazı kişiler ile Muallaka şairi Züheyr b. Ebî Sülmâ (ö. 609[?]) gibi Yahudilik etkisinde kalan şairlerin şiirlerindeki kullanımlar hariç- dinî bir anlam içeriği mevcut değildir. Bu dönemde kelimenin “hayvan olsun insan olsun, bir canlının dışarıdan gelen tehlikeli bir saldırıya karşı kendini savunması” anlamında kullanıldığı bilinmektedir. Bununla birlikte cahiliye devrine ait bazı metinlerde ittikâ kelimesinin az da olsa ahlâkî içerikli kullanımlarından da söz edilebilir. Mesela “كلُّ كَرِيم يَتَّقِي الذَّمَّ بالقِرَى” (Her asil kişi kınanıp ayıplanmaya karşı cömertlik ve misafirperverlikle korur kendini)[124] ifadesi, kişinin şeref ve itibarı ile hasımlardan gelebilecek suçlamalar arasına cömertlik ve misafirperverlik yolunda harcadığı servetini koruyucu bir kalkan gibi yerleştirdiğini belirtir. Takvâ kelimesi Kur’an dilinde mü’min kişinin uhrevî azâb ile kendisi arasına imanı yerleştirmesi ve böylece onu koruyucu bir kalkan edinmesi gibi bir manaya evrilir...[125]

İttikâ özellikle Allah-insan ilişkisi bağlamında “Allah’tan korkmak” şeklinde anlaşılır. Ancak son dönemde meal-tefsir çalışması yapan

120 Semîn el-Halebî, *Umdetü’l-Huffâz*, IV. 335.
121 İbn Fâris, *Mu’cemü Mekâyîsi’l-Luğa*, VI. 131.
122 İbn Sîde, *el-Muhassas*, IV. 61.
123 Tebrîzî, *Şerhü Dîvâni’l-Hamâse*, s. 320.
124 Merzübânî, *Mu’cemu’ş-Şuarâ*, s. 212.
125 Izutsu, *Kur’an’da Tanrı ve İnsan*, s. 42-43, 348-350.

Mevlana Muhammed Ali (ö. 1951) ve Muhammed Esed (ö. 1992) gibi bazı müslümanlar kelimenin bu şekilde anlaşılmasına itirazda bulunur. Esed'e göre "müttakî" kelimesini "Allah'tan korkup sakınan" (God-fearing) diye çevirmek, kelimenin olumlu içeriğini yeterince yansıtmaz. Bu sebeple kelimeyi, "Allah'a karşı sorumluluk bilincinde olan kimse" (God-conscious) diye çevirmek daha uygundur.[126] Benzer şekilde Muhammed Ali de "müttakî" lafzını, "Kulluk görevinde titiz, saygılı ve sadakatli kimse" (one who is careful of, or has regard for, or keeps his duty) diye açıklar.[127]

Bu izahlar "takvâ"nın sırf "Allah korkusu" diye anlaşılmasına yönelik bir itiraz olarak isabetlidir; fakat burada sözü edilen korkunun Allah'ın emir ve yasaklarını çiğnemekle ilgili olması durumunda yaygın anlam ve kullanımın da mesnetsiz olmadığı söylenebilir. Bu anlam dairesinde takvâ, Allah'a karşı saygısızlıktan korkup çekinmeyi belirtir. Başka bir ifadeyle, takvâ düşmandan veya ölmekten korkar gibi korkmayı değil, Allah'a karşı sorumsuz, saygısız davranmaya, dolayısıyla ilâhî rahmetten mahrum kalmaya yönelik bir korkuyu ifade eder. Ayrıca takvâ -tıpkı sabır- gibi edilgen bir tavır ve tutumun ifadesi olmaktan ziyade etkin, zinde, dirençli ve metanetli bir duruşa işaret eder.

Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286) Kur'an'daki farklı anlam ve kullanımlarını da dikkate alarak "takvâ/ittikâ"yı üç şekilde izah etmiştir: (1) Şirkten sakınmak suretiyle uhrevî âlemdeki daimî azâbdan korunmak... Fetih 48/26. ayetteki "وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى" ifadesinde geçen takvâ lafzı bu manada, yani şirkten sakınıp tevhide inanmak anlamındadır. (2) Günaha ilişkin her türlü fiilden kaçınmak ve hatta küçük günahlardan bile sakınmak... "Takvâ" ve "ittikâ"nın şer'î ıstılahtaki yaygın anlamı budur. A'râf 7/96. ayetteki "وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُواْ وَاتَّقَواْ" ifadesinde geçen "takvâ" lafzı böyle bir anlam taşır. (3) İnsanın kalben ve zihnen Allah'la ilişkisini soğutup O'nu anmaktan alıkoyacak düşüncelerden sakınması ve aynı zamanda bütün benliğiyle Allah'a bağlanması... Gerçek manada takvâ ve ittikâ budur. Âl-i İmrân 3/102. ayetteki "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ" ifadesinde bu mana vurgulanır.[128]

126 Asad, *The Message of the Qur'ân*, s. 3.
127 Muhammad Ali, *The Holy Qur'ân*, s. 9.
128 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I. 36.

Bütün bu izahlar ve tanımlar "takvâ" ve "müttakî" lafızlarının İslâmî gelenekte bilhassa tasavvufun etkisiyle ıstılahlaşmış ve farklı boyutlar kazanmış anlam içeriğini yansıtır. Hâlbuki Bakara 2/2. ayetteki "müttakîn" lafzı daha sade, daha yalın bir anlam taşır. Bu sade anlam Bakara sûresinin ilk ayetlerinde kimlere hitap edildiği meselesiyle yakından irtibatlıdır. Kur'an'daki en temel konu tevhid ve şirk olduğu için, takvâ ve müttakî lafızları Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ve Yahya b. Sellâm (ö. 200/815) gibi müfessirlere göre şirkten, yani Allah'a eş ve ortak koşmaktan, dolayısıyla O'nu vahdaniyetini tanımamaktan sakınmak manasına gelir.[129] İbn Abbâs da Bakara 2/2. ayet münasebetiyle "müttakîn" lafzını "şirkten sakınanlar" diye izah etmiş; Abdullah b. Mes'ûd ve diğer bazı sahâbîler ise kelimeye "mü'minler" manası vermiştir.[130]

Bu yorumlar isabetlidir. Çünkü Bakara 2/3-5. ayetler bir bütün olarak okunduğunda "müttakîler"in samimi şekilde iman eden, bedenî ve mali ibadetlerini hakkıyla yerine getiren, Hz. Muhammed'e ve geçmiş peygamberlere gönderilen vahiylere iman eden ve aynı zamanda ahiretin gerçekliğine kesin kanaat getiren kimseler olarak tarif edildiği görülür ki bütün bu vasıflar Kur'an'da "mü'min" ve "müslüman" olmanın temel vasıflarıdır. "Mü'minler öyle kimselerdir ki Allah denilince yürekleri titrer, kendilerine Allah'ın ayetleri okunduğu zaman imanları artar. Onlar yalnız Allah'a güvenirler. Yine onlar namazı hakkıyla kılar, kendilerine nasip ettiğimiz servetten Allah yolunda harcarlar. İşte gerçek mü'min diye ancak bunlara denir..." (Enfal 8/2-4) mealindeki ayetler dikkate alındığında Bakara 2/3-5. ayetlerde belli başlı vasıflarıyla anılan "müttakîler"in gerçek manada "mü'minler"e karşılık geldiği anlaşılır.

Muhammed Abduh (ö. 1905) "müttakîn" lafzının medlulünü İslam davetine icabet eden kimselerle (müslümanlar) sınırlandırmanın pek sağlıklı olmadığını söyler. Ona göre Bakara 2/2. ayetteki "müttakîler" zümresine, cahiliye devrinde şirk inancından uzak duran ve Hanîf diye anılan kimseler ile Âl-i İmrân 3/113-114 ve Mâide 5/82-83. ayetlerde kendilerinden mü'min olarak söz edilen Yahudiler ve Hıristiyanlar

129 Mukâtil, *Tefsîr*, I. 81; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîr*, I. 120.
130 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 132; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 261.

da dâhildir. Kısacası, Bakara 2/2. ayette zikri geçen "müttakîler"den maksat, yaratılış ya da fıtrat itibariyle bozulmamış olan, aklıselim ve sağduyuyla hakikati arayan kimselerdir.[131]

Bu dikkat çekici izah bir yönüyle Bakara sûresinin ilk yüz küsur ayetinin Yahudilerle ilgili olduğu bilgisiyle örtüşmekte, diğer bir yönüyle de, "Kur'an'ın rehber olması kişilere göre değişmez. Peki, o hâlde niçin Kur'an sırf müttakîler için rehber olarak nitelendirilmiştir. Kaldı ki müttakî zaten hidayete ermiş kimsedir. Hidayete eren kimse ikinci bir kez hidayete ermediğine göre 'hüden li'l-müttakîn' ifadesi ne anlama gelir?"[132] gibi istifhamları belli ölçüde izale etmektedir.

Endülüslü müfessir İbn Cüzey (ö. 741/1340) müttakîlerin faziletleri veya takvâ sahibi olmanın manevi getirileri hususunda Kur'an'daki birçok ayetten çıkarımlar yapmış ve bunları on beş madde hâlinde şöyle sıralamıştır: (1) Hidayet (rehberlik). Bakara 2/2. ayetteki "هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ" ifadesinde Kur'an'ın müttakîler için rehber olduğu bildirilmiştir. (2) Nusret (yardım). Nahl 16/128. ayetteki "إِنَّ اللّٰهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَواْ" ifadesinde Allah'ın müttakîlerle beraber olduğu bildirilmiştir. (3) Velayet (hâmilik). Câsiye 45/19. ayetteki "وَاللّٰهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ" ifadesinde Allah'ın müttakîlere sahip çıkıp onları koruduğu belirtilmiştir. (4) Muhabbet (sevgi). Âl-i İmrân 3/76. ayetteki "فَإِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ" ifadesinde Allah'ın müttakîleri sevdiği bildirilmiştir. (5) Mağfiret. Enfâl 8/29. ayetteki "يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إَن تَتَّقُواْ اللّٰهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَاناً وَيُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ" ifadesinde Allah'ın müttakîleri bağışlayacağı bildirilmiştir. (6-7) Sıkıntıdan kurtarmak ve umulmadık yerden rızıklandırmak. Talâk 65/2-3. ayetlerdeki "وَمَن يَتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا" ve "وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ" ifadelerinde Allah'ın müttakî kimseleri sıkıntıdan kurtaracağı ve ummadıkları yerden rızıklandıracağı beyan edilmiştir. (8) İşlerin kolaylaştırılması. Talâk 65/4. ayetteki "وَمَن يَتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَل لَّهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا" ifadesinde, Allah müttakîlerin işlerini kolaylaştıracağını bildirmiştir. (9-10). Günahları affı, sevapların arttırılması. Talâk 65/5. ayetteki "وَمَن يَتَّقِ اللّٰهَ يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُعْظِمْ لَهُ أَجْرًا" ifadesinde Allah müttakîlerin günahlarını bağışlayıp sevaplarını arttıracağı sözünü vermiştir. (11) Salih amellerin kabulü. Mâide 5/ 27. ayetteki "إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللّٰهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ" ifadesinde Allah Hâbil'in dilinden, müt-

131 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 126.
132 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 54.

takîlerin amellerini kabul buyuracağını bildirmiştir. (12) Felah (ebedî esenlik ve mutluluk). Mâide 5/100. ayetteki "فَاتَّقُواْ اللّهَ يَا أُوْلِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" ifadesinde Allah'a karşı takvâlı/saygılı olanların esenlik ve mutluluğa kavuşacakları bildirilmiştir. (13) Dünyevî ve uhrevî müjde. Yûnus 10/63-64. ayetlerdeki "الَّذِينَ آمَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ" ve "لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَياةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ" ifadelerinde Allah müttakîlere hem dünyevî hem uhrevî âlemde müjdeler vermiştir. (14) Cennete giriş. Kalem 68/34. ayetteki "إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتِ النَّعِيمِ" ifadesinde müttakîlerin cennet nimetleriyle mükâfatlandırılacakları belirtilmiştir. (15) Cehennemden kurtuluş. Meryem 19/72. ayetteki "ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا" ifadesinde Allah müttakîleri cehennemden koruyacağını bildirmiştir.[133]

İslami gelenekte, özellikle tasavvuf kültüründe takvâ ve müttakî kelimeleri "derin dindarlık" denebilecek özel bir anlam kazanmış, hatta seyr-i sülukta özel bir makam/mertebe olarak tanımlanmıştır. Bilhassa Medenî sûrelerdeki bazı ayetlerde, mesela Bakara 2/177 ve 189. ayetlerde takvâ ve müttakî kelimelerinin gerçek dindarlık ve samimi dindar manasına geldiği söylenebilir. Bu noktada "takvâ"nın inanç düzeyinde şirk ve küfürden sakınmayı, dinî-ahlâkî yaşantıda ise titiz ve samimi olmayı ifade ettiği tespitinde bulunmak mümkün olabilir.

Bu açıdan bakıldığında "takvâ" ve "müttakî" kelimelerine İslâmî gelenekte yüklenen hususi anlamın temelsiz olmadığı söylenebilir. Lakin özellikle Mekkî sûrelerde "mü'min" ile "müttakî"nin medlul yönünden birbirine muadil şekilde kullanıldığını da belirtmek gerekir. Medenî sûrelerde ise durum biraz değişmektedir. Bu yüzden, "müttakî" ile "mü'min" lafızlarının birbirinden farklı dindarlık tecrübelerini ifade edip etmediği meselesine açıklık kazandırmak gerekir. Bize göre "müttakî" ile "mü'min" sıfatlarının özellikle Mekkî sûrelerdeki anlam ve kullanımları nezâir kabilinden, yani "cennet"in dâru's-selâm ve dâru'l-mukâme gibi farklı isimlerle anılması kabilindendir. Kaldı ki bazı Medenî sûreler ve ayetlerde, sözgelimi Ahzâb 33/35. ayette mü'min/müslüman toplumun üyelerinden müslimîn-müslimât, mü'minîn-mü'minât, kânitîn-kânitât, sâdıkîn-sâdıkât, hâşiîn-hâşiât gibi birçok farklı nitelemeyle söz edilir. Diğer taraftan, Sâffât 37/81, 111, 122, 132.

133 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I. 50.

ayetlerde Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. Harun ve Hz. İlyas'tan tek tek söz edilir ve bu peygamberlerden her biri, "مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ" (O bizim mü'min kullarımızdan idi) şeklindeki ifadeyle "mü'min" diye nitelendirilir.

Peygamberlerden her biri "mü'min kul" diye anıldığına göre "mü'min" aynı zamanda "müttakî" demektir. Kaldı ki Bakara 2/180. ayette, ölüm vakti yaklaştığı zaman örfe (maruf) uygun şekilde anne-baba ve yakın akrabaya vasiyette bulunmanın müttakîler için bir vecibe olduğu bildirilir. Ayetteki "حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ" (müttakîler için bir vecibedir) ifadesinin "vasiyet ortalama mü'minler/müslümanlar için vecibe değildir" şeklinde bir anlam taşımadığı izahtan varestedir.

Müttakûn/müttakîn lafzının Mekkî sûreler ve ayetlerde çoğu zaman cennet vaadiyle birlikte zikredilmesi[134] dikkat çekicidir. İlgili ayetler, Mekke döneminde şirkten sakınmak ve muvahhid olmak uğruna ödenen ağır bedellerin ancak cennet mükâfatıyla telafi edilebileceğini belirtir ve aynı zamanda tevhid davasına sadakat ve sebatkârlığa dair teşcî (cesaretlendirme, gayrete getirme) mesajı içerir. Buna mukabil müttakûn/müttakîn lafzının Medenî sûreler ve ayetlerdeki kullanımları cennet vaadinden ziyade pratik hayatta dinî, ahlâkî ve insani duyarlılıklara davet mesajları içerir. Mesela, örfe/marufa uygun şekilde anne-babaya ve yakın akrabaya vasiyette bulunmak (Bakara 2/180), karşılıklı olmak şartıyla haram aylar ve savaş hukukuna riayet etmek (Bakara 2/194), boşanmış kadınlara örfe/marufa uygun şekilde bir tür nafaka olarak maddi destekte bulunmak (Bakara 2/241), ahde vefa göstermek (Âl-i İmran 3/76), hayırlı ameller işlemek (Âl-i İmrân 3/115), antlaşmaya sadakat göstermek (Tevbe 9/4), dürüst davranmak (Tevbe 9/7) gibi hususlarla ilgili emirler ve tavsiyelere uyan kimseler "müttakîn" (müttakîler) diye nitelendirilir.

Öte yandan, "mü'minler" nitelemesi Medenî sûrelerde, "Ey iman edenler" mealindeki müvâcehe hitaplarının doğrudan muhatabı olan ilk müslüman toplumun geneline yönelik bir isim/isimlendirme olarak vaat ve mükâfattan ziyade mükellefiyetler bağlamında zikredilir. Bu

134 Rad 13/35; Hicr 15/45; Nahl 16/30; Furkân 25/15; Şuarâ 26/90; Sâd 38/49; Zuhruf 43/35; Duhân 44/51; Kâf 50/31; Zâriyât 51/15; Tûr 52/17; Kamer 54/54; Kalem 68/34; Mürselât 77/41; Nebe 78/31.

durum, Medine döneminde nazil olan sûrelerde “müttakî” nitelemesinin dinî ve ahlâkî duyarlılığa işaret meyanında kullanıldığı, dolayısıyla genel “mü’min” kategorisinden az çok farklı bir dindarlık düzeyine işarette bulunduğu yönünde bir tespit yapmamıza imkân tanıyabilir.

Müttakî nitelemesinin Medine dönemine ait sûrelerdeki birçok ayette ahlak temelli dindarlığa atıfta bulunur şekilde kullanılması, bu dönemde müslüman toplumun ganimet gibi dünyevî nimetlere kavuşup rahatlaması, buna bağlı olarak Mekke dönemindeki sıkı dayanışma, fedakârlık ve diğerkâmlık ruhunun azalmaya başlaması ve aynı zamanda toplumsal yapıda gıybet, nemime, desise, asılsız haber, yalan, iftira türünden ahlâkî sorunların ortaya çıkması gibi sosyolojik olgularla irtibatlandırılabilir. Enfâl sûresinin ilk ayetlerine konu olan ganimet tartışması, Cuma sûresinin son ayetine konu olan dünyevîleşme sorunu, Hucûrat sûresindeki birçok ayete konu olan fasıklık, iki mü’min grup arasında kavga ve çatışma, alaya alma, lakap takma, sû-i zan, gıybet, tecessüs (ayıp ve kusur arama) gibi sorunlar “müttakî/müttakîn” nitelemesinin Medenî sûreler ve ayetlerde niçin ahlâkî ve insani duyarlılığa davet bağlamında kullanıldığı hakkında az çok fikir verir.

Diğer taraftan, Hucurât sûresinin 13. ayetinde “إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللّٰهِ أَتْقَاكُمْ” ifadesiyle Allah katındaki değer/kıymet ölçütünün dinî-ahlâkî duyarlılık olarak belirlenmesi ve sûrenin “ancak ve ancak” anlamındaki hasr edatıyla başlayan 15. ayetinde gerçek manada mü’minlerin, “Allah’a ve elçisine yürekten inanıp güvenen, inançlarında şüpheye mahal vermeyen, Allah yolunda mallarıyla canlarıyla cihat eden kimseler var ya işte gerçek mü’minler onlardır. İşte onlardır iman hususunda özü-sözü bir olanlar!” diye tanımlanması, müslümanlık pratiğindeki gevşeklik sorununun daha nüzul döneminde baş gösterdiği, bu yüzden “takvâ” ve “müttakî” gibi lafızların “duyarlı, ihlaslı mü’min” manasına bu dönemde evrildiği yönündeki tespitimizi destekleyici karineler içerir. Sonuç olarak, İslâmî gelenekte “müttakî” kelimesine yüklenen “samimi dindar” manasının Medenî sûrelerde karşılık bulduğu söylenebilir ve hatta “birr” kelimesi üzerinden gerçek dindarlığın tarif edildiği Bakara 2/177. ayetin “وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ” ifadesiyle sona ermesi bu konuda az çok fikir verebilir.

Esasen gevşek, gelişigüzel müslümanlık olgusu büyük ölçüde nüzul döneminden sonra yaygınlık kazanmış bir sorundur. Hz. Peygamber'in vefatından çok kısa bir süre sonra sahabe arasında yaşanan derin ihtilaflar ve kanlı çatışmaların problemli müslümanlık noktasında çok önemli rol oynadığı kuşkusuzdur. Kaldı ki bu çatışmalar neticesinde İslam'ın ilk asırlarından bugüne kadar tartışılan ve bir türlü sonuca bağlanamayan mürtekib-i kebire (büyük günah işleyen kimse), iman-küfür sınırı, tekfir, kader-kaza, kulların fiilleri (ef'âl-i ibâd) gibi birçok çetrefil sorun ortaya çıkmıştır. Aslında sahabe arasında yaşanan iktidar kavgalarının yol açtığı çetrefil sorunların hemen tamamı Kelam ilmi vesilesiyle bizim önümüze itikâd/akâid meselesi olarak konulmuştur.

Bilhassa iman-amel ilişkisi ve mürtekib-i kebire meselesi gibi kritik konularda İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve taraftarlarınca temsil edilen Mürciî-Sünnî gelenek Hâricîler, Ehl-i hadis (Selefiyye) ve Mutezile'nin sert söylemleri karşısında daha ılımlı, uzlaşmacı ve maşeri vicdanı rahatlatıcı bir yaklaşımla amelin imandan bir cüz olmadığı fikrini benimsemiştir. Ancak başlangıçta iyi niyet ve samimiyetle benimsenen bu görüş tarihî tecrübe içerisinde, "Şirkle birlikte hiçbir iyi amel fayda vermediği gibi imanla birlikte az veya çok hiçbir günah da zarar vermez" (لَا يضر مَعَ الْإِيمَان سَيِّئَة جلت أَو قلت أصلا وَلَا ينفع معَ الشّرك حَسَنَة أصلا),[135] "Küfürle birlikte hiçbir iyi amel (taat) fayda vermediği gibi imanla birlikte hiçbir kötü amel de zarar vermez" (لا يضر مَعَ الإيمان معصية كَمَا لا ينفع مَعَ الكفر طاعة)[136] şeklindeki klişelerle dile getirilen tuhaf bir iman anlayışına zemin teşkil etmiştir.

Ilımlı ve uzlaşmacı Mürciî düşünce Horasan ve Mâverâünnehir coğrafyasındaki çeşitli milletlerin, özellikle Türkler'in müslümanlığı benimsemelerini kolaylaştırmıştır. Mürciîlik Mâtürîdîliğin doğuş ve gelişim sürecinde de etkili olmuştur. Başka bir ifadeyle, Türklerin müslüman olup Mâtürîdîliği benimsemeleri büyük ölçüde Mürcie'nin bölgedeki hâkimiyeti ve temsil ettiği ılımlı-uzlaşmacı teoloji sayesinde mümkün olmuştur. Hatta Mürcie Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö.

135 İbn Hazm, *el-Fasl*, IV. 155.
136 İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s. 87.

373/983) ve Ahmed Yesevî'nin (ö. 562/1167[?]) tasavvufî anlayışlarının teşekkülünde de az çok etkili olmuştur.[137]

Bugün özellikle Mâtüridîlik ismiyle varlığını sürdüren Mürciî-Sünnî anlayış bütün bu olumlu katkılarının yanında bazı sosyologların "alaca dindar", "mevsimlik dindar", "ilgisiz dindar" gibi isimlendirmelerle analiz ettikleri ve sonuçta dinî inanç, değer ve sembollere saygılı olmakla birlikte pratik hayat düzleminde şer'î yükümlülüklere kayıtsız kalan ve bir bakıma dinden bağımsız yaşadığı hâlde dinî kimlik ve aidiyetinden de kuşku duymayan müslümanlık pratiklerinin ortaya çıkmasına da katkıda bulunmuştur. Bu noktada, fıkıh ve ilmihâl kültürünün etkisiyle yaygınlık kazanan şekilci, merasimci (formalist) dindarlık tarzını da unutmamak ve ayrıca tartışmak lazımdır.

Toparlamak gerekirse, bilhassa tasavvufî gelenekte "müttâkî" kelimesine çok özel anlamlar yüklenmesinde, tarihî süreçte ortaya çıkan sorunlu müslüman tipolojisi önemli rol oynamıştır. Ehl-i Sünnet kelamında kabul gören "amel imandan cüz değildir" anlayışının da etkisiyle ahlakî/amelî açıdan gevşek müslümanlıkların yaygınlık kazanmasına bağlı olarak, sıkı ve samimi dindarlık ile alaca dindarlık arasında kategorik ayrıma gidilmesi, ayrıca geniş kitlelerce çok önemsenen fıkıh ve ilmihâl dindarlığında formalizmin ağır basmasından dolayı "derin dindarlık" açığının kapatılmak istenmesi gibi saiklerle "takvâ" ve "müttakî" kelimeleri çok özel kavramsal içerikler kazanmıştır.

Günümüz sosyolojisinde dindarlığı önemseyen çevrelerde sık duyulan "fetva-takvâ" ayrımı da aynı tarihsel süreçler ve gelişmelerin sonucudur. Gerçi "Fetvayı kalbinden iste" (اسْتَفْتِ قَلْبَكَ), "İnsanlar [caiz olduğuna dair] fetva verseler dahi kendi vicdanını tırmalayan ve kalbinde tereddüde yol açan şey günahtır" (الْإِثْمُ مَا حَاكَ فِي النَّفْسِ، وَتَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ، وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ),[138] "Helaller ve haramlar bellidir. Bu iki kategori dışındaki şeyler ise şüphelidir. Her kim şüpheli şeylerden sakınırsa dinini de haysiyetini de ibra etmiş olur" (الْحَلَالُ بَيِّنٌ وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا أُمُورٌ مُشْتَبِهَاتٌ، فَمَنِ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ) şeklindeki hadisler,[139] fetva-takvâ ayrımına mesnet oluşturacak muhtevadadır. Fakat bu ayrımın kav-

137 Kutlu, "Mürcie Mezhebi", s. 198-210.
138 İbn Hanbel, *el-Müsned*, XXIX. 527, 528, 532, 533; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, III. 160.
139 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV. 448; İbn Hanbel, *el-Müsned*, XXX. 324.

ramlaşması ve yaygın biçimde kullanılması, daha önce de ifade edildiği gibi tarihsel süreçlerden bugüne intikal eden dinî anlayış ve yaşayış problemlerinin sonucudur.

Özellikle Hanefi fıkıh kitabiyatında karşımıza çıkan hiyel (kanuna karşı hile yöntemi) kültürü dikkate alındığında fetva-takvâ ayrımı daha bir anlam kazanır. Bununla birlikte takvâ konusunun tasavvufî çevrelerde abartıldığı, hatta kimi zaman tevazu görünümlü kibir kıvamı aldığı da bir vakıadır. Tasavvuf klasiklerinde sıkça zikredilen, "Salih mü'minlerin (ebrâr) iyilikleri Allah'a yakın kimselerin (mukarrebîn) kötülükleri sayılır" (حَسَنَاتُ الأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ المُقَرَّبِينَ)[140] şeklindeki meşhur ifade de sanki böyle bir anlayışın yansımasıdır. İlk dönem sûfîlerden Ebû Bekr el-Vâsıtî (ö. 320/932'den sonra), "Takvâ [mü'min] kişinin kendini kendi takvâsından korumasıdır" (التقوى أَن يتقى من تقواه)[141] derken muhtemelen bu kibir tehlikesine işaret etmiş olmalıdır. Kaldı ki takvâ adına kılı kırk yarmaya varan hassasiyetlerin kimi zaman vesveseyle kuşatılmış bir hayata evrildiği malumdur. Hz. Peygamber'in, "أَلا هَلَكَ المُتَنَطِّعُونَ" (Dikkat edin, kılı kırk yarmaya çalışan, durduk yere kendine iş çıkaran kimseler helak olur)[142] şeklindeki hadisi en azından bir yönüyle bu hususa işaret ediyor olmalıdır.

Diğer taraftan, takvâ adına icra edilen birtakım sistematik ritüeller ve ayinler çoğu zaman alışkanlıklara dönüşebilmektedir. Bunun en bariz göstergelerinden biri, müesses tasavvufta profesyonelce icra edilen zikir törenleridir. Bu yüzdendir ki Vâsıtî, "zikir belli kelimelerin tekrarı değil, gaflet hâlinden sıyrılmaktır. Zikir adına belli birtakım kelimeleri tekrarlayıp duranlar aslında zikri büsbütün unutanlardan daha fazla gaflettedir" diyerek gerçek zikrin "gaflet meydanından müşahade fezasına çıkmak" (الخروج من ميدان الغفلة إِلَى فضاء المشاهدة) olduğunu söyleme ihtiyacı duymuştur.[143] Kısacası, takvâ İbn Abbâs'tan gelen bir rivayetteki ifadeyle, "güzel ahlak ve helal lokma"dır (التَّقْوَى كرم الْخلق وَطيب الْمطعم).[144] Dolayısıyla meseleyi burada noktalamak lazımdır.

140 Kuşeyrî, *er-Risâle*, I. 155; Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I. 127; II. 287; IV. 49, 191.
141 Kuşeyrî, *er-Risâle*, I. 229.
142 İbn Hanbel, *el-Müsned*, III. 532; VI. 167; Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, IV. 300.
143 Kuşeyrî, *er-Risâle*, II. 375.
144 Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 98.

Takvâ ve müttakî lafızlarıyla ilgili izahları Bakara 2/2. ayet çerçevesinde toparlamak gerekirse, Kur'an'ın nazil olduğu ortamda Hz. Peygamber'in davet ve tebliğine karşı iki temel tutum ortaya çıkmıştır. İlki iman, ikincisi tekzib ve inkârdır. Bu açıdan bakıldığında, "müttakî/müttakîn" kelimesinin kökündeki "koruma, korunma, sakınma" (vaky, vikâye, ittikâ) manasının,[145] küfür ve şirkten korunma ve sakınmaya karşılık geldiği anlaşılır. Dolayısıyla "هُدًى لِلْمُتَّقِينَ" (hüden li'l-müttakîn) ifadesi, nazil olduğu tarihî bağlam içerisinde Kur'an'ın mü'minler için rehber olduğunu anlatır. Nitekim erken dönemlere ait tefsir kaynaklarında da "الْمُتَّقِينَ" (el-müttakîn), "şirkten sakınan mü'minler" veya "şirkten sakınan (muvahhid) kimseler"[146] diye açıklanmıştır. Ayrıca kıyamet ahvaliyle ilgili bir hadiste, müttakîler, "Şirkten ve putlara tapınmaktan sakınıp sırf Allah'a kulluk/ibadet eden kimseler" (قَوْمٌ اتَّقَوَا الشِّرْكَ وَعِبَادَةَ الأَوْثَانِ، وَأَخْلَصُوا لِلَّهِ الْعِبَادَةَ) diye tanımlanmıştır.[147]

Kur'an'ın Sadece Müttâkîlere Hidayet Oluşu

Kur'an'ın müttakîler (mü'minler/muvahhidler) için hüda/hidayet (هُدًى) olması konusunda, "Mü'minler zaten hidayet üzere değiller mi?" gibi bir istifham söz konusu olabilir. Dolayısıyla "Kur'an'ın dalâletteki insanlar (inkârcılar) için rehber olması gerekir" diye düşünülebilir. Bu meselenin izahına geçmeden önce, "hüdâ" ve "hidâyet" gibi kelimelerin Arap dilinde sadece "yol göstermek, rehberlik etmek" manasına gelmediğini, aynı zamanda "lütufta bulunmak, matluba ulaştırmak" gibi manalarda da kullanıldığını hatırlatmak gerekir.

"Hüdâ" (الهُدَى) lafzı Arapçada "beyan, rehberlik" manasındaki "ه د ى" (hdy) kökünden türemiş "hedy" (هَدْياً), "hidâyet" (هِدايَةً) ve "hidye" (هِدْيَةً) gibi bir mastar olup "şaşkınlık, şaşırmışlık, karanlık, kayıp" şeklinde anlamlar içeren "dalâl"in zıddıdır. Bazı dilcilere göre Arapçada "السُّرى" (sürâ), "النُّهى" (nühâ), "التُّقَى" (tükâ) gibi sayılı örnekler haricinde pek fazla kullanılmayan bu kelime kalıbı aslında mastar değil, isimdir. Ahfeş el-Evsat'ın (ö. 215/830[?]) aktardığı bilgiye göre "hüdâ" lafzı Benî

145 İbn Sîde, *el-Muhassas*, IV. 61; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV. 402-403.
146 Mukâtil, *Tefsîr*, I. 28; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 238-239; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, I. 35; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîr*, I. 120; Huvvârî, *Tefsîr*, I. 81.
147 İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, I. 35, II. 686, III. 740; İbn Receb, *Câmiu'l-Ulûm*, I. 400, II. 470.

Temîm lehçesinde müzekker, Benî Esed lehçesinde müennes kabul edilir.[148]

Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle birlikte 316 kez geçen "hüdâ" lafzının temel anlamı, "rehberlik etmek, yol göstermek"tir. Ancak kelime "muvaffak kılmak" anlamı da içerir.[149] Bu açıdan bakıldığında, "hüdâ" ve "hidâyet" gibi lafızların, iman sahibi kimseyi emeline ulaştırmak ve tıpkı Fâtiha 1/6. ayetteki "اهدِنَا الصِّرَاطَ المُسْتَقِيمَ" ifadesindeki gibi, doğru yolda sebatkâr kılıp matluba ulaştırmayı ifade ettiği söylenebilir. Bunun içindir ki "hüdâ" (الهُدَى) lafzı birçok kaynakta, "arzu edilen şeye ulaştıran rehberlik" (الدلالة الموصلة إلى البغية), "talep edilen şeye ulaştırmayı sağlayacak şekilde lütufla rehberlik etmek" (الدَّلاَلَةُ بلُطْفٍ إِلَى مَا يُوصِل إِلَى المَطْلوبِ)[150] diye izah edilmiştir.

Hdy kökünde "hediye" anlamının da bulunması, rehberlik etme ve yol göstermenin aynı zamanda lütuf ve iyilik olmasıyla ilgilidir. Ancak burada "hidayet" lafzının, "وَيَهْدِيهِ إِلى عَذابِ السَّعِيرِ" (Hac 22/4) ve "فَاهْدُوهُمْ إِلى صِراطِ الْجَحِيمِ" (Sâffât 37/23) gibi ayetlerde görüleceği üzere cehennem ve azâba sevk etmek anlamında kullanılması bahis mevzu edilebilir. Bu durum, Âl-i İmrân 3/21, Tevbe 9/34, İnşikâk 84/24 gibi ayetlerdeki "فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِيمٍ" (Onları can yakıcı azâbla müjdele) ifadesinde "müjdeleme" (tebşîr) fiilinin "azâb" için kullanılmasına benzer şekilde, "hedâ-yehdî-hidâyet" lafzının da tehekküm (ince alay) amaçlı kullanılmasıdır ki bu kullanım manayı daha vurgulu şekilde anlatır.[151]

Yahya b. Sellâm (ö. 200/815) *et-Tesârîf* adlı eserinde "hüdâ" kelimesinin Kur'an'da on yedi farklı medlule delalet ettiğini belirtmiştir. Buna göre hüdâ; (1) "أُولئِكَ عَلى هُدىً مِنْ رَبِّهِمْ" (Bakara 2/5), "إِنَّا هَدَيْنَاهُ السبيل" (İnsan/Dehr 76/3), "وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ" (Fussilet 41/17) gibi ayetlerde "beyan" (açıklama, bildirim) anlamındadır. (2) "إِنَّكَ لعلى هُدًى مُسْتَقِيمٍ" (Hac 22/67) ayetinde "İslam dini" anlamındadır. (3) "وَيَزِيدُ الله الذين اهتدوا هُدًى" (Meryem 19/76) ayetinde "iman" anlamındadır. (4) "وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ" (Şûrâ 42/52) ve "وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ" (Ra'd 13/7) gibi ayetlerde "davet" ve "davetçi" anlamındadır. (5) "وبالنجم هُمْ يَهْتَدُونَ" (Nahl 16/16) ve "وَجَعَلْنَا

148 Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 18.
149 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yün*, s. 625.
150 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 144; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XL. 282.
151 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 538.

"فِيهَا فِجَاجًا سُبُلا لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ" (Enbiya 21/31) gibi ayetlerde "yolu bilmek" anlamındadır. (6) "مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى" (Muhammed 47/25) ayetinde "Hz. Peygamber'in risaleti" anlamındadır. (7) "اهدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ" (Fâtiha 1/6) ve "وَاهْدِنا إِلى سَواءِ الصِّراطِ" (Sâd 38/22) gibi ayetlerde "reşâd/irşâd" anlamındadır. (8) "فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى" (Bakara 2/38) ayetinde "peygamberler" ve "vahiyler" manasındadır. (9) "وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ الهدى" (Necm 23/53) ve "وَما مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جاءَهُمُ الْهُدى" (İsrâ 17/94) gibi ayetlerde "Kur'an" manasındadır. (10) "وَجَعَلْنَاهُ هُدىً لِبَنِي إِسْرائِيلَ" (İsrâ 17/2) ayetinde "Tevrat" manasındadır. (11) "وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ" (Bakara 2/157) ayetinde "tevfîk" manasındadır. (12) "وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ" (Bakara 2/258; Âl-i İmrân 3/86; Tevbe 9/19) ayetinde/ayetlerinde "dalâletten kurtuluşa vesile olacak hüccete ulaştırmama" manasındadır. (13) "هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدى" (Tevbe 9/33; Fetih 48/28; Saf 61/9) ayetinde/ayetlerinde "tevhid" anlamındadır. (14) "وَإِنَّا على آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ" (Zuhruf 43/23) ve "فَبِهُدَاهُمُ اقتده" (En'am 6/90) gibi ayetlerde "gelenek, sünnet" manasındadır. (15) "إِنَّا هُدْنَآ إِلَيْكَ" (A'râf 7/156) ayetinde "tövbe" anlamındadır. (16) "وَأَنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي كَيْدَ الْخائِنِينَ" (Yûsuf 12/52) ayetinde "ıslah" manasındadır. (17) "رَبُّنَا الَّذِي أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى" (Tâhâ 20/50) ayetinde "ilham" manasındadır.[152]

Ebû Abdillah ed-Dâmeğânî (ö. 478/1085) de "hüdâ" lafzının muhtelif ayetlerde beyan (açıklama), İslam, iman, davetçi, marifet, peygamberler, kitaplar/vahiyler, Kur'an, Tevrat, tevhid, sünnet, ilham gibi on altı farklı medlule delalet ettiğini belirtmiştir.[153] Buna mukabil İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) kelimenin Kur'an'da irfan, delil, sevap, sebat gibi daha başka medluller için de kullanıldığını belirtmiş ve bu bağlamda yirmi dört farklı medlule yer vermiştir.[154] Suyûtî (ö. 911/1505) ise sebat, beyan, din, iman, dua, peygamberler, ilâhî vahiyler, marifet, Kur'an, Hz. Peygamber, Tevrat, istirca, hüccet, tevhid, sünnet, ıslah, ilham, tövbe, irşad gibi on yedi/on dokuz medlul zikretmiştir.[155]

Bütün bu medlul farklılıkları bir lafzın hangi ayette hangi mana ve medlule karşılık geldiğine dair tespitlerin yorum (re'y ve te'vil) mese-

152 Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârîf*, s. 96-102.
153 Dâmeğânî, *Kâmûsü'l-Kur'ân*, s. 473-476.
154 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yün*, s. 625-630.
155 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 446-447.

lesi olduğunu, dolayısıyla medlul tayininde sübjektif değerlendirmeler ve kanaatlerin önemli rol oynadığını gösterir. Hatta pek çok mana takdirinde mezhebî, kelâmî, itikâdî ön kabullerin tayin edici olduğu rahatlıkla görülebilir. Bu bakımdan, vücûh-nezâir kitaplarında maddeler hâlinde sıralanan manalar ve medlullere ihtiyatlı yaklaşmak gerekir. Ayrıca bir kelimenin farklı ayetlerde farklı şeylere atıfla kullanılmasını ifade eden "vücûh" teriminin aslında manadan ziyade medlul farklılığına karşılık geldiğini de gözden kaçırmamak gerekir. Daha açıkçası, "hüdâ" kelimesinin kökündeki temel anlam, "rehberlik"tir. Ancak bu kelime muhtelif ayetlerde Kur'an, vahiy, peygamber, tevhid, İslam, iman gibi farklı şeylere delalet etmektedir. Bütün bunlar manadan ziyade medluldür. Zira mana sabit bir şeydir; ancak medlul değişkendir. Yani "hüdâ" lafzının kök anlamı her zaman rehberlik ve yol göstermeyi belirtirken rehberlik misyonunu icra eden unsurlar değişebilir. Vücûh kapsamında zikredilen medluller için bizim de yer yer "mana" kelimesini kullanmamız "galat-ı meşhur" sebebiyledir.

Bakara 2/2. ayette Kur'an'ın "müttakîler" için hidayet (rehber) olduğu bildirilmiş, oysa aynı sûrenin 185. ayetinde, "Kur'an insanlar için hidayettir" (الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ) ifadesine yer verilmiştir. Bir şeyin hidayet (rehber) olması zâtî bir vasıf olarak farklı insanlar veya şahıslara göre değişmez. Ayrıca "müttakîler" diye anılan kimseler zaten hidayet üzeredir. Evet, Kur'an hem mü'minler hem kâfirler için rehberdir; fakat bu rehberlikten ancak gerçek manada mü'min olan kimseler istifade edebilir.[156] Yâsîn 36/11. ayetteki "إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ" ([Ey Peygamber!] Sen ancak zikre/vahye tabi olan kimseleri uyarabilirsin) ifadesi hidayetten istifade meselesinin mü'minlerle ilgili boyutunu, Bakara 2/6. ayetteki "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ" (İnkârcılıkta karar kılmış kimseleri uyarsan da uyarmasan da onlar açısından fark etmez; [çünkü] onlar imana gelmezler) ifadesi ise kâfirlerle ilgili boyutunu gösterir.

Kur'an'ın müttakîler/mü'minler için rehber olduğundan söz edilmesi, bu ilâhî rehberlikten nasiplenmek için öncelikle insanın adım atması, yani aklıselim ve sağduyuyla hakikat arayışı içinde olması gerek-

156 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 21.

tiğini ima eder. Kaldı ki ne Kur'an sihirli bir değnektir ve ne de hidayet durduk yere gökten zembille inen bir şeydir. Kur'an'ın tekrar tekrar çağrıda bulunmasına ve Hz. Peygamber'in onca çabasına rağmen Kureyşli müşriklerin pek çoğunun imana gelmemesi bunun en müşahhas delilidir. Bununla birlikte Kur'an'ın rehberliği potansiyel olarak tüm insanlar için geçerlidir; dolayısıyla söz konusu rehberliğin topyekûn insanlık ailesine açık bir imkân olduğu şüphesizdir.

Bu açıdan bakıldığında, "هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ" ifadesini, "Kur'an tüm insanlık için rehberdir; fakat bu rehberlikten ancak mü'minlerin istifade ettiği de bir gerçektir" şeklinde anlayıp yorumlamak gerekir. Nitekim "شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ" (Bakara 2/185) ve "هُدًى لِّلنَّاسِ" (Âl-i İmrân 3/4) gibi ayetler Kur'an'ın insanlar için rehber olduğunu bildirir. Bu yüzden, İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) "هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ" ifadesini, "Kur'an hem mü'minler hem kâfirler için rehberdir" diye tefsir etmiştir. Ayette Kur'an'ın rehberliğinin sadece mü'minlere izafe edilmesi bu rehberlikten sadece onların faydalanmasına hamledilir.[157]

Aslında bütün bu anlattıklarımız, Âl-i İmrân 3/138. ayetteki "هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ" (Bu Kur'an insanlar için beyan, müttakîler/mü'minler için hidayet ve öğüttür) ifadesiyle özetlenebilir. Ancak burada söz konusu edilen "mü'minler" ile dinî aidiyet ve mensubiyeti doğuştan kazanılan ve hiçbir emek harcanmayan kültürel bir kimlik olarak gören "mü'minler"i birbirinden tefrik etmek, yani Kur'an'ın tarif ettiği mü'min profili ile tarihî tecrübenin ürettiği mü'min tipolojisini iki ayrı kategori olarak değerlendirmek gerekir.

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (3)

(3) Onlar ğayba/ğayb hâlinde iman ederler. Yine onlar namazı hakkıyla kılar, kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden infâkta bulunurlar.

157 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 54.

Bu ayetteki "الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ" (ellezîne yü'minûne bi'l-ğayb) ifadesi bir önceki ayetin sonunda geçen "لِلْمُتَّقِينَ" (li'l-müttakîn) lafzına bağlı olarak sıfat, bedel veya atf-ı beyan konumunda mahallen mecrurdur. İkinci ihtimale göre önceki ayetten bağımsız olarak, "هم الذين يؤمنون" (hü-müllezîne yü'minûn: onlar iman eden kimselerdir) takdirinde mahzuf bir mübteda ile merfûdur. Üçüncü ihtimale göre "اذكر الذين يومنون بالغيب" (ezküru ellezîne yü'minûne bi'l-ğayb: ğayb hâlinde iman edenlerden söz ediyorum) takdirinde medh (övgü) üzere mansuptur.[158]

Ğayb/Gayb Lafzının Mana ve Medlûlü

Bir önceki ayette zikri geçen "müttakîler" (mü'minler) bu ayette belli başlı dinî-ahlâkî vasıflarıyla tavsif edilmiş ve ilk vasıf olarak müttakîlerin ğayb hâlinde iman ettikleri veya ğayba iman ettikleri bildirilmiştir. Arapçada "ğayb" (الغَيْبُ) "görünmemek, gözden kaybolmak, gizli saklı kalmak" gibi anlamlar içeren "غ ي ب" (ğyb) kökünden türemiş bir mastar, "görünmeyen, bilinmeyen şey" (ğâib) manasında bir isimdir. Kur'an'da "ğuyûb" (الغُيوب), "ğayâbet" (غيابة), "ğâibe" (غائبة), "ğâibîn" (الْغائِبِينَ) gibi farklı türevleriyle 60 kez geçen "ğayb" (çoğulu: ğuyûb) lafzının bazı sözlüklerde mecâzî olarak "şek/şüphe" manasında kullanıldığı da belirtilmiştir.[159]

Arapçada "غَابَتِ الشَّمسُ" (ğâbeti'ş-şemsü) ifadesi "güneş battı, gözden kayboldu", "غَابَ الْإِنْسان غَيْبَة ومَغِيباً" (ğâbe'l-insânü ğaybeten/meğîben) ifadesi, "insan/adam yolculuğa çıktı, uzaklaştı" anlamında kullanılır.[160] İnsanı gözlerden saklı tutmasından dolayı alçak, basık yerler için de "الغَيْبُ" (ğayb) veya "الْغَيَابَةُ" (ğayâbet) tabiri kullanılır. Kocası kaybolan kadın, "امرَأَةٌ مُغِيبٌ ومُغِيبَةٌ" (imraetün muğîbün/muğîbetün) diye anılır. Sık ağaçlardan oluşması ve insanı gözlerden saklaması sebebiyle orman "الغَابَةُ" (el-ğâbe) diye adlandırılır. Öte yandan, güneş yüzü görmeyen bitkiler "الغَيْبَانَ" (el-ğayebân) veya "الغَيَّبَانُ" (el-ğayyebân) diye isimlendirilir. Bir kişinin gıyabında dedikodu yapılması "الغِيبَةُ" (el-ğîbe/gıybet) diye nitelendirilir. Her şeyin gizli saklı kalan kısmı veya bir şeyin kökü, dibi, zemini "الغَيَابَةُ" (gayâbet) kelimesiyle ifade edilir. Bu cümleden

158 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 70-71; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 150-151.
159 Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, III. 296; İbn Sîde, *el-Muhkem*, VI. 26.
160 İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Luğa*, II. 1025; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 655.

olmak üzere "غَيَبَاتُ الشَّجَرِ" (ğayâbâtü'ş-şecer) terkibi "ağacın kökleri", "غيابة الْجب" (ğayâbetü'l-cübb) terkibi "kuyunun dibi" anlamına gelir.[161]

Hemen hepsi "gizlilik, görünmezlik" manasında birleşen "hafâ" (الخفاء), "sır" (السر), "batn/butûn" (البطون/البطن), "setr" (الستر), "ketm/kitmân" (الكتمان/الكتم), "cin" (الجن) gibi çok çeşitli kelime kökleriyle de anlam ilişkisi bulunan "ğayb" lafzı tarihin geçmiş uğraklarında vuku bulmuş olaylar ("أنباء الغيب" [enbâu'l-ğayb])[162] için kullanıldığı gibi gelecekte vuku bulacak olaylara atıfla da kullanılır. Kehf 18/22. ayette geçen "رَجْمًا بِالْغَيْبِ" (recmen bi'l-ğayb) tabiri, "ğaybı taşlamak", yani herhangi bir konuda delilsiz ve mesnetsiz konuşmak, zanna dayalı olarak atıp tutmak[163] gibi manalar taşır.

İslâmî kaynaklarda "ğayb" terimsel olarak "zâhirî ve bâtınî duyularla kavranamayan, sarih delil ve emaresi bulunmayan, beşerî idrakin dışında kalan varlıklar ve varlık alanları" veya "beşerî idrak vasıtalarının sınırlarını aşan varlıklar ve varlık alanları" diye tanımlanmıştır. Ayrıca Cin 72/26-27. ayetlerdeki "عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ" ifadesiyle irtibatlı olarak peygamber(ler)in ve "keşif/keramet sahibi" kimselerin ğaybı bilip bilemeyecekleri meselesi öteden beri tartışılmıştır.

Ğayb kelimesi özellikle Mekkî sûrelerde Kur'an vahyinin kaynağı konusunda ileri geri konuşan müşriklere reddiye münasebetiyle kullanılmıştır. Daha açıkçası, Mekkî sûrelerdeki birçok ayette "ğayb" lafzıyla Kur'an vahyinin kaynağı ve Hz. Peygamber'in bu kaynakla irtibatı konusunda müşriklerin hiçbir sağlam bilgiye sahip olmadıklarına işarette bulunulmuş, aynı zamanda Allah'ın ğayb kategorisindeki bütün her şeyi bilme hususunda yegâne otorite olduğu vurgulanmıştır.[164] Bu husus müşriklerin "cin" ve "şeytan" diye tabir ettikleri birtakım varlıkların gökten haber çaldıkları ve kendileriyle irtibat kurdukları şairler ve kâhinlere bu bilgileri aktardıkları yönündeki animistik inançlarıyla alakalıdır.

161 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 654-656; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, III. 498-500.
162 Âl-i İmrân 3/44; Hûd 11/49; Yûsuf 12/102.
163 Cevherî, *es-Sıhâh*, V. 1928; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII. 227.
164 En'âm 6/59; Hûd 11/123; Nahl 16/77; Meryem 19/78; Sebe 34/48; Fâtır 35/38; Tûr 52/41; Necm 53/35; Kalem 68/47; Tekvir 81/24.

Tekrar belirtmek gerekirse, “ğayb” lafzı Mekkî sûrelerde çoğunlukla müşriklerin vahiy ve nübüvvetle ilgili yakışıksız ithamlarını reddetmek maksadıyla kullanılmıştır. Birkaç ayette Hz. Peygamber’in dilinden “Ben ğaybı bilmiyorum” (وَلا أَعْلَمُ الْغَيْبَ), “Şayet ğaybı bilmiş olsaydım…” (وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ) diye aktarılan ifadelerde ise[165] müşriklerin özellikle hissî mucize talepleri karşısında bir peygamberin ilâhî iradeyi yönlendirmek gibi bir imkân ve yetkisinin bulunmadığı, sadece kendisine indirilen vahye tabi olduğu vurgulanmıştır. Yûnus 10/20. ayetteki “وَيَقُولُونَ لَوْلاَ أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلّهِ” (Onlar, ‘bu zata rabbinden bir mucize indirilmesi gerekmez miydi’ derler. [Ey Peygamber!] Sen de o müşriklere de ki: Ğayb [mucize indirme] meselesi sadece Allah’ın bilgisi ve yetkisi dâhilinde olan bir şeydir) ifadesi tam olarak bu meseleyle alakalıdır.

Birçok Mekkî ve Medenî sûrede geçen “عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ” (En’âm 6/73; Tevbe 9/94), “عَالِمُ غَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” (Fâtır 35/38), “عَلاَّمُ الْغُيُوبِ” (Mâide 5/109; Tevbe 9/78) şeklindeki ifadelerde Allah’ın bütün kâinattaki ğaybları bildiği vurgulanmış ve böylece ğayb meselesi bir anlamda tevhid inancına bağlanmıştır. Ğaybı sadece Allah’ın bildiği, “وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ” (En’âm 6/59) ve “قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ” (Neml 27/65) gibi ayetlerde çok açık ifadelerle ortaya konulmuştur. Bu noktada “ğayb” ve “ğaybî varlık” gibi kategorilerin Allah için değil, insan için söz konusu olduğunu belirtmek lazımdır. Daha açıkçası, bir şeyin ğayb kategorisinde yer alması, Allah açısından değil, mahlûkat açısından ele alınmalıdır. Çünkü ğayb Allah için değil, biz insanlar için söz konusudur.

Mekkî sûrelerdeki genel anlam ve kullanımından hareketle “ğayb” lafzının Kur’an’da önemli bir kavramsal içeriğe sahip olmadığı söylenebilir. Daha açıkçası, “ğayb” tıpkı “şefaat” lafzı gibi Kur’an’da tevhid, nübüvvet ve meâd (usûl-i selâse) çerçevesinde araçsal olarak kullanılan bir kelimedir. İslam geleneğinde “ğayb” konusuna fazla ehemmiyet gösterilmesi, Âl-i İmrân 3/79 ve Cin 72/26-27. ayetlerle de irtibatlı olarak “ğayb”ın peygamberler ve “keşif/keramet ehli” kimseler tarafından bilinip bilinemeyeceği veya hangi ölçüde bilinebileceği mese-

165 En’âm 6/50; A’râf 7/188; Hûd 11/31.

lesinden zuhur etmiştir. Dolayısıyla ğayb meselesi etrafında dönen geleneksel tartışmalar ve iddialar tıpkı şefaat meselesinde olduğu gibi Kur'an açısından bahs-i diğer, yani apayrı bir konu mesabesindedir.

Ğayb lafzı bazı Mekkî ayetlerde, mesela, "الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ" (Enbiyâ 21/49), "وَخَشِيَ الرَّحْمَن بِالْغَيْبِ" (Yâsin 36/11), "مَنْ خَشِيَ الرَّحْمَن بِالْغَيْبِ" (Kâf 50/33), "إِنَّ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ" (Mülk 67/12) gibi ayetlerde Allah'a karşı derin saygı ve bağlılığı ifade eder tarzda kullanılmıştır. Bu ayetlerde anlatılmak istenen husus, müslümanların Allah'ı görmedikleri hâlde O'na yürekten bağlılık gösterip derin saygı duymalarıdır. Aslında bu ayetlerde de müşriklerin "Allah'ı ve melekleri görünür kılmak" gibi hissi mucize taleplerine (İsrâ 17/92) zımnî göndermede bulunulur. Dolayısıyla müşriklerin bu tür ayartıcı taleplerinden etkilenmeksizin, Allah'ı görmedikleri hâlde O'na derin saygı ve bağlılık göstermeleri hasebiyle müslümanlar övgüyle anılır.

Nisâ 4/153. ayetteki beyana göre İsrâiloğulları da vaktiyle Hz. Musa'dan, "Bize Allah'ı apaçık biçimde göster" (أَرِنَا اللّٰه جَهْرَةً) şeklinde bir talepte bulunmuşlardır. Bu tür mucize talepleri dikkate alındığında, "خَشِيَ الرَّحْمَن بِالْغَيْبِ" (haşiye'r-rahmâne bi'l-ğayb), "مَنْ خَشِيَ الرَّحْمَن بِالْغَيْبِ" (men haşiye'r-rahmâne bi'l-ğayb) gibi ayetlerin her hâlükârda Allah'a derin saygı ve samimiyetle bağlılığı ifade ettiği anlaşılır. Nitekim İbn Atıyye ve Tabersî gibi müfessirlere göre Enbiyâ 21/49. ayetteki "الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ" (ellezîne yahşevne rabbehüm) ifadesi, "Onlar insanlardan uzakta, yalnız başlarına iken (de) rablerine karşı derin saygı içindedirler" şeklinde bir anlam taşır. Bununla irtibatlı olarak ifadenin, "Onlar Allah'a riyadan uzak şekilde yürekten bağlıdırlar" gibi bir anlam taşıma ihtimali de vardır.[166]

Ğayba İman ve Ğayb Hâlinde İman

Müfessirlerin çoğunluğu Bakara 2/2. ayetteki "الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ" (ellezîne yü'minûne bi'l-ğayb) ifadesini, "Onlar ğayba iman ederler" şeklinde anlayıp yorumlamıştır. Bu geleneksel yoruma göre "ğayb" imanın nesnesine, yani iman konusu olan hususlara karşılık gelir. Bu durumda "ğayb"tan maksat "beşerî bilgiyle gerçek mahiyetleri kavranamayan,

166 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, IV. 85; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, VII. 68.

duyu vasıtalarının dışında kalan şey(ler)" demektir. Hâliyle, "ğayba iman" tabiri Allah'a, meleklere, kıyamet ve ahiret gününe iman gibi hususları içerir. Hatta kader ve kaza gibi konular bile kimi Sünnî âlimlerce ğayba iman kategorisinde değerlendirilir.[167] Bazı Şiîler ise ayette zikredilen "ğayb"ın "Kâimü'z-Zamân" (Mehdi el-Muntazar: Beklenen Kurtarıcı) ve recat inancına işaret ettiği kanaatindedir.[168]

Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfehânî (ö. 322/934) "الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ" ifadesinin daha farklı şekilde izah edilmesi gerektiğini söyler. Ebû Müslim'e göre "ğayb" lafzı imanın nesnesine değil, mü'minlerin iman ediş hâllerine delalet eder. Bu takdirde "يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ" (yü'minûne bi'l-ğayb) ifadesi, "O müttakîler/mü'minler, münafıkların aksine insanlarla birlikteyken iman sahibi oldukları gibi tek başlarına, yani ğayb hâlinde iken de gerçek iman sahibidirler" şeklinde bir anlam içerir. Nitekim Yûsuf 12/52. ayetteki "لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ" (lem ehunhu bi'l-ğayb) ifadesi de, "Ben ona (efendime) gıyabında hainlik etmedim" anlamına gelir. Ayrıca Arapların, "Falanca senin gıyabında ne güzel bir arkadaştır!" manasında "نِعْمَ الصَّدِيقُ لَكَ فُلَانٌ بِظَهْرِ الْغَيْبِ" (ni'me's-sadîku leke fülânün bi-zahri'l-ğayb) dedikleri bilinir. İşte bütün bunlardan anlaşılacağı üzere "يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ" (yü'minûne bi'l-ğayb) ifadesi, kalben inanmadıkları hâlde dilleriyle iman ettiklerini söyleyen münafıkların aksine mü'minlerin özleriyle sözleri birbiriyle bağdaşır kimseler olduklarına işaret eden bir övgü ifadesidir.[169]

Ayetteki "يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ" (yü'minûne bi'l-ğayb) ifadesini, "onlar duyu vasıtalarıyla idrak edemedikleri şeylere, yani Allah'a, kıyamet ve ahiret gibi gerçekliklere iman ederler" diye anlayıp yorumlamak, malumun i'lâmı kabilinden olduğu için, pek isabetli değildir. Ayrıca, "Onlar sana indirilen Kur'an vahyine iman ettikleri gibi senden önceki peygamberlere indirilen vahiylere de iman ederler; onlar ahirete de kesinkes inanırlar" mealindeki Bakara 2/4. ayet, ğayb kapsamında değerlendirilen hususlara inanmayı zaten ihtiva etmektedir. Şayet "يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ" ifadesinden maksat duyularla algılanamayan bir varlık veya varlık alanına inanmak olsaydı, bu durumda "matuf" ile "matuf aleyh"in aynı olması gerekirdi ki Arapçada böyle bir ifade tarzı makbul değildir.

167 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 84; İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 287-288.
168 Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfî*, I. 69; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XLI. 52, LII. 124.
169 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 26.

Bütün bunlara ilaveten "ğayb" lafzı fiziksel olarak şimdi, şurada hazır bulunması mümkün olan varlıklar için kullanılır. Bu yüzden, "ğayb"ı Allah'ın zat ve sıfatlarına nispet etmek caiz değildir. Yine eğer "يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ" ifadesinden maksat duyularla idrak edilemeyen hususlara inanmak olsaydı, o takdirde Allah'ın zatına ve sıfatlarına iman etmek bu ayetin kapsamına girmez, dolayısıyla ayetteki anlam sadece ahirete iman mefhumuyla sınırlı kalırdı. Oysa bunu kabul etmek mümkün değildir. Çünkü imanın en temel rüknü, Allah'ın zatına ve sıfatlarına inanmaktır. Binaenaleyh, "ğayb" lafzına aslî mananın kapsam dışı kalmasını gerektirecek manalar takdir etmek yanlıştır.[170]

Kısacası, "يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ" (yü'minûne bi'l-ğayb) ifadesi müttakîlerin (mü'minler) gözlerden uzakta, tek başlarına iken de samimiyetle inanmasına, yani imanlarının riyadan arınmış gerçek iman olmasına delalet eder. Dolayısıyla "ğayb" lafzı mü'minlerin iman konusundaki samimiyet ve sadakat hâllerini tasvir eder. Aynı şekilde "خَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ" (Yâsîn 36/11; Kâf 50/33) ve "يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ" (Enbiyâ 21/49; Fâtır 35/18; Mülk 67/12) gibi ayetlerdeki "ğayb" kelimeleri de daha önce bahsi geçtiği üzere Allah'a derin saygı ve bağlılığı belirtir.[171] Nitekim İbn Ebî Zemenîn (ö. 399/1008) gibi bazı müfessirler "يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ" ifadesini, "Kişinin tek başına iken hata ve günahlarını Allah'a itiraf edip O'ndan af ve mağfiret dilemesi" diye tefsir etmişlerdir.[172]

"İman"ın Mahiyeti ve Geleneksel İman Tanımının Kritiği

Müfessirlerin hemen hepsi Bakara 2/3. ayet çerçevesinde ele aldıkları "iman" meselesini "tasdik" (doğrulama, onaylama) kavramı üzerinden açıklamayı yeğlemiştir. Bu bağlamda "آمَنَ" (âmene) fiilinin "bâ" harf-i cerriyle kullanımında "tasdik etti" manasına geldiğinden özellikle söz edilmiştir. Hatta Arap dili âlimi Ebû Mansûr el-Ezherî (ö. 370/980) "iman" lafzının tasdik anlamına geldiği hususunda lügatçilerin icma/ittifak ettiklerini belirtmiştir.[173] Ancak İbn Teymiyye (ö. 728/1328) bu konudaki icma iddiasının mesnetsiz, hatta bir ölçüde düzmece olduğunu belirtmiş ve "İman lafzının cahiliye devrinde bile

170 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, II. 26.
171 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 49.
172 İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîr*, III. 149-150.
173 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, I. 210.

tasdik manasında kullanıldığı hususunda dilcilerin icma ettiğine dair bilgiyi kim nakletmiş? Böyle bir icmanın mevcudiyeti hangi kaynaktan öğrenilmiş?" gibi ilginç ifadelerle eleştirdiği bu hâkim görüşü leksiyografik ve semantik gerekçelerle adeta kalbura çevirmiştir.[174]

Müfessirler "iman"ın "tasdik"le özdeş olduğuna ilişkin görüşlerine Yûsuf 12/17. ayetteki "وَما أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنا وَلَوْ كُنَّا صادِقِينَ" (ve-mâ ente bi-mü'minin lenâ ve-lev künnâ sâdıkîn) ifadesini delil göstermişlerdir. Bu ayetteki "bi-mü'minin" (بِمُؤْمِنٍ) lafzı, "bi-musaddıkin" diye tefsir edilmiş ve sonuçta "İman tasdiktir" (الإيمان هو التصديق) şeklindeki tanımlama bu istidlalle gerekçelendirilmiştir.[175] Ancak bize göre bu istidlal pek sağlıklı değildir. Çünkü Yûsuf 12/17. ayetteki ifadelere göre Hz. Yûsuf'un kardeşleri kanlı gömlek meselesinde kendilerinin doğru söylediklerini iddia etmektedir. Yani dürüst olma ve doğru konuşma iddiası Yûsuf'un kardeşlerine aittir. Babaları Hz. Ya'kûb'a izafe edilen tutum ise "tasdik"ten ziyade güven ve itimatla ilgilidir. Dolayısıyla Hz. Yûsuf'un kardeşlerine izafeten aktarılan "وَما أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنا" (ve-mâ ente bi-mü'minin lenâ) sözü, "[Baba!] Sen bizi tasdik etmiyorsun" değil, "Sen bize güvenmiyorsun" anlamına gelir.

Esasen, bu sözü içeren ayetin hemen akabinde Hz. Ya'kûb'un dilinden aktarılan "بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا" (Doğrusu şu ki nefisleriniz [şişkin egolarınız] böyle bir işe sevk etti sizi) ifadesi de bu siyakta/kontekstte güvensizliğe işaret edildiği tespitini güçlendirir. Ayrıca "وَما أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا" ifadesinde "mü'min" (iman) lafzının "lâm" harf-i cerriyle kullanılması öncelikle "güven/itimat" manasıyla ilgilidir. Öte yandan, dinî terminolojide "tasdik"in zıddının "tekzib", "iman"ın zıddının "küfür" olduğunu[176] da bu vesileyle hatırlatmak gerekir.

Kur'an'da muhtelif isim ve fiil türevleriyle 879 kez geçen "iman" (الإيمانُ) lafzı sözlükte "güvenmek, kendini güvende ve korkudan emin hissetmek, birinin ihanetinden emin olmak" gibi anlamlar içeren "ا م ن" (emn, emeneten, emân) kökünden türemiş if'âl babında bir mastar olup hem güven duygusu içinde olmak hem de birine güven verip korkudan emin kılmak anlamına gelir.[177] "Emn"in (güven) zıddı "havf"

174 İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-Îmân*, s. 100-125.
175 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XVIII. 82; XXV. 30.
176 İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-Îmân*, s. 228-229; a. mlf., *Mecmûu'l-Fetâvâ*, VII. 291-292.
177 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, I. 209; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIV. 184-185.

(korku), "emânet"in zıddı "hıyanet"tir.[178] İbn Sîde (ö. 458/1066) ve Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) gibi dilciler "emn" (emene) lafzının din ve ahlak manasında da kullanıldığını belirtir ve bu kullanıma "ما أحسن أَمْنَكَ وأَمَنَكَ" (mâ ahsene emneke/emeneke: senin dinî-ahlâkî kişiliğin ne güzel!) ifadesini örnek gösterir.[179]

İman kelimesi İbrancada "emunah" (אמונה) kelimesiyle karşılanır. Emunah sözcüğü metanet, sebat gibi anlamlarının yanında güven, güvenilirlik, içtenlik, sadakat gibi manalar da içerir. Yine İbrancada e-m-n (אמן) kökü de tıpkı Arapçada olduğu gibi "güven, güvenilirlik, itimat, emniyet" gibi manalara gelir. Keza Yahudi ve Hıristiyan geleneklerdeki "amen" ile Arap dilindeki "âmîn" kelimeleri de en azından bir yönüyle "güven" anlamına gelir.[180] Jeffery, "آمن" (âmene) fiilinin de Âramca, Süryanca, Habeşçe gibi dillerle ilişkili olduğuna dikkat çeker.[181]

Kur'an'daki kullanıma göre "iman" lafzının zıddı "küfür" olsa da gerçekte bu lafzın Arap dilindeki karşıtı "havf", yani korkudur. Emn-havf (güven-korku), îmân-îhâf (güven verme-korkutma), te'mîn-tahvîf (güvence verme-korku yaratma) karşıtlığı Kureyş 106/4. ayetteki "وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ" (ve-âmenehüm min havf) ifadesinde gayet sarihtir. Bu ve Bakara 2/125, Kasas 28/57, Ankebût 29/67, Tîn 95/3 gibi başka ayetlerde Allah'ın Mekke'yi güvenli belde (beled-i emîn), Kâbe ve çevresini de "dokunulmaz" (haram, harem) kılmasıyla birlikte Kureyş halkını hem yağma ve talandan, hem ticari seyahatlerde eşkiya saldırısından hem de hac mevsimindeki ticari faaliyetler sayesinde fakirlik ve açlık korkusundan emin kıldığı bildirilir ve Kureyş 106/4. ayette "emn"in mukabili olarak "havf" kelimesi zikredilir.

Arapçada "iman" ile aynı kökten türemiş olan ve pek çoğu günümüz Türkçesinde de kullanılan "emîn" (güvenilir), "emân" (can ve mal güvencesi), "teminat" (güvence), "emniyet" (güvenlik) gibi kelimelerin tümü "güven/itimat" anlamı içerir. Arap dilinde "رَجُلٌ أَمِن وأمين" (racülün eminün/emînün), "رَجُلٌ أُمَنَةٌ" (racülün ümenetün) ve "رَجُلٌ أَمَنَةٌ" (racülün

178 Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, I. 90; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII. 21.
179 İbn Sîde, *el-Muhkem*, X. 493; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 1176.
180 Ernest Klein, *A Compherensive Etymological Dictionary of The Hebrew Language for Readers of English*, ed. Baruch Sarel, The Beatrice&Arthur Minden Foundation, The University of Haifa, Jerusalem-Tel Aviv, 1987, s. 34-35.
181 Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 70.

emenetün) gibi tabirler de “güven duygusuna sahip olan ve kendisine güven duyulan kişi” demektir.[182] Ebû Zeyd el-Ensârî’nin (ö. 215/830) Araplardan naklettiği “مَا آمَنت أَن أجد صحابة” (mâ âmentü en ecide sahâbeten: kendime bir arkadaş/yoldaş bulacağıma emin olamadım, bu hususta kendime güven duyamadım) ifadesinde geçen “âmentü” (آمَنت) lafzı da “emin olmak, güven duymak” anlamına gelir.[183] Âmene” (آمَنَ) fiili kendi başına doğrudan müteaddi (geçişli) olduğu gibi “lâm” ve “bâ” harf-i cerleriyle de müteaddi olur. Bir tespite göre kelime “lâm” harf-i cerriyle kullanıldığında, “iz’ân” (kabulleniş), “bâ” harf-i cerriyle kullanıldığında ise itiraf ve tasdik (kabul ve onay) anlamı taşır.[184]

Haşr 59/23. ayette Allah’ın isim/sıfatı olarak geçen “mü’min” lafzı da “korku ve endişeden emin kılan, kendisine güven duyulan” anlamına gelir. Başka bir ifadeyle, Allah’ın “mü’min” ismi “tasdik eden” değil, “korku ve endişeden emin kılan, güven sağlayan” veya “hem insanlara zulmetmeyeceği hem de mü’min kullarını azâbdan koruyacağı hususunda güvence/garanti veren” manasına gelir.[185] Fakat birçok kaynakta Allah’ın “mü’min” ismi “Kendisinin tek gerçek mabud olduğunu tasdik eden” diye te’vil edilir.[186]

Allah’a izafe edilen “mü’min” ismini “musaddık” diye açıklayıp yorumlamak, iman kavramını ne yapıp edip tasdike bağlama gayretinin bir sonucu olsa gerektir. Oysa “iman” lafzındaki temel anlam tasdik değil, “güven”dir. Bunun böyle olduğu, “وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا” (Bakara 2/125), “إن المتقين في مقام أمين” (Duhân 44/51), “وهذا البلد الأمين” (Tîn 95/3) gibi pek çok ayetle şahitlendirilebilir. Ayrıca Nisâ 4/94. ayetteki “لَسْتَ مُؤْمِناً” (Sen mü’min değilsin) ifadesinin Hz. Ali, İbn Abbâs, İbn Mes’ûd, İkrime, Ebü’l-Âliye gibi sahâbî ve tâbî âlimler ile Ebû Ca’fer el-Kârî (ö. 130/748), İbn Şenebûz (ö. 328/939) gibi kıraat otoriteleri tarafından “mü’menen” (Sen eman/güvence altında değilsin) diye okunduğu da nakledilir.[187]

182 Ezherî, *Tehzîbü’l-Luğa*, I. 209; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XIII. 21.
183 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 152-153; Tîbî, *Fütûhu’l-Ğayb*, II. 85.
184 Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, XXXIV. 186-187.
185 Ezherî, *Tehzîbü’l-Luğa*, I. 211; Semerkandî, *Tefsîr*, III. 348.
186 Zeccâc, *Tefsîru Esmâillâh*, s. 31; Fahreddîn er-Râzî, *Levâmiu’l-Beyyinât*, s. 143-144.
187 İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, II. 172; Hatîb, *Mu’cemü’l-Kırâât*, II. 133.

Meşhur Arap dilcisi Ebü'l-Hasen el-Lihyânî (ö. 215/830) de "iman"-daki temel mananın "güven" ve "itimat"la ilgili olduğunu söyler.[188] Benzer şekilde Ebü'l-Bekâ, "İman, korkunun zıddı olan emn kökünden türemiş olup güvenmek, Allah'a boyun eğiş hâlini izhar etmek anlamına gelir" der ve kelimenin tasdik manasında kullanımının sonradan ortaya çıktığını ima eder. "İman" lafzının tasdik manasında kullanımı "güven duygusu"nun dolaylı olarak tasdik, yani bir şeyin doğruluğunu onaylama manasını da çağrıştırmasıyla ilgili olabilir. Burada "iman" (güvenmek) ile "tasdik" (onaylamak) arasında, tıpkı baba kavramının evlat kavramını çağrıştırması gibi bir lüzum/telazüm ilişkisi kurulabilir. Bu yüzdendir ki Ebü'l-Bekâ imanın sonradan lüğavi mecaz yoluyla tasdik anlamında kullanılmasını "iman kelimesindeki güvenme manasının tasdiki gerektirmesi hasebiyle" (ثمَّ اسْتعْمل فِي التَّصْدِيق إِمَّا مجَازًا لغويا لاستلزامه مَا هُوَ مَعْنَاهُ) diye izah etmiştir.[189]

Şiî-İmâmî müfessir Tabersî de (ö. 548/1154) iman-tasdik ilişkisiyle ilgili olarak dikkat çekici şeyler söylemiştir. Ona göre imanın uzuvlarla amel diye tarif edilmesi istiâre ve telvih (kinaye) kabilindendir. İmanın tasdik diye isimlendirilmesi de aynı şekildedir. Arapçada, "Falanca, fiillerinin sözlerini tasdik ettiği bir kişidir" (فلان تصدق أفعاله مقاله) denilir. Arap dilcilerinin ittifak ettikleri üzere bu ifadede geçen "fiilin tasdiki" gerçek (hakiki) anlamda tasdik değil, mecâzî manada tasdiktir. Bu yüzden, imanın tasdik diye isimlendirilmesi istiâredir. Ne var ki iman lafzı Kur'an ve Hz. Peygamber vasıtasıyla gelen haberin doğruluğunu kabul anlamına evrilmiş, [terim olarak] da "kalben bilmek ve tasdik etmek" diye tarif edilmiştir. Gerçekte iman lafzının Arap lisanında böyle bir anlam ve kullanımı mevcut değildir.[190]

Kelâmî açıdan bakıldığında, "iman" lafzındaki "güven" anlamının "tasdik"e tahvil edilmesinin "iman akıl ve bilgiyle ilişkili midir değil midir?" meselesiyle de bağlantılı olduğu tespitinde bulunulabilir. İslam kelamındaki "tasdik" vurgusu imanın önermesel bir inanç olduğu, yani rasyonel ve bilişsel bir temelinin bulunduğu kabulünü içerir. Nitekim meşhur Eş'ârî kelamcısı Bâkıllânî (ö. 403/1013) "iman"ı, "Allah'ı

188 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII. 21.
189 Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 212.
190 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 51.

tasdik etmek, yani O'nu bilmektir" (الْإِيمَان هُوَ التَّصْدِيق بِاللهِ تَعَالَى وَهُوَ الْعلم) diye tarif etmiştir.[191] İbn Teymiyye'nin bu tarif üzerinden şiddetli şekilde eleştirdiği[192] tasdik teorisine göre imanın nesnesi bilgi temelinde doğrulanmak, doğruluğu onaylanmak zorundadır ki bu anlayış imanı "çıkarımsal inanç" ve "çıkarımsal bilgi" ile eşdeğer kılar. Kısacası, kelâmî ve felsefî çerçevede iman denilince, idrak etme veya kanaat getirme sürecinin son aşamasına karşılık gelen zihinsel bir durum, bilişsel bir tutum anlaşılır. Oysa iman konusu, İbn Teymiyye'nin son derece isabetli tespitlerine göre şu şekilde anlaşılmalıdır:

İman kalpte/gönülde olur. Allah'ı, rasûlünü sevmeyi mucip kalbî amelin kendisine refakat etmediği salt "tasdik" iman olmaz. Aynı şekilde zan (düşünce, tasavvur) da iman olmaz. İmanın temelinde kalbî kavl/söz ve kalbî amelin/fiilin bulunması şarttır. Kimi insanların zannettikleri gibi iman ile tasdik müradif (eşanlamlı) değildir. Tasdik lafzı her haber/bilgi için kullanılabilir. Sözgelimi, "Bir sayısı iki sayısının yarısıdır; gökyüzü yeryüzünün üstündedir" gibi harcıâlem haberler/bilgiler veren kişiye, "Doğru söyledin, biz de tasdik ettik" (sadakte ve saddaknâ) diye karşılık verilir. Ama aynı kişiye "Sana ve senin aktardığın bu habere/bilgiye iman ettik" (âmennâ leke ve âmennâ bi-hâzâ) diye karşılık verilmez. İman lafzının kullanımı ancak ğaybî hususlar hakkında bilgi nakleden kişiye karşılık vermede söz konusu olur. Ğaybî hususlarda bilgi veren kişi (muhbir bih) için "âmennâ leh", bilgi verdiği husus (muhber bih) için de "âmennâ bih" ifadesi kullanılır.[193]

İslâmî kaynaklarda "itikâd" (الاعتقادُ) lafzı da yer yer "iman" manasında kullanılır.[194] Mesela, Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) "iman kalple itikâd, dille ikrar" (هو الاعتقاد بالقلب والإقرار باللسان) şeklinde bir tanım yapar. Fakat bize göre imanın bu şekilde tanımlanması da sorunludur. Her şeyden önce itikâd, "düğüm atmak, bağlamak" anlamındaki "akd" (عقد) kökünden türemiş bir kelime[195] olup kavramsal düzeyde zihin ve düşünceye atıfta bulunur. Ayrıca itikâd kurumsal, doktrinel ve

191 Bâkıllânî, *Temhîd*, s. 389.
192 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, VII. 121-133.
193 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, VII. 529.
194 Râğıb el-İsfehânî, *ez-Zerîa*, s. 162; Cürcânî, *Mu'cemü't-Ta'rîfât*, s. 37.
195 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III. 296-300.

aynı zamanda ideolojik bir inanç yapısını tanımlar. Buna mukabil iman her zaman bireysel bir tecrübe olarak kalır.

İtikâd "zihnî hüküm/önerme"ye karşılık gelir.[196] Hâliyle, insanın pratik dinî-ahlakî yaşantısından ziyade, düşünce ve tasavvur dünyasını ilgilendirir. "Akâid" teriminin, "amel değil sadece itikâttır" (العقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل)[197] şeklinde amelden bağımsız bir kategori olarak tanımlanması da bunu teyit etmektedir. Hâlbuki iman fiil/davranış düzeyinde pratik hayata yansıması gereken bir tecrübedir. İman sabit değil, canlı ve dinamiktir. Bu yüzden birçok ayette ve hadiste de açıkça belirtildiği üzere hem artar hem de eksilir.[198] Bu değişkenlik imanın mantıksal argümanlar yoluyla rasyonel bir zemine oturtma ve objektif delillerle kanıtlama konusu olmaktan ziyade, duygusal temelde derunî bir tecrübe, hatta bir tür manevi keşif olmasıyla ilgilidir.

Diğer taraftan, itikâd anlama ve kavrama sürecinin bir aşaması olarak zihnî bir ameliyedir. Bu yüzden pek çok İslâmî kaynakta "itikâd" hem "teşkike mukabil kesin kanaat" diye tarif edilir hem de semantik açıdan re'y (kanaat), kavl (görüş), zan, zann-ı galip gibi kavramlarla yakından ilişkili olduğuna dikkat çekilir.[199] İtikâd vâkıaya mutabık olabileceği gibi aksi de olabilir. Vâkıaya mutabık itikâd sahih, gayr-i mutabık itikâd fasit diye nitelendirilir.[200] Bu yüzden, itikâd lafzını "bir şeye gönülden inanmak, gönülden benimsemek", "akîde"yi de "gönülden bağlanılan şey" diye terimleştirmek pek sağlıklı olmasa gerektir. İtikâd gerçekte zihnin bir kanaate bağlanmasını ve bu kanaatin tereddüt/şüpheyle memzuc olmasını belirtir.[201] Bazı kaynaklarda "itikâd" ile "şüphe" arasında ilişki kurulması[202] bu hususla ilgili olsa gerektir.

Bütün bunların yanı sıra itikâd ilim ve cehalet gibi kavramlarla da yanyana gelir/getirilir.[203] Buna mukabil iman tecrübesi güven, emni-

196 Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn*, I. 230.
197 Cürcânî, *Mu'cemü't-Ta'rîfât*, s. 128.
198 Âcurrî, *Tenzîhü'ş-Şerîa*, I. 260-274.
199 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I. 20-23; Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 99; Fahredddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 27; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV. 300-301; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, VIII. 394, XXX. 292; XXXV. 365, XXXVIII. 109.
200 Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn*, I. 230.
201 Cüveynî, *el-Burhân*, I. 23; Gazâlî, *el-Menhûl*, s. 98-99.
202 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 68-69.
203 Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I. 22.

yet, samimiyet gibi duyguların motive ettiği bir tutumu hatırlatır ki bu tutum her konuda içtenlikli olduğuna güvendiğimiz bir yakınımızla aramızdaki duygusal bağa benzer bir sıcak ilişkinin ifadesidir. Bu bakımdan “iman” kavramsal olarak, rasyonel ve bilişsel temele dayanan ve adım adım ilerleyerek ulaşılan bir neticeyi değil, “duygu ve sezgiye dayalı bir kabul sıçrayışı”nı belirtir. İmanın olmazsa olmaz şartı güven/itimat duygusudur. Bu sebeple, iman aklî (rasyonel) gerekçelerden ziyade kalbî keşif ve sezişle hâsıl olur. Kısacası, iman, Kierkegaard’ın (ö. 1855) kavramlaştırmasıyla “İman Şövalyesi”ni (Hz. İbrahim), itikâd ise “Trajik Kahraman”ı hatırlatır. “İman Şövalyesi” ile “Trajik Kahraman” arasındaki kategorik farkları öğrenmek için Kierkegaard’ın *Korku ve Titreme* (*Fear and Trembling*) adlı eserine başvurulmalıdır.[204]

“İtikâd” ve “akâid”in terimsel karşılığı “dogma”dır. Belli bir konuda ileri sürülen bir kanaatin sorgulanamaz ve tartışılamaz gerçek olarak kabul edilmesi “dogma” olarak tanımlanır ve bu tanımlama aynı zamanda tasdik kavramını çağrıştırır. Dogma (akide) ne artar ne eksilir. Sünnî kelamcılar ve müfessirler imanı tasdik üzerinden tanımlayıp dogma olarak algıladıklarından imanda artma ve eksilmeyi de kabul etmezler.[205] Ebû Hayyân el-Endelüsî’nin ifadesiyle, “imandan kastedilen şey tasdik olduğunda, bunun taalluk ettiği tek husus şudur: Tasdik temelli iman ziyade ve noksan kabul etmez.”[206]

Esasen, kelam geleneğindeki tasdik nazariyesi iman konusunda kanıt, ispat peşinde koşarken objektif kesinliği, her şeyi bilmeyi ve izah etmeyi hedeflemekte, fakat bu nazariye “kaş yapayım derken göz çıkarmak” deyiminde ifadesini bulan kötü sonuçlar da üretmektedir. Şöyle ki tasdik nazariyesi “iman”ı derûnî bir tecrübe olmaktan çıkarıp düşünce ve tasavvur konusuna dönüştürmekte, dolayısıyla onun canlılığını yok edip bir bakıma mumyalanmış hâle getirmektedir. İmanın mumyalanmış hâli “itikâd” (akîde/akâid) diye isimlendirilir. Hâlbuki iman daha önce de belirttiğimiz gibi canlı, dinamik ve ferdî olmasına karşın itikâd ölü, statik ve müessestir. Bu yüzden, kişinin imanından söz edilirken, Ehl-i Sünnet veya Mu’tezile’nin imanından değil, itikâdından söz edilir.

204 Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 69-167.
205 Hâzîn, *Lübâbü’t-Te’vîl*, I. 24, II. 291.
206 Ebû Hâyyân, *el-Bahru’l-Muhît*, III. 123-124.

Mutlak tek olduğuna, eşi ve benzeri bulunmadığına iman ettiğimiz Allah ya da daha genel isimlendirmeyle Tanrı bir fikir ya da bir kavram değil, bütün varlık ve varoluşun kendisinden sadır olduğu vâcibü'l-vücuttur. Kişinin bildiği ve akıl erdirdiği bir şeye inanması aslında bilgiye ve akla inanmasıdır. İman bilginin, düşüncenin konusu hâline geldiğinde, sevgi ve tutkudan beslenen saf tabiatını kaybeder. Buna bağlı olarak mü'min ile Allah arasındaki içtenlikli ilişki kaybolur ve geriye bir fikir ve düşünce konusu kalır. Kısacası, iman bilgi temelli olmadığı gibi imanın nesnesi de bilgi ve delille ispatlanabilir bir şey değildir. Bilakis iman bilmek, akıl erdirmek gibi durumların ötesine geçmektir. İman işte bu yüzden "iman" diye isimlendirilir.

İnsanı gerçek mutluluğa ve hakikate ulaştıracak imkânın akıldan ziyade kalpte (gönül) olduğuna inanan Blaise Pascal'ın (ö. 1662) iman konusundaki görüşlerini burada kısaca aktarmak faydalı olabilir. Pascal'a göre iman ispattan farklı bir şeydir. İspat beşerîdir; iman ilâhî bir inayettir. İman akılda, zihinde değil, kalptedir. Yine iman, kendisini yüreğinde taşıyan insana "biliyorum" (scio) değil, "inanıp güveniyorum" (credo) dedirtir... Tanrı'yı hisseden kalptir; akıl değil. İşte iman denilen şey budur. Ayrıca Tanrı'yı bilmekle O'nu sevmek arasında dağlar kadar fark vardır. Akıl bilmekle, kalp (gönül) sevmekle maruftur.[207]

Pascal bütün bunları söylerken, aklı dışlayan, onu itibarsızlaştıran veya akıl ile imanı birbirine kırdırmaya çalışan radikal fideist bir tutum içerisinde değildir. Kaldı ki akıl da Allah'ın insanoğluna bahşettiği çok büyük bir lütuf ve ihsandır. Akıl ile imanın birbiriyle savaştığı iddiasında bulunmak, Leibniz'in dediği gibi Tanrı'yı kendi kendisiyle savaştırmaktır.[208] "Akıl istediği kadar veryansın etsin, her şeye paha biçen kendisi değildir... Her şeyi akla teslim edecek olursak, dinimizin gizemli ve doğaüstü hiçbir tarafı kalmayacaktır. Aklın ilkelerine ters düşecek olursak, dinimiz saçma ve gülünç olacaktır... Aklı dışlamak da sadece aklı esas almak da ifrattır."[209] gibi ifadelerle akıl konusundaki itidalli anlayışını bir bakıma özetleyen Pascal'a göre iman makul ge-

207 Blaise Pascal, *Düşünceler*, çev. Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2017, s. 122, 132, 133.
208 G. L. Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batu, MEB yayınları, İstanbul 1986, s. 56.
209 Pascal, *Düşünceler*, s. 40, 124, 131.

rekçelere dayanabilir; fakat aklın imkân ve idrak kabiliyeti özellikle metafizik alan söz konusu olduğunda her şeyi bilme ve her problemi çözmeye kâfi değildir. Kaldı ki akıl pek çok perspektiften ve ilkeden hareketle yavaş hareket eder. Bu ilkeler ve perspektiflerin daima onun huzurunda bulunması gerekir. Fakat akıl söz konusu ilkeleri daima zaptu rapt altına alamadığından sürekli dalgınlığa düşer ve yolunu kaybeder. Oysa hisler böyle işlemez; derhal faaliyete geçer. Bu yüzden imanımız hissiyatımızda yer etmelidir. Aksi hâlde daima sallantıda olacaktır.[210] Allah'ın bizden istediği iman aklî argümanlarla tahkim edilmiş bir kanaat değil, aklî deliller ve makul gerekçelerin ötesinde sağlam bir teslimiyet ve güven duygusu içinde yaşanması gereken kalbî bir keşif ve hissediş olmalıdır. Bu vesileyle Hucurât 49/15. ayetteki "وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ" (İman kalplerinizde kendisine yer bulmuş değil) ifadesini de hatırlatmak gerekir.

Sâlât (الصَّلَاة), İkâme (الْإِقَامَة) ve İkâme-i Salât (إِقَامَةُ الصَّلَاةِ)

Bakara 2/3. ayette müttakîlerin (mü'minler) ikinci temel vasfı, "Onlar salâtı ikame ederler" (وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ) diye ifade edilmiştir. "Salât" (الصَّلَاةُ) lafzının temel anlamlarından biri ve hatta ilki dua ve niyazdır.[211] Tevbe 9/103. ayetteki "وصلِّ عَلَيْهِم إِن صَلَاتك سَكنٌ لَهُم" ifadesinde geçen "salli" ve "salât" lafızları dua manasındadır. Hz. Peygamber'in, "إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ فَلْيُجِبْ فَإِنْ كَانَ صَائِمًا فَلْيُصَلِّ" (Sizden biriniz yemek daveti aldığında, bu davete icabet etsin, şayet oruçlu ise [davet sahibine] dua etsin) şeklindeki hadisinde[212] geçen "فَلْيُصَلِّ" (felyusalli) lafzı da "dua etmek" manasındadır. Ebû Ubeyd bu hadisi izah ederken, "Her dua eden kişi musallîdir" (كل دَاعٍ فَهُوَ مصل) şeklinde bir ifade kullanmıştır. Câhiliye devri şairi A'şâ'nın, "عَلَيْكِ مِثْلُ الَّذِي صَلَّيْتِ فَاغْتَمِضِي ... نَوْمًا" ([Kızım] sen hep böyle dua et ve [şimdi] uyku için yum gözlerini...) şeklindeki mısralarında da "salât" lafzı dua manasında kullanılmıştır.[213] Ancak İslâmî kaynaklarda "salât" (الصَّلَاة) lafzının köküne ve kök anlamına dair farklı görüşler ortaya atılmış,[214] hatta kelimenin Arapça orijinli olup olma-

210 Pascal, *Düşünceler*, s. 124.
211 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, III. 300; Cevherî, *es-Sıhâh*, VI. 2402.
212 İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV. 521, 559; Bezzâr, *el-Bahru'z-Zehhâr*, XVII. 243, 294.
213 Ebû Ubeyd, *Gârîbu'l-Hadîs*, I. 178; İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, III. 300.
214 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, I. 187-188, II. 84-85.

dığı da tartışılmıştır. "Salât"ın kök anlamıyla ilgili görüşleri şu şekilde aktarmak mümkündür:

(1) Salât lafzı sözlükte "kuyruk sokumu" ve at, deve gibi hayvanların kalça kemikleri anlamına gelen "الصلوان" (salavân) kelimesiyle irtibatlı olup "kalça kemiklerini hareket ettirmek" anlamına gelir.[215] Zemahşerî'nin bu minvaldeki izahına göre "salât" lafzı kalçayı hareket ettirme manasındaki "صلى" (sallâ) fiiliyle irtibatlıdır. Nitekim namaz kılan kişi rükû ve secde esnasında kaba etlerini hareket ettirir... Ancak Fahreddîn er-Râzî'ye göre toplumsal düzlemde çok yaygın şekilde kullanılan "salât" lafzını dilcilerin dahi pek aşina olmadıkları böyle bir manaya bağlayarak açıklamak makbul bir açıklama tarzı değildir.[216]

(2) Salât lafzı "izlemek, takip etmek" anlamındaki "slv/salâ" (الصَّلا) kökünden türemiştir. Arap dilinde, en öndeki at "mücellî" (المُجَلِّي), onu takip eden at "المُصَلِّي" (musallî) diye nitelendirilir.[217] Hz. Ali'nin "سبق رَسُول اللَّه صلي الله عَلَيْهِ وَسلم وصلّى أَبُو بكر" (Rasûlullah ilk ve öncü idi. Ebû Bekr onu takip etti) şeklindeki sözünde geçen "sallâ" fiili, "kendisinden öncekini takip etti" manasına gelir.[218] İbn Atıyye ve Kurtubî gibi müfessirlerin ilginç yorumlarına göre ise namaz imandan sonra ikinci temel vecibe olduğu için "salât" diye isimlendirilmiş, dolayısıyla at yarışında ikinci gelen ata (musallî) teşbih edilmiş olabilir.[219]

(3) Salât lafzı Zeccâc ve Ezherî gibi dilci âlimlere göre "lüzûm", yani ayrılmazlık, bağlılık, olmazsa olmazlık" gibi manalara gelir. Nitekim Arapçada "صَلِيَ" (saliye), "أَصْلَى" (eslâ), "اصْطَلَى" (istelâ) gibi fiiller "ayrılmazlık, devamlılık" gibi anlamlar içerir. Ayrıca "يَصْلَى سَعِيرًا" (İnşikâk 84/12), "تَصْلَى نَارًا" (Ğâşiye 88/4), "حَسْبُهُمْ جَهَنَّمُ يَصْلَوْنَهَا" (Mücâdile 58/8), "فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا" (Nisâ 4/30) şeklindeki ayetler de cehennemi boylamayı ve cehennem ateşinde devamlı kalmayı belirtir. Yani bütün bu ayetlerdeki "yeslâ", "teslâ", "nuslî" gibi fiiller "lüzûm" (ayrılmazlık, devamlılık, kalıcılık) anlamı verir. Aynı kökten türeyen "salât" da dinî bir

215 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, II. 2049; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV. 465.
216 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 155; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 28.
217 Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, II. 410; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV. 466-467.
218 İbn Hanbel, *el-Müsned*, II. 43, 70, 122, 123; Ebû Ubeyd, *Gârîbu'l-Hadîs*, III. 458.
219 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 85; Kurtubî, *el-Câmî*, I. 259.

vecibe olarak devamlılık (lüzûm) gerektirir. Daha açıkçası salât, Allah tarafından devamlı olması emredilen en önemli farzlardan biridir.[220]

Bütün bu görüşlerden farklı olarak İslâmî kaynaklarda "salât" kelimesinin ta'zim, tebrik, temcid (yüceltme) gibi anlamlar içerdiğinden de söz edilir.[221] Fakat namaz ibadetinin ruhuna uygun düşmesinden dolayı "salât" kelimesi genellikle "dua" diye izah edilir. Bununla birlikte kelimenin Arapça asıllı olup olmadığı, şayet Arapça asıllı ise "slv" mi yoksa "sly" kökünden mi türediği gibi meseleler hâlâ tam manasıyla vuzuha kavuşmuş değildir. Batılı araştırmacılar "salât" kelimesinin Arapça kökenli değil, Âramca ve/veya Süryanca kökenli olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Mesela, Hollandalı şarkıyatçı Wensinck (ö. 1939) "salât"ın Âramca "salûtâ" kelimesinden türediği ve Ârâmî lehçelerinde "dua, ibadet" anlamına geldiğine dikkat çekmiştir. Jeffery ise İbn Cinnî (ö. 392/1002), Cevâlikî (ö. 540/1145), Suyûtî (ö. 911/1505) gibi İslam âlimlerini referans göstererek "salât" lafzının İbranca, Süryanca veya Âramcadan geçmiş olabileceğini söylemiş, ayrıca "ekâme's-sâlât" tabirinin Süryancada da kullanılmasından dolayı kelimenin bu dilden Arapçaya geçme ihtimalinin daha yüksek olduğuna dikkat çekmiştir.[222]

Akkadca "sullû" sözcüğü "dua etmek", Âramca "tsala" sözcüğü "dua etmek", Süryanca "sali" ve "salût" sözcükleri "eğmek, eğilmek, bükmek" ve aynı zamanda "dua etmek", İbranca "palel" (Süryanca tercümesi: salût) sözcüğü "dua ve ibadet etmek" anlamlarına gelir.[223] Bütün bu bilgiler "salât" kelimesinin Arapça orijinli olmadığı, daha açıkçası kelimenin Sami diller ailesine ait olduğu ve muhtemelen Âramca-Süryanca-İbranca yoluyla Arapçaya intikal ettiğini gösterir. Nitekim Hac 22/40. ayette geçen "الصَّلَوَاتُ" (salavât) kelimesi birçok İslam âlimine göre İbranca "salûta" sözcüğünden türemiş olup Yahudi gelenekte "bet ha knesset" diye isimlendirilen sinagoglar ve havralara (kenâisü'l-yehûd) karşılık gelir.[224]

220 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 232; Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, II. 2049-2050.
221 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 285; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Ara*b, XIV. 466.
222 Wensinck, "Salât", *İA*, X. 111-112. Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 197-198.
223 Gözeler, *Samî Dinî Geleneğinde Salât, Savm ve Zekât Kavramlarının Semantik İncelemesi*, s. 55-71.
224 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVI. 584; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, III. 430; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, IV. 30; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, V. 389; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 437.

Sami dillerin birbirlerine komşu, hatta akraba oldukları dikkate alındığında Kur'an metninin bu dil ailesine ait kelimeler içermesini gayet tabii karşılamak gerekir. Gerçi İmam eş-Şâfiî (ö. 204/820), Taberî (ö. 310/923), İbn Fâris (ö. 395/1004), Bâkıllânî (ö. 403/1013) gibi âlimler Kur'an'da Arapçadan başka bir dile ait kelime bulunmadığını söylemişlerdir.[225] Fakat bu görüşün referansı ilmî olmaktan ziyade Selefiyye-Cehmiyye çatışması, Ehl-i hadis-Ehl-i re'y (Arap-Mevâlî) rekabeti, Arapçılık ve Kureyşlilik ideolojisi, Şuûbiyye hareketi gibi siyasi, mezhebî, ideolojik ve etnik saikler ile yakından ilişkili görünmektedir.[226]

Ebû Mansûr es-Seâlibî (ö.429/1038) namaz ibadetinin "salât" diye isimlendirilmesiyle ilgili olarak üç ihtimalden söz eder. Salât lafzının çeşitli kökleriyle de semantik irtibatı bulunan bu üç ihtimal şöyle özetlenebilir: (1) Dua ve niyaz içerikli bir ibadet olması; (2) Namaz kılan kişinin rükû ve secdede eğilip kalkması ve dolayısıyla kuyruk sokumunun hareketli olması; (3) Namaz kılan kişinin tevazu ve huşû içinde olması ve kalbinin yumuşamasıdır ki "صَلَيْتُ الْعُودَ بِالنَّارِ" (Odunu ateşe tutup yumuşattım)[227] örneğinde görüleceği üzere "sly" kökünde odun cinsinden bir nesneyi ateşe tutup yumuşatma anlamı da vardır.[228]

Vücûh-Nezâir literatüründe salât lafzının Kur'an'daki kullanımına dair on farklı medlûle yer verilmiştir. Buna göre salât çeşitli ayetlerde bilindik namaz ibadetinin yanı sıra rahmet, mağfiret, istiğfar (af ve mağfiret dileği), dua, kıraat, din, İslam, ibadet mahalli (sinagog, havra), cuma namazı, ikindi namazı, cenaze namazı gibi medlullere karşılık gelecek şekilde kullanılmıştır.[229]

Kur'an'da, "salât"ın başta Hz. İbrahim olmak üzere Lût, İshâk ve Ya'kûb gibi peygamberlere emredildiği (Enbiya 21/73), keza Hz. İsmail'in kendi halkına ve aile efradına salâtı emrettiği (Meryem 19/55), aynı şekilde Lokman'ın oğluna salâtı ikâme öğüdü verdiği (Lokmân 31/17), Hz. İsa'nın salât vecibesini zikrettiği (Meryem 19/31), Hz.

225 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 427-428; a. mlf., *Mu'teraku'l-Akrân*, I. 147-148.
226 Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, s. 91.
227 İbn Fâris, *Mücmelü'l-Luğa*, I. 538; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 260; İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 290.
228 Seâlibî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 187-188.
229 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yün*, s. 394-395; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, III. 437-438; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 448.

Zekeriyya'nın mabetteki ibadetinin "yusallî" fiiliyle ifade edildiği (Âl-i İmrân 3/39), Hz. Âdem, Nuh ve İbrahim'den sonra salâtı terkeden nesillerin geleceği (Meryem 19/59) belirtilir.

Bütün bu ayetler "salât"ın peygamberler tarihi boyunca dinî bir sabite olduğunu gösterir. Anlaşıldığı kadarıyla salât en genel manada Allah'a ibadet mefhumunun bedenî boyutuyla ilgili bir kavramsal içeriğe sahiptir. Bu noktada denebilir ki "salât" bütün bir vahiy tarihi boyunca sabittir; ancak bunun ritüel boyutu değişkendir. Sözgelimi, bir şeriatta salât rükûsuz ve/veya secdesiz olabilirken başka bir şeriatta bu ikisinden bağımsız bir salât söz konusu olmayabilir.

Tarih, siyer ve hadis kaynaklarındaki rivayete dayalı bilgiler İslam öncesi Hicaz Arap toplumunda birtakım dinî ritüellerin mevcut olduğu, o dönemde "Hanîf" diye tanınan Ebû Zer Cündeb b. Cünâde el-Gıfârî (ö. 32/653) ve Zeyd b. Amr b. Nüfeyl (ö. 606) gibi bazı kimselerin Kâbe'ye yönelerek namaza benzer şekilde ibadet ettiklerini gösterir.[230] Çeşitli rivayetlere göre "Ey Allahım, ey İbrahim'in ilahı, benim dinim İbrahim'in dinidir"[231] diye dua eden Zeyd b. Amr bu dinin gereklerini tam olarak bilemediğinden Kâbe'ye dönüp, "Allahım! Sana ibadet etmenin en iyi yolunu bilsem öyle ibadet ederdim, fakat [ne yazık ki] bilmiyorum!" diye hayıflanır, elleri üzerine secde ederdi. Yine o zaman zaman Kâbe'ye de yönelip secdeye kapanarak ibadet ederdi.[232]

Bakara 2/3. ayetteki "وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ" ifadesinin Ehl-i kitap kökenli müslümanlarla ilgili olduğu bilgisi esas alındığında, Yahudi geleneğinde "salât" meselesi de gündeme gelir. İslam tarihi kaynaklarında Ebû Umeyr İbnü'l-Heyyebân isimli bir Yahudi din adamının bisetten, yani Hz. Peygamber'in risaletinden birkaç yıl önce Şam bölgesinden veya Kudüs'ten Medine'ye geldiğine dair bilgilere yer verilir. Bu bilgiler arasında İbnü'l-Heyyebân'ın beş vakit namaz kıldığından da söz edilir.[233]

Bu Yahudinin Medine'ye geldiğinde kendi dindaşlarına son peygamberin zuhur edeceğini bildirdiği ve o peygambere mutlaka iman

230 Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe" 132; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV. 206.
231 Nesâî, "Menâkıb" 13.
232 İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV. 103; Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, I. 128, 132.
233 İbn İshâk, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I. 133; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, II. 213; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, III. 505.

edilmesi gerektiği yönünde tavsiyelerde bulunduğuna dair rivayetlerin[234] "beşâirü'n-nübüvve" (Hz. Muhammed'in nübüvvetini doğrulayan metinler/veriler) kapsamında sonradan uydurulmuş olduğu düşünülebilir ve bunun çok uzak bir ihtimal olmadığı söylenebilir. Çünkü İslam tarihi boyunca müslümanlar ile Ehl-i kitap arasında yaşanan polemiklerin daha ziyade peygamberler üzerinden sürdürüldüğü iyi bilinmektedir. Dolayısıyla İbnü'l-Heyyeban'la ilgili rivayetleri sağlam bilgi kaynağı olarak değerlendirmek isabetli olmayabilir. Ancak erken dönemlere ait tefsir kitaplarındaki rivayetlerde Bakara sûresinin ilk ayetleri nazil olduktan kısa bir süre sonra Ebû Yâsir b. Ahtab, Cüdey b. Ahtab, Huyey b. Ahtab, Kâ'b b. Eşref, Kâ'b b. Üseyd gibi Yahudi cemaatinin meşhur isimlerinin Hz. Peygamber'e geldikleri, sûrenin üçüncü ayetindeki "الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ" (yukîmûne's-salâte ve mimmâ razeknâhüm yünfikûn) ifadesinde sözü edilen kimselerin kendileri olduklarını söyledikleri kaydedilir.[235]

Bu rivayetteki bilginin doğru olup olmaması bir tarafa, Yahudi şeriatında namaza benzer bir ibadet bulunduğu ve bu ibadetin gündüz iki (şahrit ibadeti), akşam bir (arvit ibadeti) olmak üzere günde üç vakit eda edildiği bilinmektedir. Fakat İslâmî kaynaklarda Medine Yahudilerinin namaz tarzındaki ibadetlerini nasıl ifa ettiklerine dair detaylı bilgi mevcut değildir. Bazı rivayetlerde Yahudilerin namaz sırasında ellerini bellerine veya böğürlerine koydukları belirtilir; ayrıca Hz. Peygamber'in namaz hususunda sahabeyi Yahudilere benzememe hususunda duyarlı olmaya davet ettiği kaydedilir.[236]

Tarihçi Ebü'l-Abbâs el-Ya'kûbî (ö. 292/905'ten sonra) Yahudilerin ibadetleriyle ilgili olarak, "onların salât/namaz ibadetleri biri sabah, biri akşamüstü, biri de akşam güneş battıktan sonra olmak üzere üç vakittir. Bir Yahudi salâta/namaza durduğunda topuklarını birleştirir ve başı öne eğik hâlde sağ elini sol omuzuna, sol elini de sağ omuzuna koyar. Daha sonra secde etmeksizin beş kere rükûya eğilir gibi eğilip doğrulur. En sonunda bir kere secde eder. Namazların başında Da-

234 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, II. 214; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I. 134-135.
235 Mukâtil, *Tefsîr*, I. 29.
236 Müslim, "Mesâcid" 46; Ebû Dâvûd, "Salât" 172; Tirmizi, "Salât" 164.

vud'un mezmurlarından bölümler okur" şeklinde bir bilgi verir.[237] Modern dönemdeki bazı araştırmalarda miladi 2. yüzyıla kadar Yahudilerin namaz ibadetlerinde secdenin de yer aldığı, fakat bu tarihlerden sonra Yahudi gelenekteki heterodoks fırkalar ve Hıristiyan keşişlere tepki olarak secdeden vazgeçildiği, bundan sonra secdesiz namaz denilebilecek bir ibadete geçildiği belirtilir ve bu arada Rabbani Yahudiliğin aksine Sâmirî gelenekte rükû ve secdenin de mevcut olduğu kaydedilir.[238]

Salât ile ilgili emirler birçok ayette "ikâme" lafzıyla birlikte ifade edilir. "İkâme" (الإقامةُ) lafzı sözlükte, "ayakta durmak, dikilmek, düzgün olmak" gibi manalar taşıyan "ق و م" (kvm) kökünden türemiş bir mastar olarak "doğrultmak, düzgün hâle getirmek, devam ettirmek, hakkını vermek" gibi manalara gelir. "Kvm" kökünden türemiş mastar, isim, fiil, sıfat-ı müşebbehe gibi muhtelif kelimeler Kur'an'da 660 kez zikredilir. İbn Fâris "kvm" kökünün biri "insan topluluğu" (kavm), diğeri "ayakta durmak" şeklinde iki temel anlam içerdiğini belirtir.[239] Diğer sözlük yazarları ise "bir yerde ikamet etmek" manasına da dikkat çekerler ki bu mana "devamlılık ve süreklilik" hâline[240] işaret sayılabilir. Dahası, "mukîm" kelimesi bu konuda yeterli fikir verebilir. Ayrıca "أَقَامَ بِالْمَكَانِ إِقَامَةً" ifadesi, "bir yerde ikamet etti" anlamına gelir. Makâm (المَقامُ) ve mukâm (المُقامُ) kelimeleri de kimi zaman ikâmet anlamında istimal edilir.

Müfessirlerin hemen hepsi "يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ" ifadesiyle namaz ibadetinin kastedildiğinde hemfikir görünmekle birlikte bu namazın farz mı, nafile mi yoksa tüm namaz türlerine mi delalet ettiği hususunda farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Bazı müfessirler "ikâme-i salât" (إِقَامَةُ الصَّلَاةِ) tabirini, "namazı kıyam, kıraat gibi zahirî hududuna, huşû gibi bâtınî hukukuna riayet ederek ve aynı zamanda devamlı olarak kılmak" diye izah etmişlerdir.[241] Bu izah, "tüm rükunlarının hakkını vererek (ta'dîl-i erkân) namaz kılmak" diye özetlenebilir ve yine bu izah ikâme lafzının

237 Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I. 96.
238 Arslantaş, "Hz. Peygamber'in Çağdaşı Yahudilerin İnanç-ibadet ve Dinî Hayatları ile İlgili Bazı Tespitler", s. 69-73.
239 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, V. 43.
240 Lane, *An Arabic-English Lexicon*, VIII. 2995.
241 Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, I. 270.

"أقام العود" (sopayı doğrulttu) şeklindeki kullanımıyla da ilişkilendirilebilir.[242]

İkâme-i salât tabiri, namaz ibadetinde devamlılık manasına da hamledilebilir. Mü'minûn 23/9. ayetteki "وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ" ve Meâric 70/23. ayetteki "الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ" ifadeleri bu manayı pekiştirir. İkâme lafzının "devamlılık" manasına hamledilmesi, pazarda tüm malları satıp bol kazanç sağlamayı ifade eden "قامت السوق" (kâmeti's-sûk) ve "اقام السوق" (ekâme's-sûk) gibi tabirlerle de desteklenebilir. Zira namaz daimî ve devamlı şekilde eda edildiği zaman, adeta tacirlerin rağbet ettiği bir ürün gibi olur; terk edildiği zaman ise alıcısı olmayan ve bu yüzden de tezgâhta kalan ürüne benzer hâle gelir. İkâme-i salât tabiri, namaz ibadetini önemsemek ve gevşeklik göstermemek manasına da hamledilebilir. Çünkü Arap dilinde, "قام بالأمر" (kâme bi'l-emr) tabiri, işten kaytarmak anlamına gelen "قعد عن الأمر" (ka'ade ani'l-emr) tabirinin aksine bir işi özen, ihtimam ve ciddiyetle yapmayı belirtir.[243]

İkâme-i salât, "hakkını vermek" manasına da hamledilebilir. Çünkü "إِقَامَةُ الشيء" (ikâmetü'ş-şey') lafzı Arapçada "bir şeyin hakkını vermek" (توفية حقّه) manasına gelir. Mâide 5/68. ayetteki "قُلْ يا أَهْلَ الْكِتابِ لَسْتُمْ عَلى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْراةَ وَالْإِنْجِيلَ" ifadesinde geçen "تُقِيمُوا" (tükîmû) lafzı da hem ilim hem amel yönünden Tevrat ve İncil'in hakkını vermeyi belirtir. Kur'an'da bilindik namaz ibadetinin emredildiği ayetlerde "ikâme" lafzının, münafıkların namaz konusundaki isteksizliklerinden söz eden Nisâ 4/142. ayetteki "وَإِذا قامُوا إِلَى الصَّلاةِ قامُوا كُسالى" ifadesinde ise "kıyâm" lafzının kullanılması dikkat çekicidir.[244]

Bakara sûresindeki ilk ayetlerin sahih iman ve salih amel sahibi Yahudilerle ilgili olduğuna dair görüş dikkate alındığında "ikâme-i salât" tabirinin bu inanç grubuyla ilgili olduğunu söylemek gerekir. Nitekim Bakara 2/43. ayette Medine Yahudilerine salâtı ikâme emri yöneltilmiş, 45. ayette ise yine aynı zümreye hitaben "Sabır ve salâtla Allah'tan yardım isteyin" mealinde bir ifadeye yer verilmiştir. Diğer yan-

242 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I. 38; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, I. 41.
243 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 154; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 27.
244 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 418; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, III. 463.

dan, Mâide 5/12. ayette, Allah'ın İsrâiloğulları'ndan aldığı söz (misak) kapsamında ikâme-i salât mükellefiyeti de zikredilmiştir. Kısacası, bu husus Bakara 2/2-5. ayetlerin kimler hakkında nazil olduğuna ilişkin bilgi ve görüş farklılığına göre değişir.

Enfâl 8/35. ayetteki "وَمَا كَانَ صَلاَتُهُمْ عِندَ الْبَيْتِ إِلاَّ مُكَاء وَتَصْدِيَةً" ifadesinde müşriklerin kendilerince dinî ritüel (ayin) babında icra ettikleri ıslık çalmak ve el çırpmak gibi fiillerin "sâlât" diye isimlendirilmesi, Müddessir 74/43. ayette cehennemliklerin dilinden aktarılan ifadede "Dediler ki: Biz musallînden değildik" (قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ) denilmesi, benzer şekilde Mâûn 107/4. ayette müşriklere atıfla, "فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ" (Yazıklar olsun, sözde ibadet edenlere...) ifadesinin zikredilmesi, "salât" lafzının Kur'an'da geleneksel olarak ibadet kapsamında değerlendirilen birtakım ritüeller ve ayinler manasında da kullanıldığını gösterir. Dolayısıyla gerek Enfâl 8/35. ayetteki "salât", gerek Mâûn 107/4. ayetteki "musallîn" kelimeleri müşriklerin kendilerince ibadet olarak benimsedikleri birtakım ritüeller ve ayinlere karşılık gelir. Hem Allah'a ibadetin temelinde iman ve teslimiyet bulunduğu hem de salât lafzı dua ve niyaz anlamı taşıdığı için, Müddessir 74/43. ayette cehennemliklerin dilinden aktarılan "لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ" (lem nekü mine'l-musallîn) ifadesi İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) de kaydettiği üzere, "Biz rabbimiz Allah'a ibadet (kulluk) etmemiştik" (ما عبدنا ربنا)[245] şeklinde bir anlam içerir.

Bu yüzdendir ki Kur'an'da "salât" emri özellikle ikâme lafzıyla birlikte zikredilmiştir. İkâme sözlükte, "dosdoğru hâle getirmek, bir şeyi hakkını vererek ifa etmek" gibi anlamlar taşır. Bunun yanında kelimenin devamlılık ve sebatkârlık anlamları da vardır. Dolayısıyla kelimenin kök anlamı bir şeyin daimî ve sabit olması anlamında kullanılan "قَامَ الشَّيْءُ" (kâme'ş-şey'ü) ifadesi ile "hak ortaya çıktı ve sübut buldu" anlamında kullanılan "قَامَ الْحَقُّ" (kâme'l-hakku) ifadesindeki gibidir.[246] Nahvî-edebî tefsirlerdeki izahlara bakılırsa "devamlılık" anlamı sanki daha ön plandadır.[247] Kelimenin "düzgün hâle getirmek" manası esas alındığında ise ikâme-i salât tabiri, Enfâl 8/35. ayette işaret edildiği

245 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, VIII. 273.
246 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 253.
247 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 72-73.

üzere müşriklerce özünden ve asıl hedefinden saptırılmış salât ibadetini aslına irca etmeyi belirtir.

Zeccâc'ın "يُقِيمُونَ الصَّلاةَ" (yukîmûne's-salât) ifadesini, Bakara 2/196. ayetteki "وَأَتِمُّواْ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّهِ" (Allah için haccı ve umreyi tastamam şekilde ifa edin) ifadesine de atıfta bulunarak "يُتِمُّونَ الصلاة" (yütimmûne's-salât: namazı itmam ederler) diye izah etmesi[248] tam da bu hususla ilgilidir. Bakara 2/196. ayette, "Allah için hacc ve umre yapın" değil, "Allah için hac ve umreyi itmam edin" buyrulması, İslam öncesi dönemlerde müşrik Arap toplumunun da haccetmesi, ancak bu ibadetle ilgili bazı şiarları/sembolleri tağyir (değiştirmek), vakfe gibi bazı rükûnları tenkis (eksiltmek) etmesi sebebiyle ilâhî emir haccın aslına uygun şekilde ifası anlamında "itmâm" vurgusuyla gelmiştir.[249]

Salâtı itmâm ve ikâme her şeyden önce diğer bütün ibadetler gibi namazın da sadece Allah'a yönelik olması ve sırf O'nun rızası gözetilerek eda/ifa olunması anlamına gelir. Biz müslümanlar namaz ibadetinin farziyeti konusunda herhangi bir tereddüt sahibi olmamakla birlikte gerek bu büyük ibadetin önemini kavrama gerekse Kur'an'da salâtın olmazsa olmazı olarak zikredilen huşû (Allah'a derin saygı) hâlinde bir ikâme tecrübesini gerçek hayat alanına taşıma konusunda hakikaten kriz içindeyiz. Namaz (salât) Allah'a sonsuz şükranın bir göstergesi olarak eda edilmesi gereken bir ibadettir; fakat bunun için de Allah'a karşı derin saygı (huşû) ve samimiyet (ihlas) gerekir.

Namaz huşû ve ihlasla eda edildiğinde, Ankebût 29/45. ayetteki, "Namaz yüz kızartıcı ve çirkin davranışlardan men eder" (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ) mealindeki ilâhî taahhüt de gerçekleşir. Yok eğer kişi "sahib-i tertip" düzeyinde muntazaman namaz kıldığı hâlde bu ibadet o kişinin ahlâkî kusurlarını bertaraf etmiyorsa, işte bu durumda, Hasen el-Basrî kanalıyla Hz. Peygamber'den nakledilen şu çarpıcı uyarı akla gelir: "Şayet kişi namaz kılıyor ve namaz kendisini yüz kızartıcı, çirkin davranışlardan uzaklaştırmıyorsa, o takdirde namaz onu Allah'tan uzaklaştırmaktan başka bir anlam ifade etmiyor, demektir" (مَنْ صَلى صَلاةً لَمْ تَنْهَهُ عَنِ الفَحْشاءِ وَالمُنْكَرِ لَمْ يَزْدَدْ بِها مِنَ اللهِ إلا بُعْدًا). Namaz konusunda

248 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 72.
249 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III. 274.

Hasen el-Basrî'nin şu sözü de çok dikkat çekicidir: "Şayet kişinin kıldığı namaz kendisini yüz kızartıcı ve çirkin işlerden uzaklaştırmıyorsa, bu durumda kılınan namaz namaz değil, olsa olsa onun boynuna vebaldir."[250]

İnfâk (الْإِنْفَاق)

Bakara 2/3. ayette müttakîlerin (mü'minler) üçüncü temel vasfı, "وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ" ifadesiyle, "Onlar kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden infâk ederler" şeklinde belirtilmiştir. İnfâk (الْإِنْفَاقُ) lafzı Arapçada, "bitmek, tükenmek, son bulmak" gibi anlamlar içeren "ن ف ق" (nfk, nefek, nefâk, nüfûk) kökünden türemiş bir kelimedir. Başka bir ifadeyle, "infâk" kelimesi i'fâl babından mastar olup, "harcamak, elden çıkarmak, tüketmek" gibi anlamlar içerir. Bunun yanında "nfk" kökünden türemiş fiiller "ölmek", "revaç bulmak", "gizlemek" gibi manalara da gelir. Mesela, "نَفَقَ الشَّيْءُ" (nefeka'ş-şey'ü) ifadesi "bitti, tükendi", "أَنْفَقَ الرَّجُلُ" (enfeka'r-racülü) ifadesi "Adam varını yoğunu tüketti", "نَفَقت الدَّابَّةُ" (nefekati'd-dâbbetü) ifadesi ise "hayvan tükendi, canı çıktı" anlamına gelir. Keza "نَفَقَ الْبَيْعُ نَفَاقاً" (nefeka'l-bey'u nefekan) ifadesi "alışveriş canlandı, mal azaldı, yok sattı", "نَفَقت السِّلْعة" (nefekati's-sil'atü) ise "malın müşterisi arttı ve mal azaldı" gibi anlamlar içerir.[251]

İbn Fâris "infâk" kelimesinin türediği "nfk" kökünün iki temel anlam içerdiğini belirtir. İlki "tükenmek, bitmek", diğeri "gizlemek"tir. İsrâ 17/100. ayetteki "خَشْيَةَ الإِنفَاقِ" (haşyete'l-infâk) terkibi "bitip tükenme kaygısı" anlamına gelir. En'âm 6/35. ayetteki "فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الأَرْضِ" ifadesinde geçen "nefek" kelimesi "toprağın altında açılan tünel" gibi bir anlam içerir.[252] Ayrıca, bir kişinin kendi küfrünü gizleyip sözde imanını açığa vurması "نافَقَ في الدينِ" (nâfeka fi'd-dîn) diye ifade edilir.[253]

İbn Kuteybe (ö. 276/889) nifâk kelimesiyle ilgili olarak şu bilgiyi aktarır: "Nifâk, köstebek yuvası anlamındaki "نافِقاء اليربوع" (nâfikâu'l-yer-

250 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVIII. 409-410; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, VI. 244; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, VI. 280-281.
251 İbn Sîde, *el-Muhassas*, IV. 387; İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, X. 357-358.
252 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, V. 454.455.
253 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, s. 926.

bû') terkibiyle ilişkili bir kelimedir. Köstebek yuvasında birden fazla delik bulunur. Yuvanın deliklerinden biri kapandığında köstebek diğer delikten dışarı çıkar."[254] Nifâk ve münafık kelimeleri de buradan türemiştir.[255] Bu bağlamda Zemahşerî infâk kelimesiyle ilgili olarak ilginç bir bilgi vermiştir: "Enfeka" (أَنْفَقَ) fiili ile "enfede" (أَنْفَدَ) fiili kardeştir. Çünkü ikisi de "bitti, tükendi" anlamına gelir. Hatta İbnü's-Sikkît'ten (ö. 244/858) nakledildiğine göre "nefeka" (نَفَقَ) ile "nefede" (نَفَدَ) fiili eş anlamlıdır. İlk harfi "nun", ikinci harfi "fâ" olan tüm fiiller "tükenmek, bitmek" gibi anlamlar taşır.[256]

İnfâk, dinî-ahlâkî bir terim olarak "mü'min kişinin ilâhî rızaya matuf olarak servetinden harcama yapması, fakir fukaraya aynî ve/veya nakdî yardımda bulunması" anlamına gelir. Bu çerçevede infâk lafzındaki semantik, zekât gibi farz olan harcamalar yanında gönüllü bağış ve yardımları da içerir. Râğıb el-İsfehânî infâkın biri mahmûd (övülen), diğeri mezmûm (zemmedilen) olmak üzere iki türünden söz eder. Kişinin dürüstçe kazanıp zekât, sadaka vermesi ve aynı zamanda çoluk çocuğunun geçimi için harcaması ilk infâk türünü ifade eder. Saçıp savurma veya eli sıkı cimri olmak ise ikinci tür infâk kapsamına girer.[257]

Kur'an'da infâk (harcama) fiili Allah'a da izafe edilir. Yahudilerin, "Allah'ın eli sıkıdır; Allah cimridir" (يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ) gibi yakışıksız bir iddiada bulunduklarını bildiren Mâide 5/64. ayette bu iddiaya cevaben, "Bilakis, Allah'ın iki eli de açıktır, çok cömerttir; O dilediği gibi infâk eder" (بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ) ifadesine yer verilir. Allah'ın infâkta bulunmasıyla ilgili ifadeyi kimi müfessirler cömertlik diye yorumlarken,[258] kimi müfessirler de "Allah kullarına dilediği gibi rızık, lütuf ve ihsanda bulunur; kimi kullarının rızkını bollaştırır, kimi kullarının rızkını daraltır"[259] şeklinde yorumlamayı tercih etmişlerdir.

İbn Abbâs Bakara 2/3. ayette zikri geçen "infâk"ın farz olan zekâta karşılık geldiğini söylerken, İbn Mes'ûd kişinin aile efradının nafakası-

254 İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, s. 29.
255 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, X. 358-359; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXVI. 430-435.
256 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 155.
257 Râğıb el-İsfehânî, *ez-Zerîa*, s. 285.
258 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, III. 534; Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl*, I. 459.
259 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, III. 309; İbn Âdil, *el-Lübâb*, VII. 431.

nı temin maksadıyla yaptığı harcama anlamına geldiğini söylemiştir.[260] Bu iki yorum dışında "infâk"ın hem farz olan zekâtı hem de nafile sadakaları ihtiva ettiği de ileri sürülmüştür. Mesela, Taberî ayette sözü edilen infâkın fıkhî terminolojideki anlamıyla farz, nafile ya da zekât, sadaka gibi ayrımlar söz konusu olmaksızın mü'min kişinin başta ailesinin geçimi için harcama yapmasından yakın akrabasına ve fakir fukaraya yardımda bulunduğu her şeyi kapsadığını belirtmiş ve bu arada harcanan şeyin helallik vasfını, yani haram bulaşmamış olmasını özellikle zikretmiştir.[261] Bakara 2/215. ayette de anne-babaya, akrabaya dullar ve yetimlere, fakirlere ve yurdundan yuvasından ayrı düşmüş garip kimselere infâkta bulunulmasından söz edilmiştir.

Bakara 2/3. ayette, infâk edilecek şeyler "rızk" (rızık) diye belirtilmiştir. Aynı şekilde Bakara 2/254, Nisâ 4/39, İbrahim 14/31, Hac 22/35, Kasas 28/54, Secde 32/16, Şûrâ 42/38, Münâfikûn 6/710 gibi ayetlerde de infâk ve rızık bir arada zikredilmiştir. Rızık daha ziyade Allah'ın insanoğluna ihsan ettiği besin (gıda), mal mülk gibi maddi nimetler anlamında kullanılmakla birlikte akıl, bilgi, eş, çocuk gibi manevi nimetler de aynı kapsamda mütalaa edilir. Bazı müfessirler "وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ" ifadesini, "Kendilerine öğrettiğimiz ilmi onlar da başkalarına öğretirler" şeklinde te'vil etmişlerdir.

Bazı hadis kitaplarında zayıf senetle nakledilen, "أَفْضَلُ الصَّدَقَةِ أَنْ يَتَعَلَّمَ الْمَرْءُ الْمُسْلِمُ عِلْمًا، ثُمَّ يُعَلِّمَهُ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ" (En faziletli sadaka, mü'min kişinin ilim öğrenmesi, daha sonra bu ilmi mü'min kardeşine öğretmesidir)[262] şeklindeki rivayeti hatırlatan bu te'vilde ilim "manevi rızık" olarak telakki edilmiştir ki rızık lafzındaki mananın sadece maddi imkânlar ve nimetleri değil, manevi lütuf ve ihsanları da içerdiği şüphesizdir. Ancak Bakara 2/3. ayette geçen "infâk" ve "rızk"ın öncelikle maddi imkânlar ve malî-aynî harcamalarla ilgili olduğunu söylemek daha isabetlidir. Çünkü Kur'an'da mü'minlere ait en temel üç vasıf iman, salât ve infâk (zekât-sadaka) şeklinde belirlenir ki bu üç temel vecibeden ilki kalbe, ikincisi bedene, üçüncüsü de mal ve mülke müteallikitir. Tüm taatler

260 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 249-250; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 69-70; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 168.
261 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 250.
262 İbn Mâce, *es-Sünen*, I. 89-164.

ve ibadetler ya kalple ya bedenle ya da malî imkân ve servetle gerçekleştirilir. Bu itibarla, mü'minlik ve müslümanlık ile ilgili tüm hususları iman, salâtı ikâme ve infâk olmak üzere üç başlık altında özetlemek mümkün olabilir.

Diğer taraftan, Bakara 2/262 ve Nisâ 4/34 gibi ayetlerde infâk edilecek şeylerin mal mülkle ilgili olduğu tasrih edilmiştir. Bakara 2/215, 272 ve 273. ayetlerde ise infâkla ilgili olarak "hayr" (الْخَيْر) kelimesine yer verilmiştir. "Hayr" Arapçada hem "mal mülk", hem de "hayır/iyilik" anlamında kullanılan bir kelimedir. Dahası, "hayr" kelimesi Arapçada "rağbet gören güzel ve yararlı şey" anlamına gelir. İnsanoğlunun mala mülke çok rağbet etmesi hasebiyle mal mülk "hayr" diye isimlendirilir.[263] İnfâk ayetlerinde geçen "hayr" kelimesi de "mal mülk" anlamına gelir. Bu tespit hem vasiyetle ilgili Bakara 2/180. ayetteki "كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا" ifadesiyle hem de Bakara 2/262 ve Nisâ 4/34. ayetlerdeki "الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ", "وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ" ifadeleriyle teyit edilebilir. Bütün bunlara ilaveten, infâkla ilgili ayetlerin pek çoğunun Bakara sûresinde yer alması, bu sûrenin Medine'ye hicretin akabinde inmeye başlaması ve Medine'ye hicret eden muhacirlerden büyük bir kısmının maddi yardıma muhtaç olması dikkate alındığında, infâk çerçevesinde zikredilen "hayr" ve "rızk" lafızlarının mal mülk gibi maddi nimetler ve imkânlara karşılık geldiği daha iyi anlaşılır.

Daha önce kısaca değinildiği üzere Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723) gibi bazı müfessirler Bakara 2/3. ayette geçen "infâk"ın gönüllü bağış anlamına geldiğini, çünkü zekâtın farz kılınmasından sonra infâk yükümlülüğünün zorunlu olmaktan çıktığını ileri sürmüşlerdir. Buna göre müslümanların zorunlu malî/maddi yükümlülükleri Kur'an'da "zekât" kelimesiyle belirtilmiş, "infâk" lafzı ise sadece nafile sadakalar manasında istimal edilmiştir.[264] Bize göre bu gerekçe pek sağlam değildir. Çünkü zekâtın sarf mahallerinin tek tek tadat edildiği Tevbe 9/60. ayette bile "zekât" değil, "sadaka" (sadakât) lafzı kullanılmıştır. Dolayısıyla kelime analizlerinden hareketle bu tür büyük hükümler kurmak pek sağlıklı bir yaklaşım olmasa gerektir. Nitekim İbnü'l-Cev-

263 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 160.
264 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 274.

zî de infâkın zekât emriyle nesh edildiği yönündeki görüşün isabetsiz olduğunu belirtmiştir.[265]

1985'te Numeyri rejimi tarafından irtidat iddiasıyla yargılanıp idam edilen Sudanlı fikir adamı Mahmud Muhammed Taha'nın infâk ve zekât konusundaki fikirleri de burada zikredilmeye değer niteliktedir. "Zekât nihai hüküm değildir" fikrini savunan Taha İslam fıkhındaki nesh teorisiyle fürû' (tikel) hükümlerin aslî (temel, tümel) hükümleri geçersiz kıldığı yönündeki geleneksel görüşe şu şekilde itiraz eder: İnfâk ve tasaddukla ilgili birçok ayetin zekât ayetiyle, hoşgörü ve toleransla ilgili birçok ayetin bir tek seyf (kılıç) ayetiyle (Tevbe 9/5) nesh edildiği ileri sürülmüştür. Hâlbuki aslolan zekât değil, mutlak infâk ve tasadduktur. Çünkü infâkın sınırı, zamanı, mekânı yoktur. Ayrıca, infâk fazilet/erdem, zekât ise vecibedir. Fazilet ve erdem, vecibe tarafından hükümsüz kılınamaz. Aynı hüküm cihad ve kıtâl ayetleri için de geçerlidir. Cihad ve kıtâl ârızî/fer'î bir durumdur. Aslolan barış, bağışlama ve hoşgörüdür. Ancak tarihsel tecrübede hâkim anlayış ters yönde oluşmuştur.[266]

Taha bu görüşleriyle klasik nesh nazariyesini adeta tersine çevirir. Çünkü ona göre Kur'an'ın Mekke dönemindeki ayetleri aslî, evrensel ve tarih-üstü mesajlar içerir. Medine dönemine ait ayetlerdeki hükümler ise konjonktürel, yani sabit değil, değişkendir. Sözgelimi, tebliğde aslî yol/yöntem Allah'ın yoluna öğüt ve hikmetle davet etmektir. Bu da Mekke döneminde emredilen ve tatbik edilen metottur. Cihad ve kıtâl ise Medine döneminde mü'minler ile düşmanları arasında gelişip gerginleşen konjonktürel şartlara göre vaz edilmiş bir hükümdür. Dolayısıyla aslî değil, fer'î ve hatta ârızidir. Keza infâk ve tasadduk İslam'ın aslî bir hükmüdür. Zekât ise fer'î bir hükümdür. Hâl böyleyken gelenekte fer'î hükümlerin aslî hükümleri nesh ettiği yönünde genel kabul oluşmuştur. Mesela, "[Ey Peygamber! Sana hayırlı işlerde neyi ne kadar harcayacaklarını soruyorlar! De ki: İhtiyacınızdan fazlasını harcayın."[267] ayetindeki hüküm, "[Ey peygamber!] Sen onların mallarından bir kıs-

265 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 26.
266 Taha, *el-İslâm bi-Risâletihi'l-Ûlâ*, s. 25-27.
267 Bakara, 2/219.

mını zekât/sadaka olarak al!”[268] ayetiyle nesh edilmiştir. Buna göre ilk ayetteki hükmün hiçbir teşrii değeri yoktur. Sadece metni okunmakta, hükmü ise -müslümanların tercihine kalmış bir tatavvu/nafile ibadet olması dışında- hiçbir bir yaptırım değeri taşımamaktadır. Böyle bir görüş ve anlayışı kabul etmek kesinlikle yanlıştır.[269]

Kur’an’da çoğu zaman “salât” ile “infâk” bir arada zikredilmiştir. Salât hukûkullaha dâhil bir ibadettir. Başka bir ifadeyle, salât Allah’ı tek gerçek mabud kabul edip O’nu övüp yüceltmenin, O’na yakarıp yürekten bağlanmanın ifadesidir. İnfâk ise hukuku ibâda dâhil bir ibadettir. Yani infâk başta ana-baba ve yakın akraba olmak üzere Allah’ın yardıma muhtaç tüm kullarına maddi/mali yardımda bulunmanın ifadesidir. Bakara 2/3. ayetteki ifade farz, vacip, nafile gibi ayrımlar söz konusu olmaksızın tüm harcamaları içerir.[270] Hâsılı, infâk neshe konu olacak bir yükümlülük değildir. Kaldı ki “infâk”la ilgili ifadenin kapsamını herhangi bir delil ve karine olmaksızın daraltmak, tutarlı biçimde savunulabilir bir görüş olmasa gerektir.

Bu münasebetle infâk ahlakından da bahsetmek gerekir. İnfâk gerçek manada dindarlığın en temel şartlarından birisidir (Âl-i İmrân 3/92). İnfâk mutlaka her şeyden önce helal kazanç ve imkânlarla yapılmalıdır. İnfâk edilen şeyin bir değeri/kıymeti olmalı, yani infâk eden kişinin kendisine verildiğinde ancak dudak bükerek kabul edeceği türden olmamalıdır (Bakara 2/267). İnfâk başa kakmaksızın, insanların onurlarını incitmeksizin ifa edilmelidir (Bakara 2/262, 264), İnfâk sadece bolluk bereket içindeyken değil, darlıkta da ifa edilmelidir. Yani çoktan çok, azdan az infâk edilmelidir (Âl-i İmrân 3/134, Tevbe 9/121; Talâk 65/7). İnfâk özel zamanlar ve vakitlerde değil, eğer mümkünse gece gündüz (Bakara 2/274; Nahl 16/75), gizli açık her zaman (Ra’d 13/22; İbrahim 14/31; Fâtır 35/29) ve her şekilde ifa edilmelidir (Bakara 2/274; Rad 13/22; Fâtır 35/67). İnfâk riya ve gösterişten uzak olmalıdır (Nisâ 4/38). İnfâkın Allah yolunda, dolayısıyla Allah rızası için yapılması gerekir (Bakara 2/195, 262, 265, 272; Muhammed 47/38; Hadîd 57/10); Allah yolunda her ne harcanırsa bunun sevabı karşı-

268 Tevbe, 9/113.
269 Taha, *el-İslâm bi-Risâletihi’l-Ûlâ*, s. 25.
270 İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân*, I. 168-169.

lıksız olarak verilir (Bakara 2/272; Enfâl 8/60, Tevbe 9/121). Kaldı ki infâk her şeyden önce kişinin kendi hayrı içindir (Bakara 2/272, Teğâbün 64/12).

İnfâk lafzının hem insani hem ahlâkî ve dinî bir vecibe olarak zikredildiği ayetlerin dağılımına bakıldığında bu konunun Medenî sûrelerde daha sık işlendiği fark edilir. Medenî sûreler arasında da Bakara ve Tevbe sûreleri ön plana çıkar. Özellikle Bakara 2/3, 195, 215, 219, 254, 261, 262, 264, 265, 267, 270, 272, 273, 274. ayetler infâk konusuyla ilgilidir. İnfâkın Tevbe sûresinde işlenişi özellikle Tebük seferiyle ilgili askerî teçhizat ihtiyacını karşılama, yani bir bakıma kamu harcamalarıyla ilgilidir. Münafıkların bu seferden hatırı sayılır bir ganimet elde edilemeyeceği düşüncesiyle infâktan geri durdukları bildirilir. Bakara 2/195. ayetteki "وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ" (Allah yolunda infâkta bulunun ve kendi kendinizi tehlikeye atlamayın) ifadesinde de benzer bir duruma işaret edilir.

İnfâk konusunun Bakara sûresinde çok sık işlenmesi, özellikle muhacirlerin hicretten sonra zor denebilecek şartlarda hayatlarını sürdürmesi ve buna bağlı olarak ensarın infâka teşvik edilmesiyle ilgili olsa gerektir. Haşr sûresi 59/9. ayette bu hususa şöyle işaret edilir: "Muhacir mü'minlerden önce Medine'yi yurt edinip imanı kalplerine nakşetmiş kimseler [ensar], yanlarına hicret eden mü'minleri severler. Onlara verilen ganimetler sebebiyle içlerinde kıskançlık duymazlar. Hatta muhtaç durumda bile olsalar muhacirleri kendilerine tercih ederler. [Bilin ki] nefsini tamahkârlık ve cimrilik duygusundan arındıranlar, kurtuluşa erip umduklarına kavuşacak kimselerdir."

Bakara sûresinde infâka çok sık vurgu yapılmasını "muâhât" (المؤاخاة) kavramıyla birlikte ele almak konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilir. Muâhât, terim olarak, Hz. Peygamber'in Medine'de ensar ve muhacirlerden bazılarını birbirleriyle kardeş ilan etmesini belirtir. Hicretten yaklaşık beş ay sonra Mescid-i Nebevî'yi inşa günlerinde Hz. Peygamber, muhâcirlerle ensardan kırk beşer kişiyi Enes b. Mâlik'in evine çağırmış ve 'İslâm dininde hilf yoktur, din kardeşliği vardır' diyerek bunların arasında ikişer ikişer kardeşlik akdetmiştir. Muâhât (uhuvvet), yurtlarından ve yuvalarından ayrı düşen muhacir-

lerin garipliğini az çok giderip Medine'de tutunabilmelerine çok büyük katkı sağlamıştır. Enfâl 8/72. ayetten anlaşıldığı kadarıyla muâhât hadisesinden sonra kardeşler arasında bir süre miras hükümleri de geçerli sayılmıştır.

Birçok kaynakta aktarılan bilgiye göre Sa'd b. Rebî' kendisiyle kardeşlik bağı tesis edilen Abdurrahmân b. Avf'a, "Kardeşim, ben Medine'nin en varlıklı adamlarından biriyim. İstersen, malımın mülkümün yarısını alabilirsin (أَخِي أَنَا أَكْثَرُ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَالا فَانْظُرْ شَطْرَ مَالِي فَخُذْهُ). Ayrıca, iki eşim var; bak, hangisi hoşuna giderse, ben boşayayım, sen evlen" (وَتَحْتِي امْرَأَتَانِ فَانْظُرْ أَيَّتَهُمَا أَعْجَبُ إِلَيْكَ حَتَّى أُطَلِّقَهَا لَكَ) teklifinde bulunmuş; fakat Abdurrahmân b. Avf bu teklife, "Allah sana eşini ve malını mülkünü değerli kılsın; sen bana pazarın yolunu göster" diye karşılık vermiştir.[271] Meşhur Osmanlı kadısı ve mutasavvıfı Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin'e (ö. 823/1420) nispet edilen "Yarin yanağından gayri her şeyde, her yerde, hep beraber" şeklindeki sözünün de ötesinde çok ilginç bir paylaşım duyarlılığına işaret eden bu rivayet belki abartılı görülebilir; fakat en azından ensar ile muhacirler arasında tesis edilen uhuvvet (kardeşlik) bağı hakkında yeterli fikir verdiği şüphesizdir.

İnfâk konusunu nasıl anlamak gerektiği hususunda, 1980'li yılların sonlarında Giresun Göğüs Hastalıkları Hastanesi'ne uzman hekim olarak tayin edilen ve o günlerden itibaren yıllar boyunca tıpkı öz kardeşim, ağabeyim gibi sevdiğim ve yine seneler boyu hiç aksatmaksızın kendisiyle birlikte Kur'an ve tefsir derslerine devam ettiğim merhum Dr. Ali Menekşe'nin psikolojik rahatsızlığı bulunan bir hastasının silahlı saldırısıyla öldürülmesinden önce, muhtemelen kardeşini ve çok sevdiği kızı Zeynep'i bir trafik kazasında kaybetmesinin ardından eşine ve iki oğluna yazdığı 16 Ocak 2001 tarihli vasiyet mektubundan birkaç pasajı burada aktarmak istiyorum. Hâl-i hayatında bu mektupta yazdıklarından daha fazlasını yapan merhum Menekşe vasiyetinde şöyle demiştir:

"[Hayır zarfı...] Kazancınız iyiyse bu hayır zarfı devam etsin. Ben kazandığımın yüzde 20'sini koyuyordum. Siz de durumunuza göre ihtiyaç sahiplerini gözetin. Bugün varsak yarın yokuz. Ölümün ne zaman

271 İbn Hanbel, *el-Müsned*, VI. 97, XXI. 346; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III. 116-117.

geleceği belli değil. Ne verirsen elinle o da gider seninle. Allah ahiretimizi hayırlı etsin. Zarftaki alacaklar (verilen borçlar) karşılıksız (hayır) olarak verilmiştir. Çok büyük zaruret olmadıkça istenmeyecektir. Karşı tarafın durumu iyi olursa ve kendi rızasıyla öderse, alınan iadelerin yine ihtiyaç sahiplerine karşılıksız verilmesi önemle rica olunur. Ama ihtiyacınız olursa, yeniden durum değerlendirilmesi hakkı size kalır. Çünkü artık bana soramayacaksınız... Bahtınız açık, yüzünüz aydınlık olsun. Rabbim sizleri her türlü kötülüklerden korusun, ihlâslı hayatın gerçek anlamını idrak eden, ahiret yolculuğuna hazırlanmayı gaye edinen kullardan eylesin. Akrabayı ve yoksul ihtiyaç sahiplerini gözetin. Allah'a dayanın, O'na güvenin. O her şeye kâdirdir.

Rızk/Rızık (الرِزْقُ)

Bakara 2/3. ayette infâk edilecek şeyler "rızk" (الرِزْقُ) diye nitelendirilmiştir. Rızk lafzı Arapçada "kendisinden faydalanılan şey, pay, nasip, lütuf, ihsan, bağış" gibi anlamlar içeren "ر ز ق" (rzk) kökünden türemiş bir mastar veya isimdir. Aynı kökten türeyen "razk" (الرَّزْقُ) kelimesi ise mastar kabul edilir.[272] Fakat bazı kaynaklarda rızk kelimesinin mastar olarak kullanıldığı da kaydedilir.[273] Rızk lafzı özellikle kullanım itibariyle "الحَظُّ" (pay, hisse), "النَّصِيبُ" (nasip), "البَخْتُ" (kısmet), "العَطِيَّةُ" (bağış, ihsan), "الخَيْرُ" (mal, mülk), "الغِذاءُ" (gıda) gibi birçok kelimeyle yakından ilişkilidir. Nitekim "رَجُلٌ مَرْزُوقٌ" (racülün merzûkun) tabiri "nasipli kısmetli adam" anlamına gelir. Bazı kaynaklarda Benî Ezd kabilesinin "Ezd-i Şenûe" diye anılan kolunda rızk kelimesinin "şükür" manasında kullanıldığı da belirtilir. Buna göre "رَزَقَ فُلاناً" ifadesi, "Filan kişiye teşekkür etti" anlamına gelir.[274] Bazı müfessirler rızık kelimesinin bu şekildeki kullanımını dikkate alarak, "تَجْعَلُونَ رِزقَكُم أَنَّكم تُكَذِّبُونَ" (Vâkıa 56/82) ayetini, "Allah'ın size nasip ettiği rızka şükürle mukabelede bulunmanız gerekirken, siz yalanlamayı tercih ediyorsunuz" veya "Rızkınıza şükrünüzü tekziple mi ifa ediyorsunuz?!" şeklinde te'vil etmişlerdir.[275] Şihâbüddîn el-Âlûsî'nin değerlendirmesine göre "rızık" kelimesinin hakiki manadaki anlam ve kullanımı insanların ve hayvanların besin

272 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, X. 115; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXV. 336.
273 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 76; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 163.
274 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 886; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXV. 337.
275 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXII. 369-370; Kurtubî, *el-Câmi'*, XX. 225-226.

olarak faydalandıkları şeylerdir. Mal mülk, servet gibi infâka konu olan şeylerin rızık diye isimlendirilmesi ise mecaz kabilindendir.[276]

Sünnî müfessirler "rızk"ı "helal olsun, haram olsun insanın faydalandığı her şey" diye tarif etmişlerdir.[277] Kur'an'da isim ve fiil türevleriyle birlikte 123 yerde geçen "rızık" lafzı İslam âlimlerince maddi (zâhirî) ve manevi (bâtınî) olmak üzere iki kısımda değerlendirilir. Maddi rızık hem gıda ve besinlere hem mal mülk, servete hem de eş ve çocuğa, manevi rızık ise ilim, hikmet, hidayet, nübüvvet gibi şeylere hamledilir. Mesela, Hûd 11/88. ayette Hz. Şauyb'ın dilinden aktarılan, "وَرَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا" ([Şayet] rabbim bana güzel bir rızık nasip etmişse...) ifadesinde geçen "rızık" genellikle din, hidayet, nübüvvet ve hikmet diye te'vil edilir.[278]

Buna mukabil bazı âlimler rızkı sadece yenilip içilen şeylere indirgemiş, bazıları da sadece mal mülk olarak tarif etmiştir. Bakara 2/60. ayetteki "كُلُواْ وَاشْرَبُواْ مِن رِّزْقِ اللَّهِ" (Allah'ın rızkından yiyin, için) ifadesi dikkate alındığında rızkın sadece yiyecek ve içecekten ibaret olduğu düşünülebilir. Ancak bu ifade Allah'ın insanoğluna bahşettiği sayısız rızıkların sadece bir kısmına işaret etmektedir. Bu yüzden, İslam geleneğinde rızkın sadece besin veya sadece mal mülk ve servete indirgenerek tarif edilmesi pek kabul görmemiş, bunun yerine insanın faydalandığı her şey rızık kapsamında değerlendirilmiştir (كل ما انتفع به العبد هو رزقه).[279] İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) ifadesiyle, insanın çalışıp kazandığı şeylerden zaruri ihtiyaçları karşılayacak kısmına maişet denir. Bundan daha fazla olan kazanca servet denir. Şayet insan kazanç ve birikiminden faydalanıyor ve harcamalarından kendisine yönelik bir semere hâsıl oluyorsa buna da rızık denir.[280]

Kur'an'da rızk ekseriyetle Allah'a nispet edilmiş, Bakara 2/233, Nisâ 4/8, Kehf 18/19 gibi birkaç ayette ise insanların rızık verdiğinden de söz edilmiştir. Râğıb el-İsfehânî "rızkı yaratan, veren ve ona sebep olan" anlamında Allah'ın "râzık" diye isimlendirilmesi gibi rızka

276 Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I. 117.
277 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 148.
278 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII. 222; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 226.
279 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 76.
280 İbn Haldûn, *Mukaddime*, II. 65.

ulaşmaya vesile olan insanların da bu şekilde nitelendirilebileceğini, ancak rezzâk (Zâriyât 51/58) isminin sadece Allah'a nisbet edilebileceğini belirtmiştir.[281]

Rızk (çoğulu: erzâk) lafzı kimi zaman dünyevî ve uhrevî bağış, ihsan, kimi zaman nasip, kimi zamanda gıda, besin manasında kullanılır.[282] Kur'an'da rızık lafzının oldukça geniş çerçeveli bir anlam ve kullanım alanı vardır. Mesela, Zâriyât 51/22. ayetteki "وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ" (Rızkınız semadadır) ifadesinde yağmur mecaz (ittisâ) yoluyla rızık diye adlandırılır. Yağmur Bakara 2/22, İbrâhim 14/32, Câsiye 45/5 gibi başka ayetlerde de rızık diye nitelendirilir. Çünkü yağmur özellikle toprakta yetişen sayısız rızkın kaynağıdır.[283] Vâkıa 56/82. ayetin "وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ" ifadesinde ise rızık lafzı "nasip, pay" manasında kullanılmıştır.

Kur'an'da Allah'ın "râzık" ismi, lafzî/literal olarak "(Allah) rızık verenlerin en hayırlısıdır" anlamına gelen "خَيْرُ الرَّازِقِينَ" ("hayru'r-râzikîn" [Mâide 5/114, Hac 22/58, Mü'minûn 23/72, Sebe 34/39]) şeklindeki bir terkip içinde zikredilmiştir. Bu terkip, "Rızık verenler arasında Allah en iyisidir" veya "diğer bütün rızık vericiler arasında en iyi rızık veren, Allah'tır" gibi bir anlam içermekte öte, tek gerçek rızık verenin Allah olduğunu belirtir. Özellikle Mekkî sûrelerdeki birçok ayette Allah'ın dilediği kimsenin rızkını bollaştırdığı, hatta dilediği kimseye hesapsız rızık verdiği, buna karşılık dilediği kimsenin rızkını da daralttığı bildirilir.[284] Bu ifade tarzı "Allah dilediğini dalâlete düşürür, dilediğini hidayete erdirir" mealindeki ayetlerle aynı mahiyettedir. Allah'ın dilediği kimseye bol, dilediği kimseye kıt kanaat denebilecek şekilde rızık verdiğini bildiren ayetleri halk dilinde kullanılan, "Nazar etme ne olur, çalış senin de olur" şeklindeki klişede ifadesini bulan düşünce doğrultusunda az çok izah etmek mümkün olabilir. Yani bu noktada "insan sebeplere tevessül ettiği zaman, önünde sonunda hedefine ulaşabilir" şeklinde bir izah makul görünebilir; fakat şu da bir gerçek ki zenginlik ve servet sahibi olma hedefi söz konusu olduğunda çoğu zaman evdeki hesabın çarşıya uymadığı da iyi bilinen bir gerçektir.

281 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 194.
282 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 194.
283 Cevherî, *es-Sıhâh*, IV. 1481; İbn Sîde, *el-Muhkem*, VI. 254.
284 Bakara 2/212, Âl-i İmrân 3/37; Nûr 24/38, Ra'd 13/26, İsrâ 17/30, Kasas 28/82, Ankebût 29/62, Rûm 30/37, Zümer 39/52, Şûrâ 42/12.

Bu açıdan bakıldığında, "Allah dilediği kimsenin rızkını genişletir; dilediği kimsenin rızkını da daraltır" mealindeki Kur'an ifadelerini özellikle Mekke döneminde yokluk ve yoksullukla mücadele eden Hz. Peygamber ve ilk müslümanlara psikolojik destek olarak değerlendirmek isabetli olabilir. Nitekim bu destek, "O kâfirlerden/müşriklerden bir kısmına fani hayatta kendilerini sınamak için verdiğimiz dünya nimetlerinde gözün kalmasın. [Bil ki] rabbinin sana vereceği rızık (sevap/mükâfat) onların sahip olduğu servetten çok daha hayırlı ve kalıcıdır" mealindeki Tâhâ 18/131. ayette çok daha bariz şekilde kendini gösterir. Keza, "Rabbinin rahmetini paylaştırmak, peygamberliğe kimin layık olduğunu belirlemek onlara mı kalmış? Nasıl ki dünya hayatında geçim araçlarını kimine çok kimine az imkânlar bahşetmek suretiyle onlar arasında bölüştüren ve yine bir kısmını başkalarına yardım etmesi için daha fazla maddi imkân sahibi yapan biziz; aynı şekilde dilediğimizi vahiy ve peygamberlikle onurlandıran da biziz. [Ey Peygamber!] Bilesin ki rabbinin sana bahşettiği vahiy ve peygamberlik nimeti onların sahip oldukları maldan mülkten, güç ve iktidardan çok daha değerlidir!" maealindeki Zuhruf 43/32. ayet de aynı kapsamda değerlendirilebilir.

Kelam tarihinde "haram şeylerin rızık sayılıp sayılmayacağı meselesi Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında tartışma konusu olmuştur. Mu'tezilî kelamcılar "rızık" kelimesinin nezaheti çağrıştırmasından olsa gerek, haram yolla edilen gıda, para, mal mülk gibi şeylerin rızık sayılmayacağını savunmuş, başta Bakara 2/3. ayetteki "وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ" ifadesi olmak üzere Kur'an'daki birçok ayette rızıklarından infâkta bulunanların Allah tarafından övüldüğünü, haram şeylerin rızık kabul edilmesi hâlinde hırsızlar, dolandırıcılar ve yolsuzluk yapanların da kaçınılmaz olarak bu kapsamda değerlendirileceği gibi manidar bir argüman ortaya koymuştur.[285] Şiî-Usûlî kelamcıların yanı sıra meşhur Hanefî usul ve fıkıh âlimi Cassâs da (ö. 370/981) bu konuda Mu'tezile ile aynı safta yer almıştır.[286] Cassâs'ın "Allah sadece dünyada değil, ahirette de görülemez; sihir ve büyü gibi şeylerin hiçbir hakikati yoktur; tamamen göz boyama ve aldatmacadan ibarettir" gibi görüşleri de dik-

285 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, s. 787-788.
286 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I. 29; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, V. 150-151.

kate alındığında, Mu'tezilî eğilimli olduğuna yönelik değerlendirmelerin az çok mesnetli olduğu anlaşılır.

Bu mesele bir yana, klasik dönem Ehl-i Sünnet âlimlerinin hemen hepsi özellikle Hûd 10/6. ayetteki "وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللهِ رِزْقُهَا" (Yeryüzündeki her bir canlının rızkı Allah'a aittir) ifadesinden hareketle haram şeylerin de rızık kapsamına girdiği fikrini benimsemiştir. Mu'tezile kelamcılarının kendi görüşlerine delil olarak zikrettikleri Safvân b. Ümeyye hadisindeki "أَيْ عَدُوَّ اللهِ، لَقَدْ رَزَقَكَ اللهُ طَيِّبًا حَلاَلًا، فَاخْتَرْتَ مَا حَرَّمَ اللهُ عَلَيْكَ مِنْ رِزْقِهِ مَكَانَ مَا أَحَلَّ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ لَكَ مِنْ حَلاَلِهِ" (Ey Allah'ın düşmanı! Allah sana helal temiz rızık(lar) nasip etti; ama sen bunların yerine Allah'ın haram kıldığı rızkı tercih ettin)[287] ifadesinde haram şeylerin de rızık olduğu belirtilmiş, dolayısıyla bu hadis Sünnî âlimlerce Mu'tezile'nin aleyhine delil olarak istimal edilmiştir.[288]

"Haram şeyler rızık mıdır değil midir?" meselesi rızık, haz, ğızâ (besin, gıda) gibi lafızların semantik tahlillerine de yansımış, Ebû Hilâl el-Askerî bu cümleden olmak üzere "rızk" ile "hazz" ve "rızk" ile "ğızâ" (gıda, besin) kelimeleri arasındaki nüanslarla ilgili açıklamalarında hem dinen haram şeylerin hem de hırsızlık yoluyla elde edilen yiyecek maddelerinin rızık olmadığını özellikle belirtmiştir. Allah "kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden" mealindeki ayetlerde rızıklarından infâkta bulunanları övmektedir. Şayet hırsızlık yoluyla elde edilen şeyler rızık olsaydı, o zaman hırsızlık övülmeye değer bir iş sayılırdı ki böyle bir şey dinen mümkün değildir.[289]

Dinî-ahlâkî hassasiyet açısından bakıldığında Mu'tezile'nin "Haram şeyler rızık değildir" görüşünün çok isabetli olduğu söylenebilir. Nitekim bugün de "rızık" denildiğinde her şeyden önce "helal" kavramı akla gelir. Hatta Sünnî kelam geleneğinde "haram şeyler" rızık olarak kabul edilmesine rağmen birlikte hiçbir haram şey hakkında, "Bu bize Allah'ın nasip ettiği bir rızıktır" şeklinde bir ifade kullanılmadığı bilinmektedir. Bu durum, Allah'a karşı edeple ilgili olsa gerektir. Aslında bu edep Kur'an'daki birçok ayetle de şahitlendirilebilir. Mesela, Şuarâ 26/80. ayette Hz. İbrahim'in dilinden aktarılan, "وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ"

287 İbn Mâce, "Hudûd" 38; İbn Adî, *el-Kâmil*, IX. 25, X. 526.
288 Beyhakî, *el-İ'tikâd*, s. 171; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 29.
289 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 166-167.

(Hastalandığım zaman, O'dur bana şifa veren..." ifadesinde, hasta olma fiili kula, şifa verme fiili Allah'a izafe edilmiştir.[290]

Sonuç olarak, Ehl-i Sünnet meselenin bu ahlâkî boyutunu göz ardı etmemekle birlikte rızık meselesine teolojik değil, ontolojik açıdan bakmakta ve insanoğlunun kendisinden faydalandığı her şeyi Allah'ın lütfettiği rızık kapsamında değerlendirmektedir. Mu'tezile'nin rızık-haram ilişkisindeki hassasiyeti anlaşılır olmakla birlikte domuz da dâhil bütün her şeyin rızık kapsamında yer aldığı tartışılmaz bir gerçektir. Evet, domuz eti müslümanlara haram kılınmıştır; fakat bu hayvan eko-sistemdeki besin zinrici içerisinde bir başka hayvanın rızkıdır. Kısacası, Ehl-i Sünnet'in rızık konusundaki görüşü daha tutarlıdır. Rızık temininde haramlar ve helallere riayet meselesi ise ayrı bir konudur ve helal yolla kazanıp helal yolda harcamanın farziyetini tartışmaya bile hacet yoktur. Yani rızık konusunda haram ve helale riayet her bir müslüman için son derece önemli bir meseledir; fakat Bakara 2/172. ayette sarahaten bildirildiği üzere rızka şükürle mukabele etmek de helal ve harama riayet kadar önemlidir. Rızka şükürle mukabelenin olmazsa olmaz şartı ise infâk etmektir.

وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ (4)

(4) [Ey Peygamber!] Onlar sana indirilen Kur'an'a iman ettikleri gibi senden önceki peygamberlere gönderilen vahiylere de iman ederler. Yine onlar ahirete de şeksiz şüphesiz inanırlar.

Bu ayete göre müttakîlerin (mü'minlerin) ayırt edici vasıflarından biri de Hz. Muhammed'e indirilen Kur'an vahye iman etmenin yanı sıra geçmişte Hz. Musa, Hz. İsa gibi peygamberlere indirilen vahiylere de iman etmek ve aynı zamanda ahirete şeksiz şüphesiz inanmaktır. Burada mü'minlerin hem Kur'an vahyine hem daha önceki vahiylere iman eden kimseler diye anılması, Bakara 2/91. ayette Medine Ya-

290 Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I. 118.

hudilerine atıfla zikredilen şu ifadedeki inkârcı tutuma bir nevi tariz kabilindendir: "Onlara, 'Allah'ın indirdiği Kur'an'a iman edin' denildiği zaman, 'Hayır! Biz sadece bize indirilene inanırız' derler ve onun dışındaki vahiyleri inkâr ederler."

Bakara 2/2-5. ayetlerin aslen Yahudi kökenli olup bilahare İslam davetini kabul eden Abdullah b. Selâm, Üseyd b. Zeyd, Sa'lebe b. Ömer, İbn Yâmîn gibi mühtediler hakkında nazil olduğuna dair bilgi/görüş esas alındığında, hem Hz. Muhammed'e indirilen Kur'an'a hem de geçmişteki peygamberlere indirilen vahiylere iman eden kimselerin bu isimlere karşılık geldiği söylenebilir. Nitekim Ebû Sâlih tarikiyle İbn Abbâs'tan ve Mürre el-Hemedânî tarikiyle İbn Mes'ûd'dan gelen rivayetlerde de bu ayetin Ehl-i kitap mü'minleriyle ilgili olduğu belirtilmiştir[291] ki bizim kanaatimiz de bu yöndedir.

Nüzûl (النُّزُول), İnzâl (الْإِنْزَال) ve Kur'an Vahyinin Nüzûl Keyfiyeti

Bakara 2/4. ayette vahiyle ilgili olarak "inzâl" lafzı kullanılmıştır. Arapça'da "ن ز ل" (nzl) kökü "yukarından aşağıya inmek, konaklamak, misafir olmak" gibi anlamlar içerir. Mesela, "نزل عَنِ الدابة" (nezele ani'd-dâbbe) ifadesi, "binek hayvanından indi", "نَزَلَ فِي الْبِئْرِ" (nezele fi'l-bi'r) ifadesi "kuyuya indi" demektir. "نزل بِالْمَكَانِ" (nezele bi'l-mekân) ifadesi ise "bir yerde konakladı, bir yere yerleşti" anlamına gelir.[292] Bazı dilcilere göre kelimenin asıl manası "yukarıdan aşağıya inmek", bazılarına göre ise "bir yere yerleşmek"tir (hulûl).[293]

Sebe 34/2 ve Hadîd 57/4. ayetlerde "nüzûl"le (النُّزُول) birlikte "urûc" (العروج) kelimesi de zikredilir ve bu kullanımdan hareketle "nüzûl"ün (iniş) karşıtının "urûc" olduğu söylenebilir. Urûc mastarı "yükselmek, yukarı çıkmak" anlamına gelir. Yükselme hem maddî/fizikî hem de mertebe kazanmak gibi manevî/rûhî boyutlu olabilir.[294] Ayrıca, İsrâ 17/93. ayette geçen "تَرْقى" (terkâ) fiili de "nüzûl"ün bir diğer karşıtı olarak değerlendirilebilir. Zira "rky" (الرقى) veya "rkv" (الرقو) kökünden türeyen bu fiil de "yükselmek" anlamına gelir.[295]

291 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 253; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 77.
292 Fîrûzâbâdî, *Besâir*, V. 39; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXX. 478.
293 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, V. 417; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI. 656.
294 İbn Sîde, *el-Muhkem*, I. 312-313; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI. 161.
295 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV. 331; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXVIII. 174-175.

Nezele fiili Sâffât 37/177. ayetteki "نَزَلَ بِسَاحَتِهِمْ" (nezele bi-sâhatihim) ifadesinde bir yere hulûl etme ve yerleşmeyi belirtir. İbn Âşûr, inkârcı halkın yurtlarına azâbın nüzûlünü benzeşme ilgisine dayalı bir mecaz (istiâre-i temsîliyye) kapsamında değerlendirmiştir. Çünkü bu ayette, azâbın nüzûlü, bir uyarıcı adeta palaz pandıras hâlde kendilerini uyarmasına rağmen bu uyarıya kulak asmayan halkın yurdunu düşman kuvvetlerinin işgal etmesine benzetilmiştir.[296]

Arap dilinde, misafir için hazırlanan ziyafet ve ikramlar "النُّزُل" (nüzül) ve "النُّزْل" (nüzl) diye ifade edilmiş, ayrıca çeşitli sözlüklerde "أَنزالُ القوْم" (enzâlü'l-kavm) tamlamasına "halkın rızıkları" manası verilmiştir. Bunun yanında "رَجُلٌ ذُو نَزَلٍ" (raculün zû nezel) ve "رجلٌ ذو نُزُل" (racülün zû nüzül) gibi tabirlerin "ihsan, ikram ve fazilet sahibi kişi" anlamına geldiği kaydedilmiştir.[297] Âl-i İmran 3/198, Kehf 18/107, Secde 32/19, Fussilet 41/32 gibi ayetlerde de cennet ehli için hazırlanan ikramlar "النُّزُل" (nüzül) lafzıyla belirtilmiştir. Kehf 18/102 ve Vâkıa 56/93 gibi ayetlerde ise cehennem ateşi ve kaynar su gibi azâb çeşitleri yine aynı lafızla "ikram/ziyafet" olarak nitelendirilmiştir. Kâfirlerle (mücrimler) ilgili bu niteleme, "Onları can yakıcı bir azâbla müjdele!" (Âl-i İmrân 3/21) mealindeki ayette olduğu gibi ince alay (tehekküm) içeriklidir.[298]

İnzâl kelimesi birçok ayette vahiyle ilgili olarak zikredilir. Ancak bu kelimenin kimi ayetlerde "ilham etmek" manasında kullanıldığı da söylenebilir. Mesela, Bakara 2/102. ayetteki "وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ" (ve-mâ ünzile ale'l-melekeyni/melikeyni) ifadesinde geçen "inzâl", Ebû Hayyân el-Endelüsî'ye (ö. 745/1344) göre "kalbe atmak" (kazf) manasına gelir.[299] Bu ayette kelimenin "ilham" veya "akla tevdi'" anlamına geldiğini söyleyen İbn Âşûr'un dilbilimsel izahına göre de "enzele" fiili "عَلى" (alâ) harf-i cerriyle kullanıldığında bir şeyi ulaştırmayı ifade eder ki Arap dilinde vahiy veya ilham yoluyla bilgi ulaştırma manasının yaygın olduğu bilinmektedir.[300] Bakara 2/97. ayetteki "فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ" (fe-innehû nezzelehû alâ kalbik) ve Şuarâ 26/193-194. ayetlerdeki "نَزَلَ بِهِ

296 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIII. 197.
297 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, IV. 3554-3555; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXX. 480-487.
298 İbn Âdil, *el-Lübâb*, XII. 571; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVI. 45.
299 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 497.
300 İbn Âşûr, *et-Tahrîr vet-Tenvîr*, I. 640.

الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلٰى قَلْبِكَ" (nezele bihi'r-rûhu'l-emîn alâ kalbik) ifadeleri de bu manayı ifade etmektedir.

Kur'an'da çoğu kez fiil kalıbında olmak üzere 295 yerde geçen "nüzûl" (inzâl, tenzîl, tenezzül) başta Tevrat, İncil, Kur'an, kitâb, ayet, sûre, zikr, hüdâ, şifâ, furkân, nûr, beyyine, ahsen-i hadîs, hak, hikmet, rahmet, fazl gibi müteaddit isimler ve sıfatlarla da anılan ilâhî vahiyler olmak üzere melek, şeytan, manevî ordu, rızık, su, elbise (libâs), demir (hadîd), ziyafet sofrası (mâide), hayır, azâb, bela (ricz), ölçü (mizân), hazine (kenz), güçlü delil (sultân), güven duygusu (emene), ilham (sekîne) gibi maddî-manevî şeylere de nispet edilir. Ayrıca çeşitli ayetlerde şeytanlar, melekler, Cibrîl, rûh ve ilâhî emir gibi soyut varlıklar ve şeylerin tenezzülünden de bahsedilir.[301]

Kur'an vahyi bağlamında kullanılan nüzûl, inzâl, tenzîl gibi lafızlar müfessirlerin büyük çoğunluğunca mecâzî manaya hamledilmiştir. Mesela, Kutbüddîn er-Râzî (ö. 766/1365) hem Allah'ın mekândan münezzeh olduğu hem de Kur'an'ın zât-ı ilâhî ile kâim bir kavram vasfını taşıdığı düşüncesine binaen Kur'an'ın Hz. Peygamber'e vahyedilmesini belirten "inzâl/tenzil" lafzına "yukarıdan aşağıya doğru indirmek" anlamı yüklemenin caiz/mümkün olmadığını söylemiştir. Çünkü inzâl lafzı sözlükte, "barındırmak, ağırlamak" (الإِيواء) ve "bir şeyi yukarıdan aşağıya doğru hareket ettirmek" manalarına gelir. Fakat kelam/söz ile ilgili kullanım söz konusu olduğunda, her iki mana da yerine oturmaz. Bu sebeple, inzâl lafzının kelam/söz gibi soyut şeyler için kullanımı mecâzîdir.[302]

Son dönemde Zürkânî (ö. 1948) de "vahyin nüzûlü" tabirini mecaza hamletmek gerektiği kanaatindedir. Kur'an vahyinin nüzulü, gökten yağmurun veya başka bir nesnenin yeryüzüne inmesi gibi anlaşılamaz. Çünkü böyle bir anlam vahyin cisim olarak fizikî bir mekânda bulunmasını gerektirir. Hâlbuki Kur'an vahyi cisim olmadığı ve belli bir mekânda yer tutmadığı gibi yukarıdan aşağıya da inmez. Hele hele Kur'an Allah'ın kadîm kelam sıfatı olarak kabul edildiğinde nüzûl laf-

301 Meryem 19/64; Şuarâ 26/210, 221, 222; Fussilet 41/30; Talak 65/12; Kadr 97/4.
302 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 138.

zına “yukarıdan aşağıya inmek” manası takdir etmek hiç mümkün değildir. Bu yüzden, kaçınılmaz olarak mecaza başvurmak gerekir. “Kur’an’ın nüzulü” tabiri mecâzen “bildirmek” anlamına gelir.[303]

Bu tarz te’viller ilâhî sıfatlarla ilgili kelâmî-itikâdî tartışmalar çerçevesinde işlevsel olabilir, hatta modern dönemdeki algı ve anlayış açısından ikna edici de olabilir. Fakat Kur’an’ın vahyedildiği tarihsel ve toplumsal zemin dikkate alındığında, söz konusu te’viller tartışmalı hâle gelir. Kaldı ki bazı ayetlerde Allah’ın semada olduğu belirtilir. Mesela, Mülk 67/16. ayetteki “أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاء” (e-emintüm men fi’s-semâi) ifadesinde Allah’ın gökte olduğuna işaret edilir. Bakara 2/210, En’âm 6/158, Fecr 89/22. ayetlerde Allah’ın ve meleklerin gelmesinden söz edilir. Bakara 2/144. ayette ise Hz. Peygamber’in yüzünü göğe çevirdiği belirtilir ki bu durum kıblenin tahviline ilişkin vahiy beklentisi ve Cebrâil’in vahyi gökten indirdiği telakkisiyle ilgilidir.[304]

Diğer taraftan, İsrâ 17/93. ayet müşriklerin dilinden semaya yükselmek ve oradan kitap indirmekle ilgili ifadeler içerir. Yine aynı sûrenin 95. ayetinde semadan elçi melek indirmekten söz edilir. Zâriyât 51/22. ayette ise, “Rızkınız da uyarıldığınız azâb da göktedir” (وَفِي السَّمَاء رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ) mealinde bir ifadeye yer verilir. Ayrıca, meşhur bir hadiste, Hz. Peygamber’in, “Allah neredendir?” (أَيْنَ الله) sorusuna, bir cariyenin “Göktedir” (فِي السَّمَاءِ) diye karşılık verdiği[305] bildirilir. Başka hadislerde ise Allah’ın her gece dünya semasına indiği ve sabaha karşı, “Bana dua eden yok mu, duasına karşılık vereyim...” dediği[306] veya Şaban ayının ortasına rastlayan gecede dünya semasına inip Kelb kabilesinin koyunlarından çok daha fazla sayıda kimseyi bağışladığı bildirilir.[307]

Bu son hadisteki “إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ يَنْزِلُ لَيْلَةَ النِّصْفِ مِنْ شَعْبَانَ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا” (Yüce Allah Şaban ayının ortasına rastlayan gece dünya semasına iner) ifadesi, son dönemde bazı İlahiyatçılar tarafından, “Allah Teâlâ -rahmetiyle- Şaban ayının on beşinci gecesi dünya semasında tecelli eder” diye tercüme edilmiştir. Nüzûl lafzına “rahmetiyle tecelli etmek” ma-

303 Zürkânî, *Menâhilü’l-İrfân*, I. 41-42.
304 İbn Âdil, *el-Lübâb*, III. 31-32.
305 Dârimî, *er-Red ale’l-Cehmiyye*, s. 38-39.
306 Buhârî, “Teheccüd” 14; Müslim, “Salâtü’l-Müsâfirîn” 168-172.
307 Tirmizî, “Savm” 39; İbn Mâce, “İkâme” 191.

nası yüklemek zorlama olmakla birlikte böyle bir tercümenin Sünnî kelâmî doktrindeki tenzihci Allah tasavvuru adına yapıldığı şüphesizdir. Fakat ne ilginçtir ki Sünnîliğin kurucu figürleri olarak bilinen erken dönem Ehl-i hadis (Ehl-i Sünnet-i Hâssa) uleması söz konusu hadisteki nüzûl lafzına, "Allah'ın rahmetinin inmesi" şeklinde mana vermeyi "Cehmîlik" diye nitelendirmiş,[308] "Zenâdıka'nın en iğrenç kesimi" diye nitelendirdikleri Cehmiyye hakkında ise ilkin tövbeye davet edilmeleri, buna yanaşmadıkları takdirde öldürülmeleri gerektiğine hükmetmişlerdir.[309]

Kısacası, mezkûr hadisteki "innellâhe yenzilü... ilâ semâi'd-dünyâ" ifadesini, "Allah rahmetiyle dünya semasında tecelli eder" diye çevirmek, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Ebû Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894) gibi Ehl-i Sünnet-i Hâssa âlimlerince düpedüz zındıklıktır.[310] Buna karşılık Sünnî kelam ulemasının tercih ettiği yoruma göre inmek, gitmek, gelmek, bir yerden başka bir yere intikal etmek, insan ve hayvan gibi mahlûkata özgü fiiller olup Allah'ın zatına bu tür fiiller izafe etmek muhaldir. Çeşitli ayetlerde Allah'a nispet edilen ityân, mecî' (gelmek) fiili, ilâhî emrin ve meleklerin gelmesini yahut ilâhî azâbın gerçekleşmesini belirtir. Yine Allah'ın nüzûlü, kullarını rahmet ve mağfirete mazhar kılması, melekler vasıtasıyla davette bulunması ve dua/istiğfar ilhamında bulunmak maksadıyla melekleri devreye sokması gibi anlamlar içerir.[311]

İbn Kuteybe *Te'vilü Muhtelefi'l-Hadîs* adlı eserinde Selef itikâdını savunmak adına Allah'ın nüzûlüyle ilgili ayetler ve hadisleri mecaz yoluyla te'vil edenlere karşı, "Arabından Acemine kadar tüm milletler Allah'ın gökte olduğunda hemfikirdir" gibi ilginç argümanlara yer verdikten sonra, "Peki, Allah nasıl nüzûl eder?" şeklindeki bir soruya cevaben, "Bu konuda kesin bir şey söyleyemeyiz" der ve şöyle devam eder: "Ama yine de insanların nüzûlünden ve nüzûl kelimesinin dildeki semantiğinden hareketle meseleyi izah edebiliriz. Nüzûl lafzı Arap dilinde iki manaya gelir. İlki, bir yerden başka bir yere intikal etmek;

308 Dârimî, *Nakzü Osmân b. Saîd ale'l-Merîsî*, s. 50-52.
309 Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 183-184.
310 Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 181-186.
311 Beyhâkî, *Kitâbü'l-Esmâ ve's-Sıfât*, s. 447-457; İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, s. 468-472.

ikincisi irade ve niyetle bir şeye yönelmektir. Allah'ın nüzûlünden maksat, bir yerden başka bir yere hareket etmek değil, irade ve niyetle bir şeye yönelmektir."[312]

Selefiyye ekolünün "iki arada bir derede kalmışlık" diye ifade edebileceğimiz yaklaşım tarzı aslında ilk müslüman neslin Allah'a mekân ve cihet izafe etmekte beis görmemesi ile Mu'tezilî ve Sünnî kelam ulemasının böyle bir izafeti teşbih/tecsim kapsamında değerlendirilip reddetmesi arasında bir ara formül arayışı gibi görünmektedir. Ancak "Nüzûlün ne manaya geldiği malum olmakla birlikte Allah'ın nüzûlünün keyfiyeti meçhuldür" şeklindeki bir ara formül pek anlamlı olmadığı gibi sorun çözücü de değildir.

Aslında bahsi geçen tüm ayetler ve hadisler vahyin inzâl-tenzîl keyfiyetinin semadan arza iniş tarzında olduğunu gösterir. Başka bir ifadeyle, nüzûl, inzâl ve tenzîl kelimeleri fizikî olarak aşağıda bulunan bir mekâna inme/indirme anlamı içerir. Dolayısıyla Allah Kur'an vahyini mekânsal olarak yukarıdan aşağıya indirir. Çünkü Allah gökte, peygamberler ve diğer bütün insanlar yeryüzündedir. Allah'ın gökte olduğu, Yahudilik ve Hıristiyanlıkta da kabul gören bir telakkidir.

Hz. Peygamber'in Kur'an vahyiyle ilgili ilk tecrübeleri Mekke civarındaki Hira dağında yaşaması gibi Hz. Musa da vahiy levhalarını Sina dağında almıştır. Çıkış kitabında Tanrı'nın (Rab) koyu bulutlar arasında gelip ateş içinde Sina dağına ineceğinden söz edilmesi manidardır.[313] Bu noktada Batılı bazı araştırmacıların İbn İshâk (ö. 151/768) rivayetlerine atıfla inzâl lafzının Hz. Peygamber döneminde Arapça konuşan Yahudilerin lügatçesine ait olduğundan söz etmesi dikkate değer bir husustur.[314] Rab Yehova'nın koyu bulutlar ve bulutların oluşturduğu koyu karanlıklar arasından çıkıp gelmesiyle ilgili Tora (Tevrat) ifadesinin bir benzeri, Bakara 2/210. ayette de geçer. Medine Yahudilerine yönelik bu ayetteki "هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ" ifadesi bilhassa erken dönem tefsir kitaplarında teşbih-tecsim fikrini destekleyici rivayetler ışığında tefsir edilmiştir.[315]

312 İbn Kuteybe, *Te'vîlü Muhtelefi'l-Hadîs*, s. 247-251.
313 Çıkış, 19/9, 11, 18, 20.
314 Wild, "We Sent Dawn to The Book with the Truth...", s. 139.
315 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III. 611-613; Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 72-75.

Bu ayetin tefsirinde sahabe ve tâbiînden nakledilen rivayetlere rağmen klasik dönemlerdeki Sünnî, Mu'tezilî ve Şiî-Usûlî müfessirlerin büyük çoğunluğu Allah'ın koyu bulutların arasından çıkıp gelmesini "ilâhî emrin veya azâbın gelmesi" diye te'vil etmiştir.[316] İslam tefsir geleneğinde tenzihci kelâmî kabullerin belirleyici olması gibi Yahudi gelenekte de Tanrı'nın Sina dağına inmesiyle ilgili ifadeler sonradan mecaza hamledilmiş; günümüze ait bir Tevrat tefsirinde söz konusu ifadelerdeki "inme" (nüzûl) fiiline "açığa çıkma" anlamı yüklenmiştir.[317]

Aslında bu tür anlam takdirleri Ehl-i kitap geleneğine yabancı değildir. Zira Hıristiyanlığa ait bir terim olan "revelation" (Latince "revelatio", Yunanca "apokalypsis") açmak, ifşa etmek (unveiling) gibi mecâzî bir anlama sahiptir. "Epiphany" (epiphaneia) sözcüğü de açığa çıkmak, görülebilir olmak anlamına gelir. Buna göre Allah zatını ifşa etmek için insanlar tarafından algılanabilecek bir şekilde kendisini açık eder. Ancak bu tasavvur Kur'an'a ve İslam'a yabancıdır. İslam teolojisi Allah'ın insana yönelik hitabını "revelation" (ifşa ve izhar etme) diye adlandırmaz. Kur'an metninde kullanılan "أَوْحَى" (evhâ: vahyetti) ve "الهم" (elheme: ilham etti) gibi fiiller "ifşâ"dan çok farklı anlam ve çağrışımlara sahiptir.[318]

Kur'an'da inzâl ve tenzîl gibi lafızların "yukarıdan aşağıya indirmek" anlamında kullanıldığı şüphesizdir; fakat bu anlam ve kullanım gerçekte vuku bulan hadisenin objektif tasvirine mi yoksa ilk muhatap kitlenin Tanrı, vahiy, melek, sema gibi kavramlarla ilgili kültürel ve geleneksel telakkisine mi karşılık geldiği meselesi açık değildir. Bize göre "semadan indirme" manası, Hz. Peygamber'le çağdaş Araplar ile Yahudiler ve Hıristiyanların genelde ğaybî/ğaybî varlıklar, özelde Allah hakkındaki geleneksel inançlarıyla ilişkilidir. Yoksa Allah, melekler veya şeytanlar semadan inen varlıklar değildir. Bu bağlamda Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfehânî'nin (ö. 322/934) Mülk 67/16. ayetteki "من في السماء" (men fi's-semâi) ifadesiyle ilgili şu izahını kaydetmek

316 Mâtüridî, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*, I. 413; Vâhidî, *el-Vasît*, I. 313; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 419; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 283; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, II. 50; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, V. 182-183; Kurtubî, *el-Câmi'*, III. 398; İbn Âdil, *el-Lübâb*, III. 485-486; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I. 105.

317 Farsi, *Tora (2. Kitap Şemot)*, II. 213, 217.

318 Wild, "Spatial and Temporal Implications", s. 137-138.

gerekir: "Araplar Allah'ın varlığını kabul ediyorlar ama aynı zamanda O'nun gökte olduğuna inanıyorlardı. Bu yüzden Allah, 'Gökte olduğuna inandığınız Allah'ın sizi yerin dibine batırmayacağından yana bir güvenceniz mi var?' demek istemiştir."[319]

Allah'ın ve meleklerin nüzûlüyle ilgili Kur'an ifadelerinin ilk hitap çevresindeki algıyla bağdaşık olduğunu teyit için birkaç ayetin şahitliğine başvurulabilir. Şuarâ 26/210 ve 221-222. ayetlerde şeytanların tenezzülünden, Fussilet 41/30 ve Kadr 97/4. ayetlerde ise meleklerin tenezzülünden söz edilir. Bütün bu ayetlerde geçen tenezzül lafzı, melekler ve şeytanların gökten indiklerini değil, kâfir ve mü'min kimselere hulûl edip tıpkı "ilham perisi" tabirinin çağrışımı gibi onların duygu ve düşünce dünyalarını etkilediklerini bildirir. Fakat ilk hitap çevresindeki toplum şeytanların ve meleklerin semada mekân tuttukları inancına sahip olduklarından, Kur'an'da da bu varlıkların semadan indikleri ifadesine yer verilmiştir. İbn Âşûr'un Şuarâ 26/210-212. ayetlerle ilgili ifadesini aktarmak gerekirse, "Burada müşriklerin 'Şeytanlar semadan gelecekle ilgili haberlerle inerler' şeklindeki inanç ve iddiaları üzerine Kur'an vahyinin şeytanlar tarafından indirilmiş olduğu zannı nefyedilmiştir."[320]

Hülasa, nüzûl dönemindeki Arap muhayyilesinde Allah ve melekler semavî varlıklar olarak algılandığı için, Kur'an'da da hem melekler hem de vahiyler semadan arza indirme tarzında ifade edilmiştir. Bu tespit aynı dönemdeki Hicaz Yahudileri için de geçerlidir. Daha açıkçası, Bakara 2/210. ayette Allah'ın yoğun bulutlar arasından çıkıp gelmesinden söz edilmesi, ilk hitap çevresindeki Yahudilerin Hz. Musa ve Sina dağındaki vahiy tecrübesinde Tanrı'nın koyu/karanlık bulutlar arasında mezkûr dağa indiği yönündeki Tevrat (Tora) ifadelerine göndermede bulunmaktadır. Dolayısıyla Kur'an Yahudilerin inkârda direnmelerini zemmederken, onların kendi Tanrı tasavvurlarına da atıfta bulunmaktadır. Fahreddîn er-Râzî söz konusu ayetin yorumunda bu hususu şöyle vurgulamıştır:

Biz Bakara 2/208. ayetin Yahudilere yönelik bir hitap olduğunu belirtmiştik. Buna göre bir sonraki ayet de Yahudilerle ilgilidir. Bahis

319 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXX. 61-62.
320 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIX. 199.

konusu ettiğimiz 210. ayet ise Yahudiler hakkında bir anlatım içerir. Bu ayette kastedilen mana şöyledir: Ey Peygamber! Onlar senin dinini Allah ve melekler koyu bulutlar arasından çıkıp gelmedikçe kabul etmezler. Dikkat edersen, onlar vaktiyle, "Bize Allah'ı apaçık biçimde göstermedikçe sana asla inanmayız" (Bakara 2/55) demek suretiyle Musa'ya da benzer bir tavır sergilemişlerdir.

Ayetteki ifade (Musa dönemindeki) Yahudilerin durumuna ilişkin bir bildirim olunca, söz konusu ifadeyi zâhirî manaya hamletmekte herhangi bir engel yoktur. Kaldı ki Yahudiler teşbih (antropomorfizm) inancına sahip olup Allah'a gelmek/gitmek gibi fiiller nispet etmekte beis görmemişler, Allah'ın Musa'ya Sina dağında bulutların içinde tecelli ettiğini söylemişlerdir. Yahudiler Muhammed'in (s.a.v.) döneminde de Hz. Musa'dan istediklerine benzer şeyler (mucizeler) istemişlerdir. Buna göre Allah'ın koyu bulutların içinden çıkıp gelmesiyle ilgili Kur'an ifadesi, teşbih fikrine sahip Yahudilerin tanrı tasavvurlarına dair bir anlatımdan ibarettir. Dolayısıyla söz konusu ifade te'vil gerektirmediği gibi mecaza başvurmak da gereksizdir.[321]

Fahreddîn er-Râzî'nin Bakara 2/210. ayetle ilgili bu tespitleri Kur'an vahyinin melekler vasıtasıyla gerçekleştiğini bildiren ayetler için de söz konusu edilebilir. Daha açıkçası, bu ayetler ilâhî vahyin Hz. Peygamber'e doğrudan değil, bir melek veya melekler vasıtasıyla indiği hakkında muhatapları bilgilendirmeye yönelik değil, melekût âlemiyle şehâdet âlemi arasında ancak cin, melek gibi ğaybî varlıklar aracılığıyla irtibat kurulacağına ilişkin folklorik inanca atıfla Kur'an vahyinin kâhinler ve şairlerle irtibat kurduklarına inanılan cinler (şeytanlar) gibi şerir varlıklar aracılığıyla nâzil olmadığı, dolayısıyla bu tür varlıkların vahye hiçbir müdahalesinin bulunmadığı yönünde bir mesaj içerir.

İlk hitap çevresinde Allah'ın gökte olduğuna inanılınca, birçok ayette vahyin yanı sıra demir, elbise, evcil hayvan (en'âm) gibi şeylerden de gökten yere indirilmiş varlıklar olarak söz edilmesi gayet tabiidir. Fakat bu söz ediş, daha önce belirtildiği üzere fâide-i haber, yani ilk muhatapları bilgi sahibi olmadıkları bir konuda bilgilendirme türünden değil, lâzım-ı fâide, yani onlara bildikleri şeyler üzerinden önemli bir mesaj aktarma kabilindendir.

321 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, V. 184.

Başka bir ifadeyle, Kur'an, Allah'ın semada olmasından vahyin ve diğer birçok şeyin semadan indirilmesine kadar birçok konuda bilgilendirici ve gerçekte olup biteni olduğu gibi tarif/tasvir edici beyanlarda bulunmamakta, bilakis ilk hitap çevresindeki Arap muhayyilesine uygun şekilde konuşmaktadır. Nitekim Hadîd 57/25. ayette geçen ve lafzî/literal olarak, "Demiri indirdik" anlamına gelen "أَنزَلْنَا الْحَدِيدَ" (enzelne'l-hadîd) ifadesinin tefsiri bağlamında sahâbî İbn Ömer'e nispet edilen bir rivayete göre Allah gökyüzünden yeryüzüne bereket olarak demir, ateş, su ve tuz olmak üzere dört şey indirmiştir. İbn Abbâs'tan gelen başka bir rivayette ise Âdem'in cennetten yeryüzüne örs, çekiç, çivi gibi demirden mamul üç-beş nesneyle indiği belirtilmiştir.[322]

Sözün özü, vahyin nüzûl-inzâl keyfiyetinin Kur'an'da tarihsel bir anlam içerdiği gayet sarihtir. Ancak bu ifade ve anlatım tarzı İslam düşünce tarihinde önemli bir yer tutan ilâhî sıfatlar meselesi bağlamında kelâmî bir problem olarak değerlendirilmiş, buna bağlı olarak özellikle Mu'tezilî ve Sünnî kelam geleneklerinde Allah'ın zaman ve mekândan bağımsız olduğu inancı geliştirilmiş, dolayısıyla Allah'ın gökte olması, arşa istiva etmesi, yeryüzüne inmesi gibi haberî sıfatlarla ilgili ayetler/hadisler tenzihci yaklaşımla mecâzî olarak te'vil edilmiştir.

Âhiret (الآخِرَةُ), Îkân (الْإِيقَانُ) ve Yâkîn (الْيَقِينُ)

Bakara 2/4. ayette müttakîlerin (mü'minlerin) ahirete de şeksiz şüphesiz inandıkları belirtilir. Burada "âhiret", "îkân" ve "yakîn" kelimeleri üzerinde durmak gerekir. "Âhiret" Arapçada "geride kalmaklık, sonradanlık veya sonuncu, sonra" gibi anlamlar içeren "ahr" kökünden türemiş bir kelimedir. Halil b. Ahmed'in izahına göre "الآخِر" (âhir) ve bunun müennes şekli olan "الآخِرة" (âhiret) kelimesi "[zaman itibariyle] önde olan, öne geçen" "المتقدِّم" (mütekaddim) ve "المتقدمة" (mütekaddime) kelimelerinin zıddı olup "geride kalan, geç/sonra olan" manasına gelir. Bunun yanında "âhir" kelimesinin uzaklık anlamına geldiği de kaydedilir.[323] Diğer taraftan "uhur" (الأُخُرُ) kelimesi "kudüm"ün (القدم), "teahhur" (التَّأَخُّرُ) kelimesi de "tekaddüm"ün (التقدم) karşıtıdır.[324]

322 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, IX. 246; Kurtubî, *el-Câmi'*, XX. 268.
323 Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, I. 60.
324 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, X. 31.

Râğıb el-İsfehânî'ye göre "âhir" kelimesi "ilk, önce" anlamındaki "evvel"in (الأوّل) karşıtı olup "son, sonuncu" demektir. Hadîd 57/3. ayetteki "هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ" (hüve'l-evvelü ve'l-âhirü) ifadesi ile Duhâ 93/4. ayetteki "وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى" (ve-le'l-âhiretü hayrun leke mine'l-ûlâ) ifadesi dikkate alındığında, "âhir" ve "âhiret" lafızlarının "evvel" ve "ûlâ"nın karşıtını ifade ettiğine dair görüşün daha isabetli olduğu söylenebilir. Bununla birlikte her iki görüşün de sonuçta aynı kapıya çıktığını, yani "âhir/âhiret" lafzının "önce" değil, "sonra olan, sonraya kalan" anlamına geldiğini söylemek mümkün olabilir. Burada söz konusu olan "sonralık, sonradanlık", "âhiret"in "şimdi, burada yaşanan hayat" anlamındaki "el-hâyâtü'd-dünyâ"ya (الْحَيَاةُ الدُّنْيَا) kıyaslanmasından mütevellittir.

"Ahr" kökünden türemiş farklı kelimeler Kur'an'da 250 kez geçer. Âhir ve âhiret kelimeleri ise 110 yerde geçer ve bunların yarıya yakın kısmında "dünya"yla, diğer bir kısmında ise "يوم الاخر" (yevmü'l-âhir: son gün)", "الدّار الآخرة" (ed-dârü'l-âhire: nihai yurt) gibi terkipler hâlinde zikredilir. Tevhid ve nübüvvetle birlikte İslam dinindeki üç ana esası (usûl-i selâse) oluşturan ahiret inancı özellikle Mekkî sûrelerde çok sık işlenir. Bunun temel sebebi, müşriklerin varlık ve varoluşu bu fani âlemle sınırlı saymaları ve ahiretin varlığına derin kuşkuyla bakmalarıdır. Bununla doğrudan irtibatlı görünen bir diğer sebep ise Velîd b. Muğîre ve Nadr b. Hâris gibi isimlerce temsil edilen müşrik zihniyetin dünyevî hayattan kâm alma arzusu ve dünyevîleşme sorunudur.

Bakara sûresinin ilk ayetlerinde müttakîlerin (mü'minlerin) belli başlı vasıfları arasında ahirete imandan söz edilmesi ise muhtemelen Yahudilerin ahiret inancı konusundaki aldırışsız tavırlarıyla alakalıdır. Nitekim Zemahşerî ve Fahreddîn er-Râzî gibi müfessirler "وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ" (Bakara 2/4) ve "أُوْلَائِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ" (Bakara 2/5) ifadelerinde Ehl-i kitab'ın ahiretle ilgili çarpık anlayış ve inanışlarına tarizde bulunulduğunu kaydetmişlerdir.[325] Kaldı ki Yahudilerin Tevrat ve Tanah gibi temel dinî metinlerinde ahiret inancının sarih şekilde yer almadığı, dolayısıyla Yahudi gelenekte ahiret inancının muğlak olduğu bilinmektedir.

325 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 156; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 31-32.

Bu tespit Bakara sûresinin ilk ayetlerinin Yahudilikten ayrılıp İslam'ı benimseyen mü'minlerle ilgili olduğu yönündeki görüşe dayanmaktadır ki İbn Abbâs ve İbn Mes'ûd gibi sahâbîlerce de tercih edilen bu görüş birçok müfessir tarafından ilk sırada zikredilir.[326] Ayetteki ifadede hem Hz. Muhammed'e indirilen Kur'an vahyine hem de daha önceki peygamberlere indirilen vahiylere inanmaktan söz edilmesi manidardır. Kaldı ki Mekke döneminin ilk yıllarından itibaren İslam'ı benimseyip Hz. Peygamber'in sahabesi olan Arap müslümanlar hakkında, "Onlar sana indirilen Kur'an'a inanırlar" demek, malumun ilamıdır.

Gerçi Bakara 2/136. ayette müslümanlara, "Biz Allah'a iman ederiz, bize indirilen Kur'an'a iman ederiz. Keza İbrahim, İsmail, İshâk, Ya'kûb ve onun soyundan gelen peygamberlere gönderilen vahiylere de iman ederiz. Yine Musa'ya, İsa'ya ve diğer bütün peygamberlere gönderilen vahiylere de iman ederiz. Çünkü biz peygamberler arasında ayrım gözetmeyiz. Biz bütün benliğimizle Allah'a teslim olmuş kimseleriz" demeleri emredilmiştir. Ancak bu emir, "Yahudiler, 'Yahudi olun, doğru yolu bulun' derler. Aynı şekilde Hıristiyanlar da 'Hıristiyan olun, doğru yolu tutun' derler" mealindeki Bakara 2/135. ayette anlatılan tutuma mukabele olarak tevcih edilmiş, sûrenin 137. ayetinde ise "Şayet onlar da sizin gibi inanırlarsa doğru yolu bulmuş olurlar" mealinde bir ifadeye yer verilmiştir. İşte Abdullah b. Selâm, Üseyd b. Zeyd, Sa'lebe b. Ömer gibi Ehl-i kitap kökenli mü'minler/müslümanlar eski dindaşlarının ahiretle ilgili çarpık anlayış ve inançlarını terk ederek bu konuda şeksiz şüphesiz bir imana erişmiş ve bu yüzden Bakara 2/4. ayette de kendilerinden övgüyle söz edilmiştir.[327]

Bakara 2/5. ayetteki "وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ" ifadesinde geçen "hüm" zamiri tekit içindir. Basra dil ekolü bu zamiri "fasıl", Kûfe dil ekolü "imâd" (destek) diye isimlendirir.[328] Ayette "يُوقِنُونَ" (yûkinûn) lafzıyla ahiretin gerçekliğine şeksiz şüphesiz inanmaktan söz edilir. Burada "îkân" mastarından türemiş bir fiilin kullanılması dikkat çekicidir. Îkân (الْإِيقَانُ) Arapçada "sabit olmak, sükûnete kavuşup istikrar bulmak, şüphe ve

326 Mukâtil, *Tefsîr*, I. 29; Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 44; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 26; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 156; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 30.
327 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 157; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I. 39.
328 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 149; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 78.

tereddüdü ortadan kaldırmak" gibi anlamlar içeren "ي ق ن" (ykn/ yakn) kökünden türeyen if'âl babında bir mastardır.[329] Arapçada "يَقِنَ الْمَاءُ فِي الْحَوْضِ" (yakine'l-mâu fi'l-havz) ifadesi, "Su havuzda istikrar buldu ve duruldu" manasında kullanılır.[330]

Kur'an'da "الْيَقِينُ" (el-yakîn), "اسْتَيْقَنَ" (isteykane), "يَسْتَيْقِنُ" (yesteykinü), "يُوقِنُونَ" (yûkinûn) "مُوقِنُونَ" (mukinûn), "الْمُوقِنِينَ" (mûkinîn), "مُسْتَيْقِنِينَ" (müsteykinîn) gibi mastar, fiil ve ism-i fâil gibi muhtelif türevleriyle 28 yerde geçen "ykn" (yakn) kökünün[331] Arapça olmadığı da ileri sürülür. Jeffery'in değerlendirmesine göre bu kelime aslında Grekçe olup ilkin Âramcaya, daha sonra Arapçya intikal etmiştir.[332] Benzer şekilde Mustafavî de "ي ق ن" (ykn/yakn) kökünün Yunanca ve Âramca "îkûn" (ikon), "îkûnâ" (ikona) sözcüklerinden alındığını kaydeder.[333]

Arap dilinde "şekk" ve/veya "zann"ın zıddı olan "yakîn" (الْيَقِينُ) kelimesi de "ykn" (yakn) kökünden türemiş bir mastar ve/veya isimdir. Dilciler ve müfessirler tarafından "şüphe ve tereddüdün giderilmesi"[334] veya "İstidlal ve düşünceden sonra hâsıl olan bilgi",[335] "Şek ve şüphe içermeyen bilgi"[336] diye izah edilen "yakîn" lafzı Râğıb el-İsfehânî'ye göre "zihnin dinginlik, hükmün sabitlik kazanması" anlamına gelir. Terimsel olarak da marifet ve dirayetin fevkindeki ilme karşılık gelir. Bu yüzden, "ilmü yakîn" (علم يَقِين) denilir ama "marifetü yakîn" (معرفة يَقِين) denilmez.[337]

Arapçada "رَجُلٌ ذُو يَقَنٍ" (racülün zû yekan), "رَجُلٌ يَقِنٌ ويَقَنٌ" (racülün yekinün/yekanün), "رَجُلٌ أُذُنٌ يَقَنٌ" (racülün üzünün yakanün) gibi deyimsel ifadeler "işittiği her habere inanan kimse" manasında kullanılır.[338] Yakîn kelimesi kimi zaman da "zan" (kuşku) anlamına gelir. Aynı

329 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 100.
330 Hamevî, *Ğamzü Uyûni'l-Besâir*, I. 193.
331 Hicr 15/99; Neml 27/22; Vâkıa 56/95; Hâkka 69/51; Tekâsür 102/5, 7; Neml 27/14; Müddessir 74/31; Bakara 2/4, 118; Mâide 5/50; Neml 27/3, 82; Rûm 30/60; Lokmân 31/4; Secde 32/12; En'âm 6/75, Duhân 44/7; Zâriyât 51/20; Câsiye 45/32.
332 Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 292-293.
333 Mustafavî, *et-Tahkîk*, XIV. 52.
334 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, VI. 157.
335 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 79.
336 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 276; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVI. 301.
337 Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, IV. 356.
338 İbn Sîde, *el-Muhkem*, VI. 510; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII. 458.

şekilde “zan” da kimi zaman “yakîn” anlamında istimal edilir. “Zann”ın bu iki zıt anlamı taşımasının sebebi, birtakım emarelere dayanmış olmasıyla alakalıdır. Bu emareler zayıf olduğu sürece zan ve vehim sınırında kalır; güçlendiğinde ise ilim düzeyine ulaşır.[339]

İslâmî terminolojide “yakîn” (الْيَقِينُ), “Bir şeyin başka değil, ancak öyle olduğuna dair kesin inanç” (اعتقاد الشيء بأنه كذا مع اعتقاد أنه لا يمكن إلا كذا),[340] “Vakıaya mutabık kesin ve sabit inanç” (الاِعْتِقَاد الْجَازِم الثَّابِت المطابق لِلْوَاقِعِ), “kalpte yerleşmiş ilim/bilgi” diye de tarif edilir. Bazı âlimler “yakîn”in düşünme ve akıl yürütme yoluyla elde edilen bir bilgi türü olduğu kabulünden hareketle Kur’an’da ilâhî ilmin “yakîn” sıfatıyla nitelendirilmediğine dikkat çekmişlerdir. Mesela, Vâhidî ve Beyzâvî gibi müfessirler “yakîn”i “istidlal ve düşüncenin ardından hâsıl olan bilgi” (هو العلم الذي يحصل بعد استدلال ونظر), “düşünce ve istidlal yoluyla ilmin şek ve şüpheden arındırılıp sağlamlaştırılması” (إتقان العلم بنفي الشك والشبهة عنه نظراً واستدلالاً) diye tarif etmiş ve bu tariften hareketle ilâhî ilmin “yakîn” vasfıyla nitelendirilemeyeceğini belirtmişlerdir.[341]

Yakîn, tasavvuf geleneğinde daha girift şekilde tarif edilmiştir. Mutasavvıflar hemen her Kur’an kelimesini kendi terminolojilerine uyarlama geleneklerinin bir tezahürü olarak “yakîn”i de mükâşefe, müşâhede, hakikat nûrunun zuhuru, hicabın ortadan kalkmasıyla birlikte zuhur eden nûr gibi çok farklı şekillerde tarif etmişlerdir. Öte yandan, “yakîn” İslâmî gelenekte Vâkıa 56/95, Hâkka 69/51, Tekâsür 102/5 ve 7. ayetlerdeki kullanımlardan hareketle “ilme’l-yakîn”, “ayne’l-yakîn” ve “hakka’l-yakîn” olmak üzere üç kısımda değerlendirilmiştir. Buna göre akıl ve nakil yoluyla elde edilen bilgi “ilme’l-yakîn”, dış duyu, dış tecrübe ve gözlemle ulaşılan bilgi “ayne’l-yakîn”, sezgi ve manevi tecrübeyle elde edilen bilgi de “hakka’l-yakîn” diye isimlendirilmiş ve bu son kategorinin en üst düzey ilim olduğu kabul edilmiştir.[342] Meşhur mutasavvıf Kuşeyrî (ö. 465/1072) “ilme’l-yakîn”i akıl sahiplerine, “ayne’l-yakîn”i ilim erbabına, “hakka’l-yakîn”i de marifet ehline (sûfîler) nispet etmiştir.[343]

339 İbn Sîde, *el-Muhassas*, IV. 176; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XIII. 457.
340 Cürcânî, *Mu’cemü’t-Ta’rîfât*, s. 217.
341 Vâhidî, *et-Tefsîru’l-Basît*, II. 79; Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, I. 40.
342 Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâti’l-Fünûn*, II. 1813-1814.
343 Kuşeyrî, *er-Risâle*, I. 199.

Kur'an'daki anlam ve kullanımları dikkate alındığında "yakîn"in bu tür felsefî ve tasavvufî mülahazalara mesnet oluşturmayacak bir lafız olduğu söylenebilir. Bu lafzın Kur'an'da şek ve şüpheden uzak inanç ve kesin kanaate atıfta bulunduğu çok belirgindir. Hicr 15/99 ve Müddessir 74/47. ayetlerde geçen yakîn lafzının ise "her canlı insan için mukadder olan şeksiz şüphesiz gerçek" anlamında ölüme göndermede bulunduğu kabul edilir.[344] Sonuç olarak, yakîn lafzı müktesep bilgiden öte, şüpheden arınmış olan ve aynı zamanda güven duygusu oluşturan inancı belirtir.[345]

Bakara 2/4. ayetteki "yûkinûn" lafzı da bilgiyle değil, inançla ilgilidir. Çünkü bu lafzın geçtiği ifadenin konusu ahirettir. Bu konu bilgi ve bilmekle ilgili değil, inanç ve inanmakla ilgilidir. Dolayısıyla Fahreddîn er-Râzî gibi müfessirlerin "وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ" ifadesiyle ilgili olarak, "yakîn, bir şey hakkında şüphe edilmesi ve daha sonra o şeyin iyice bilinmesidir"[346] şeklinde bir tanımlama yapmaları pek isabetli değildir. Bu değerlendirme İmam el-Mâtüridî'nin "Îkân bilgi, iman da bilgiye dayalı tasdiktir"[347] şeklindeki izahı için de geçerlidir. Îkân ve imanın bilgi ve tasdikle özdeşleştirilmesinde "إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ" (Câsiye 45/32) ayetin delil gösterilmesi[348] de isabetli değildir. Bu ayette geçen "zan" lafzı "sanmak, zannetmek, vehmetmek" anlamındadır. Bunun karşıtı olan "îkân" ise "bilmek" değil, "kesin kanaat sahibi olmak, şeksiz şüphesiz inanmak" anlamına gelir.

"Yakîn"in bilgi ekseninde tanımlanması özellikle kelamcıların iman kavramını bilişsel (kognitif) temele oturtma gayretlerinin bir tezahürü olsa gerektir. Ancak iman bilişsel bir temele dayanmadığı gibi îkân ve yakîn de bilgiye atıfta bulunan lafızlar değildir. Daha açıkçası, "yakîn" ilim ya da bilgiden öte kesin kanaat ve sabitleşmiş inancı belirten bir kelimedir. Nitekim Tekâsür 102/5. ayetteki "لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ" ifadesinde de "yakîn" lafzı ilmin kendisi değil, sıfatı olarak zikredilir. Binaenaleyh, "îkân" ve "yakîn" kelimelerinin semantiği akıl ve düşünceden ziyade, duyguyla ilgilidir. Bakara 2/4. ayette geçen "يُوقِنُونَ" (yûkinûn)

344 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIV. 154-157, XXIII. 452.
345 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 27.
346 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 31.
347 Mâtüridî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I. 32.
348 Mâtüridî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I. 33.

lafzı her türlü şüphenin ortadan kalkıp çıplak gözle görmüşçesine kesinkes inanmayı belirtir. Kâfirlerin (mücrimler) dünyada iken yalanladıkları uhrevî âlem gerçeğiyle karşılaşma hâllerini tasvir eden Secde 32/12. ayette onların dilinden aktarılan "إِنَّا مُوقِنُونَ" ifadesi de "îkân ve "yakîn" kelimelerinin kesin inanma anlamına geldiğine delil gösterilebilir. Burada söz konusu olan kesinlik objektif değil, sübjektiftir. Çünkü bir insanın kesinkes inandığı şey, bir başkası için şüpheyle karşılanabilir.

أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (5)

(5) İşte onlar rablerinin gösterdiği yolda sebat eden kimselerdir. Ve yine onlar umduklarına nail olup daimî/ebedî bahtiyarlığa kavuşacak kimselerdir.

Bu ayetin ilk kısmında müttakîlerin/mü'minlerin ilâhî rehberliğe uygun şekilde inanmak ve yaşamak suretiyle hidayette sebatkâr oldukları bildirilmekte, ayetin ikinci ve son kısmında ise hidayette sebâtkarlığın mükâfatı olarak müttakîlerin/mü'minlerin maksutlarına ulaşıp ebedî bahtiyarlığa kavuşacakları beyan edilmektedir. Ayette "hüdâ" (hidayet) lafzının "bir hâl/durum üzere olma" manası içeren "عَلَى" (alâ) harf-i cerriyle birlikte kullanılması doğru yolda sebât ve istikrara işarettir. Nitekim "فلان على الحق" (falan kimse hak üzeredir) ifadesi de buna benzer bir anlam içerir.[349] Dolayısıyla "أُولَئِكَ عَلَى هُدًى" (onlar hidayet üzeredir) lafzı istiâre (istiâre-i temsîliyye) yoluyla "Onlar hidayeti adeta binit edinmiş kimselerdir" gibi bir manaya gelir.[350]

Ayetteki "هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ" ifadesi ise hidayetle buluşmanın ilâhî lütuf ve tevfikle mümkün olduğuna, başka bir ifadeyle, ilâhî lütuf sayesinde hidayete kavuşulduğuna işaret etmektedir. Ayrıca "hüdâ" lafzının belirsiz (nekre) olarak gelmesi ilâhî hidayetin çok önemli ve kıymetli olduğuna işaret sayılabilir.[351] Ayette "أُوْلاَئِكَ" (İşte onlar) lafzının iki kez zikredilmesi ise hem hidayette sebatkâr olmanın hem de maksuda

349 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 158; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 32.
350 Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I. 124; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 245.
351 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 160; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I. 124.

ulaşma ve ebedî bahtiyarlığa kavuşmanın mü'minlere mahsus olduğuna işaret sayılabilir.[352]

Ayetin son kısmındaki "أُوْلَائِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" ifadesinde geçen "أُوْلَائِكَ" (ülâike) lafzı, "işte onlar" manasında bir ism-i işarettir. Erkekler ve kadınlar için müştereken kullanılan "ülâike" lafzının sonundaki "kef" harfi hitap içindir. Bu lafzın "ألاك" (ülâke), "ألالك" (ülâlike) şeklinde kullanımları da vardır. Ayrıca "ülâike" lafzı "وَالْعَيْشَ بَعْدَ أُولَئِكَ الْأَيَّامِ" ifadesinde olduğu gibi, gayr-i âkil varlıklar için de kullanılır.[353] Ayetteki "hüm" zamirine gelince, ifadeye tekit anlamı yükleyen bu zamir "fasıl zamiri" diye isimlendirilir. Daha önce bahsi geçtiği üzere Basra dil ekolü bu zamiri "fâsıl", Kûfe ekolü ise "imâd" (destek) diye nitelendirir.[354] "Hüm" zamirinin cümle içerisindeki işlevi, kendisinden sonra gelen kelimenin sıfat değil, haber olduğunu göstermek, ikinci bir işlevi de haberdeki hükmü mübtedaya tahsis etmektir. Örnek vermek gerekirse, "الإنسان ضاحك" (el-insânü dâhikün) denildiğinde, bu cümle "İnsan güler" anlamına gelir; fakat bu anlam gülme fiilinin sadece insana mahsus/münhasır olduğunu belirtmez. Ancak "الإنسان هو الضاحك" (el-insânü hüve'd-dâhikü) denildiğinde, bu cümle gülme fiilinin insana mahsus olduğunu ifade eder.[355]

Felâh (الفَلَاَح) ve Müflih (المفلح)

"Felâh" ve "müflih" Arapçada "yarmak, açmak" (felh) ve "başarıya ulaşmak, kurtuluşa ermek" (felâh) şeklinde iki temel manası bulunan "ف ل ح" (flh) kökünden[356] türemiş kelimelerdir. Bazı dilciler "الفَلْحُ" (felh) "الفَلْد" (feld), "الفَلْذُ" (felz), "الفَلْق" (felk) gibi kelimelerin "yarmak, açmak" manasında müşterek olduğuna dikkat çekmişlerdir.[357] Cevherî, "felh" kökünden türemiş bir mastar veya isim kabul edilen "felâh" lafzına "başarı" (fevz), "kurtuluş" (necât) ve "bekâ" (süreklilik, ebedîlik) şeklinde üç anlam vermiş ve bu son anlamı, "وَلَكِنْ لَيْسَ لِلدُّنْيَا فَلَاحُ" (Ama gel gör ki bu dünyada felâh/ebediyet yoktur) mısraıyla şahitlendirmiştir.[358] Halil

352 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 32; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I. 125.
353 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 80-81; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 277.
354 Zemahşerî, *el-Mufassal*, s. 172; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 277.
355 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 32.
356 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, IV. 450.
357 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, VII. 26.
358 Cevherî, *es-Sıhâh*, I. 392.

b. Ahmed ise “felâh” lafzının “hayır ve iyilik hususunda “bekâ/süreklilik” (البقاء في الخَير) manasına geldiğini belirtmiş ve bu manayı “فَلاحُ الدَّهْرِ” (zamanın sürekliliği) tabiriyle şahitlendirmiştir.[359] İbn Sîde ise “لاَ أَفعل ذَلِكَ فَلاحَ الدَّهْرِ” (lâ ef’alü zâlike felâha’d-dehr) ifadesinin, “Ben bu işi ebediyyen yapmayacağım” anlamında kullanıldığını belirtmiş, ayrıca hayra nailiyet ve beka manalarını, “nimet ve iyilik içinde süreklilik” (الْبَقَاء فِي النَّعيم وَالْخَيْر) şeklinde birleştirmiştir.[360]

Câhiliye devri şairlerinden Ezbat b. Kuray, Lebîd b. Rebîa ve Abîd b. Ebras’ın “والمُمْسِي والصبحُ لا فَلاَحَ مَعَهْ” ([Habire] akşam olur sabah olur; [ama] bu döngünün bekası yoktur), “وَنَرْجُو الْفَلاَحَ بَعْدَ عَادٍ وَحِمْيَرَ” (Âd ve Himyer kavimleri gelip geçtikten sonra, biz isteriz ki [hep bu dünyada] kalalım), “أَفْلِحْ بِمَا شِئْتَ” (İster akıllıca ister aptalca yaşa; paşa gönlün nasıl isterse o şekilde kal…) şeklindeki mısralarında da felâh lafzı “sürelilik, ebedîlik” (bekâ) manasında kullanılmıştır.[361] Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyde Ma’mer b. el-Müsennâ, İbn Kuteybe ve Zeccâc gibi dilci âlimler bu şiir şahitlerini de referans göstererek “felâh” lafzındaki temel anlamın “bekâ”ya (kalıcılık, devamlılık) karşılık geldiğini vurgulamışlardır.[362]

Kur’an’da isim ve fiil türevleriyle 40 yerde geçen “felh” kökündeki baskın anlam birçok dilcinin izahından anlaşıldığı kadarıyla “beka”dır. “Felh” kökünde “başarıya ulaşmak, hayra nail olmak, amaca ulaşmak, mutluluğa kavuşmak” gibi manalar da mevcuttur. Ancak Kurtubî “amaca ulaşmak ve korkulan şeyden kurtulmak” şeklindeki anlamın örfî anlam ve kullanım olduğuna dikkat çekmiştir.[363] Zemahşerî’nin aktardığı bilgiye göre if’âl bâbından ism-i fâil olan “müflih” (المفلح) lafzı, “amacına ulaşan, muradına kavuşan kimse” anlamına gelir. “Müflic” (المفلج) kelimesi de aynı manaya gelir. Ezandaki “حَيَّ عَلَى الْفَلَّاحِ” (hayye ale’l-felâh) ifadesi ise “ebedî/daimî hayra gelin”[364] ve/veya “ebedî/daimî kurtuluşa gelin” demektir.[365] Bazı hadislerde sahur vaktinde yenilen yemek “felâh” diye

359 Ferâhidî, *Kitâbü’l-Ayn*, III. 336.
360 İbn Sîde, *el-Muhkem*, III. 352.
361 Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, I. 257-258; Vâhidî, *et-Tefsîru’l-Basît*, I. 84-85.
362 Ebû Ubeyd, *Ğarîbü’l-Hadîs*, IV. 38; Ebû Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, I. 29-30; İbn Kuteybe, *Tefsîru Ğarîbi’l-Kur’ân*, s. 39; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, I. 75-76.
363 Kurtubî, *el-Câmi’*, I. 279.
364 Ferâhidî, *Kitâbü’l-Ayn*, III. 336.
365 İbn Sîde, *el-Muhkem*, III. 351.

nitelendirilmiş[366] ve bu niteleme sahur yemeğinin oruçta devamlılık ya da gün boyu oruç tutmaya imkân sağlamasıyla izah edilmiştir.[367]

Felâh ile “fevz” (الفوز), “necât” (النجاة), “halâs” (الخلاص), “salâh” (الصلاح) gibi kelimeler birbirine yakın anlamlar taşır.[368] Fakat bu kelimeler arasında birtakım semantik farklar da vardır. Ebû Hilâl’in izahına göre “felâh” lafzı “hem hayra nailiyeti hem de kendisinden istifade edilmesi ve istifade etkisi kalıcı olan şeyi ifade ederken (الفلاح نيل الْخَيْر والنفع الْبَاقِي أَثَره), “salâh” lafzı kötülükten kurtulup iyiliğe kavuşmaya vesile olan şeyi belirtir. Çiftçinin “fellâh” (الفَلاَّحُ) diye nitelendirilmesi, toprakta kalıcı etki bırakmasıyla izah edilir. Diğer taraftan, Arapçada “مَوته صَلَاحه” (mevtühû salâhuhû: onun ölümü salâhıdır) denilir; ama ölüm için felâh lafzı kullanılmaz. Çünkü ölüm çok ağır bir hasta için kurtuluş vesilesi (salâh) olabilir; ama bir kazanım, bir başarı (felâh) değildir. Kısacası, “felâh” iyilik, esenlik, mutluluğa kavuşma hususunda devamlılık ve kalıcılığı (beka) belirtir.[369]

Sözlükte “bir şeyin iyi, doğru, düzgün, yararlı olması” anlamındaki “slh” kökünden türeyen “sâlihât” kelimesinin Kur’an’da özellikle bu dünyada işlenen “iyi, düzgün, yapıcı, yararlı işler” manasında kullanılmasının yanı sıra İslâmî kaynaklarda ve bilhassa hadis kitaplarında “salih kul” (العبد الصالح), “salih adam” (رجل صالح) “saliha kadın” (المرأة الصالحة), “salih evlat” (ولد صالح), “salih mal mülk” (المال الصالح), “salih gün” (يوم صالح) “salih ahlak” (صالح الأخلاق), “salih sünnet” (سنة صَالِحَة) gibi birçok farklı terkip/tamlama içinde yer alması ve bütün bunların dünyevî hayata atıfta bulunması sebebiyle “salâh” kelimesi daha ziyade dünyadaki dirlik, düzen ve huzuru, “felâh” ise çoğunlukla uhrevî âlemdeki daimî esenlik ve mutluluğu ifade eder tarzda kullanılmıştır. Nitekim müfessirlerin çoğu, Bakara 2/5. ayet münasebetiyle, “felâh”ın uhrevî âlemle ilgili olduğunu özellikle belirtmişlerdir.[370] Buna karşılık Sem’ânî, Beğavî, İbn Kesîr ve İbn Âşûr gibi bazı müfessirler, “Felâh hem dünyada hem ahirette olur” demiş, fakat İbn Âşûr felâh lafzının dinî

366 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, II. 164; İbn Hanbel, *el-Müsned*, IX. 385, 392.
367 İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, III. 469; Şevkânî, *Fethü’l-Kadîr*, I. 116.
368 Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, I. 502.
369 Ebû Hilâl, *el-Furûku’l-Luğaviyye*, s. 211.
370 Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, I. 256; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, I. 149; Vâhidî, *et-Tefsîru’l-Basît*, I. 87; Kurtubî, *el-Câmi’*, I. 279; Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, I. 40; Nesefî, *Medârikü’t-Tenzîl*, I. 44; Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, I. 125.

terminolojide "uhrevî âlemde azâbdan kurtuluş" manasında kullanıldığını da hususen not etmiştir.[371]

"Felâh"ın hem dünyevî hem uhrevî olduğuna dair görüşün daha isabetli olduğu söylenebilir. "Arap dilinde felâh lafzı gibi hem dünyevî hem uhrevî hayırları tam manasıyla kapsayıcı biçimde ifade eden başka bir kelime yoktur"[372] şeklindeki meşhur söz de bu tespiti güçlendirir. Ayrıca "felh" kökünden türemiş isim ve fiiller gerek Tâhâ 20/64. ayetteki "وَقَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ" ifadesinde, gerek "فَاكْتَوَيْنَا فَمَا أَفْلَحْنَ" (Vücudumuza dağlama yaptık; fakat şifa bulup [rahatsızlığımızdan] kurtulamadık)[373] mealindeki hadiste görüleceği üzere dünyevî düzlemdeki başarı ve kurtuluş için de kullanılır. Bu yüzden, Râğıb el-İsfehânî, "felâh"ı dünyevî ve uhrevî olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra ilkini dünyevî hayatı güzelleştiren uzun ömür, zenginlik, itibar ve bunların kazandırdığı mutluluk olarak yorumlamış, uhrevî felahı da sonsuz hayat, hiçbir ihtiyaç unsuru taşımayan zenginlik, zilletten arınmış bir izzet/itibar ve cehaletten uzak ilim şeklinde tanımlamıştır.[374]

Bakara 2/5. ayetteki "وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" ifadesi İslam mezhepler tarihinde birbiriyle taban tabana zıt iki farklı görüş ve iddiaya mesnet gösterilmiştir. Şöyle ki "Vaîdiyye" diye anılan ve büyük günah işleyen mü'minlerin -tövbe etmedikleri takdirde- ahirette daimî olarak cehennemde kalacakları iddiasını savunan Hâricîler ve Mu'tezile kelamcılarına göre uhrevî âlemdeki kurtuluş sadece Bakara 2/3. ayette "namazı titizlikle kılmak ve infâkta bulunak" gibi vasıflarıyla anılan mü'minlere mahsustur. Çünkü "وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" ifadesi, "İşte uhrevî âlemdeki ebedî kurtuluş sadece ve sadece onlar içindir" manasında hasr ifade eder. Buna göre namaz ve zekât gibi dinî vecibeleri terk eden müslümanlar için uhrevî azâb kaçınılmazdır.

Buna karşılık Mürcie Bakara 2/3-4. ayetlerde belli başlı vasıfları anılan mü'minlerin amel düzeyinde kusurlu olsalar dahi kurtuluşa erecekleri kanaatindedir. Daha açıkçası, bir müslüman kendini müs-

371 Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 45; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, I. 63; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 171; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 247.
372 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhü'l-Erbaîn*, s. 50; Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 908.
373 Tayâlîsî, *el-Müsned*, II. 169; İbn Hanbel, *el-Müsned*, VIII. 483.
374 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 385.

lüman olarak tanımladığı sürece zina, hırsızlık, içki içmek gibi büyük günahlar işlese dahi mutlaka felâha erecektir.[375] Çünkü Mürcie'ye göre iman amellerle artmayacağı gibi günah işlemekle de azalmaz. Mü'mindeki iman vasfı sadece küfürle (inkâe, tekzib) ortadan kalkar.[376] Bu ilginç anlayış, "Küfürle birlikte iyi ameller fayda vermediği gibi imanla birlikte kötü ameller de zarar vermez" şeklindeki temel Mürciî kabulün bir yansıması olsa gerekir.

Bu tablo kelamcıların Kur'an'ı anlama ve yorumlama tarzı hakkında az çok bir fikir verir. Kelamcılar için Kur'an'daki herhangi bir ayetin ne zaman ve nerede nazil olduğu, ayette hangi aslî mesele üzerinde durulduğu, nüzul ortamında kime/kimlere hitapta bulunulduğu gibi hususların pek bir önemi yoktur. Kelamcılar için önem arz eden husus, Kur'an metnindeki lafızların anlam ve yorum açısından ne kadar bükülebilir ve hatta ne kadar manipüle edilebilir olduğudur. Lafız-beyan eksenli yorum sadece kelamcıların değil, fukahanın da ciddi katkılarda bulunduğu bir sorundur. Çünkü fukaha nezdinde de en önemli husus, Kur'an elfazının ictihad, istinbat, istihraç yoluyla ne kadar semerelendirilebilir olduğudur. Kur'an metnini azami nispette semerelendirme çabaları onu hiç konuşmadığı konularda konuşturmayı bir bakıma kaçınılmaz kıldığından, İslam ilim geleneğinde bir ayetin birbiriyle taban tabana zıt fırkalar, mezhepler, ekoller tarafından delil olarak kullanılması pek yadırganmamış, hatta gayet doğal karşılanmıştır.

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (6)
خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ
عَذَابٌ عَظِيمٌ (7)

(6) [Ey Peygamber!] Şurası muhakkak ki kâfirlikte karar kılmış olan kimseleri uyarsan da uyarmasan da onlar için fark etmez. Çünkü onlar imana gelmezler. (7) Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiş, gözlerine perde çekmiştir. Onlar çok büyük bir azâba müstahaktır.

375 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 32-33; İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 305-306.
376 Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, s. 73.

Bu iki ayet Kur'an'ın dil ve kavram dünyasını pek tanımayan, Kur'an'daki muhtevaya ancak mealler sayesinde muttali olan birçok müslümanı zihnen/fikren yormaktadır. Bilhassa kalpler ve kulakların mühürlenmesi meselesi çoğu zaman yanlış anlamalara konu olmaktadır. İlk bakışta çok çetin görünen bu meseleye geçmeden önce ilk ayetin başındaki "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا" (innellezîne keferû) ifadesinde kimlerin kastedildiği hakkında bilgi aktarmak, ardından her iki ayetteki bazı kelimelerin farklı okunuşları ile "küfr", "inzâr", "kalb" ve diğer lafızlarla ilgili izahatta bulunmak faydalı olacaktır. Ayrıca ilk ayetin başındaki "إِنَّ" (inne) harfi/edatı hakkında da nahvî-edebî bilgi vermek lazımdır. Çünkü Kur'an'daki pek çok harf ve edatın işlevi Türkçe meallere tam manasıyla yansıtıl(a)mamaktadır. Bu yüzden, izahata ilk olarak "inne" edatıyla başlamak isabetli olacaktır.

"İnne" (إِنَّ) harfi/edatı esas itibariyle isim cümlelerinde ifadeyi tekit (pekiştirme) işlevine sahiptir. Ayrıca bu edat Tâhâ 20/63. ayetteki "إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ" (in hâzâni le-sâhirânî) ifadesinin Ebû Amr tarafından "إِنَّ هَذَيْنِ لساحران" (Evet, bu ikisi kesinlikle sihirbazdır) şeklindeki okunuşunda[377] olduğu gibi, cevap harfi olarak "Evet" (ne'am, ecel) manasına da gelir.[378] Bununla ilgili olarak Hz. Peygamber'in hutbeye "inne'l-hamdü lillâh" şeklinde başladığına dair rivayetler delil gösterilir ve bu ifadenin, "Evet, hamd Allah'a mahsustur; Allah'a hamdolsun" anlamına geldiği belirtilir. Fakat bu izah tarzı Tabersî gibi bazı müfessirler tarafından problemli olduğu gerekçesiyle eleştirilir.[379]

"İnne" edatı ta'lil (gerekçelendirme) ve ibarede bulunmadığı hâlde sözün gelişinden anlaşılan mukadder istifhama cevap işlevine de sahiptir. Mesela, Hac 22/1. ayetin başındaki "يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ" ifadesinde Allah'tan sakınılması emredilmiş, bu emrin gerekçesi "inne" edatıyla başlayan "إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ" ifadesinde, "Çünkü kıyamet çok dehşetli bir şeydir" diye belirtilmiştir. Bununla ilgili bir diğer örnek, Yûsuf 12/53. ayetteki "وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ" ifadesidir. Bu ifadeye göre Hz. Yûsuf, "Ben nefsimi temize çıkarmıyorum" demiş, ardından bu sözünün gerekçesini, "Çünkü bu bendeki nefis kötülük

377 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, III. 361; Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, III. 43.
378 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, IV. 50; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 89.
379 Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 92-93; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, VII. 23-24.

telkin eder" diye dile getirmiştir. İkinci ifadenin başındaki "inne" edatı "çünkü/zira" anlamında ta'lil (gerekçelendirme) belirtir.[380]

Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1079) ve Fahreddîn er-Râzî'nin aktardıkları bilgiye göre filozof Kindî (ö. 252/866[?]) meşhur Arap dilcisi Müberred'e (ö. 286/900), "Ben Arap dilinde gereksiz/işlevsiz birtakım edatlar bulunduğunu düşünüyorum. Mesela, Araplar kimi zaman 'عبدُ الله قائمٌ' (abdullâhi kâimün) diyor, kimi zaman 'إنَّ عبدَ الله قائمٌ' (inne abdellâhi kâimün), kimi zaman da 'إنَّ عبدَ الله لقائمٌ' (inne abdellâhi le-kâimün) diyorlar" şeklinde bir söz söyleyince, Müberred şöyle karşılık vermiştir: "İşin gerçeği düşündüğün gibi değildir. Arapçada lafızlar değiştiğinde manalar da değişir. Şöyle ki "Abdullâhi kâimün" (Abdullah ayakta duruyor) ifadesi Abdullah'ın ayakta durduğunu bildirir. Buna karşılık "İnne abdellâhi kâimün" (Ayakta duruyor Abdullah) ifadesi, Abdullah'ın durumunu soran kişiye cevap ifadesidir. "İnne abdellâhi le-kâimün" (Abdullah kesinlikle ayakta duruyor) ifadesi ise Abdullah'ın ayakta durduğunu reddeden kişiye cevap mahiyetindedir... "İnne" (إِنَّ) edatı pekiştirme işlevine sahiptir. Kendisine hitap edilen kişi bir bilgi veya haber hakkında farklı bir kanaate sahip olmadığı takdirde ifade kurgusunda "inne" edatına ihtiyaç duyulmaz. Fakat muhatap bilgi ve haber hakkında farklı veya aksi bir kanaate sahip ise ifade kurgusunda bu edata ihtiyaç duyulur.[381]

Ayetin başındaki "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا" ([Kur'an vahyini ve nübüvveti] inkâr eden kimseler) ifadesinde kimlerin kastedildiğine dair Selef âlimlerinden farklı görüşler nakledilmiştir. İbn Abbâs'tan nakledildiğine göre ayet, Hz. Peygamber döneminde Medine ve civarındaki bölgelerde yaşayan, Hz. Peygamber'in gerçek nebi/rasul olduğunu bildikleri hâlde bunu ısrarla inkâr eden Huyey b. Ahtab, Kâ'b b. Eşref gibi Yahudi cemaatinin ileri gelenleri hakkında inmiştir. Yine İbn Abbâs'tan gelen bir bilgiye göre Bakara sûresinin ilk yüz ayeti Yahudi din adamları ile Evs ve Hazrec kabilelerine mensup münafıklar hakkında inmiştir.[382] Buna karşılık Rebî' b. Enes (ö. 139/757[?]) ayette zikri geçen ehl-i küfrün

380 Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 405-406, IV. 224; İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I. 47.
381 Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, s. 206, 266, 315; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 34.
382 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 258; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, I. 119.

Bedir savaşında öldürülen müşriklere işaret ettiğini ileri sürmüştür.[383] Bazı müfessirler ise ayette Ebû Leheb, Ebû Cehil Amr b. Hişâm, Velîd b. Muğîre gibi azılı müşriklerin kastedildiğini söylemişlerdir.[384] Ancak Taberî, İbn Abbâs'tan gelen bilginin daha doğru olduğu kanaatindedir.[385] Bize göre de Bakara sûresinin 2-5. ayetlerinde Ehl-i kitab'ın mü'minlerinden söz edilmiş, altıncı ayet ve devamında ise aynı zümre içindeki kâfirler ve münafıkların ahvaline temas edilmiştir.

Diğer taraftan, Bakara 2/6. ayetteki "سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ" (sevâün aleyhim e-enzertehüm em len tünzirhüm) ifadesinde kâfirleri uyarıp uyarmamanın onlar açısından fark etmeyeceği bildirilmiştir. Kaynaklarda "أَأَنْذَرْتَهُمْ" lafzındaki iki hemzenin "e-enzertehüm" (iki hemzeyi de belirterek [tahkik] okumak), "âenzertehüm" (iki hemzenin arasına bir elif ekleyerek okumak) gibi altı farklı şekilde okunduğuna dair bilgiler nakledilmiştir.[386] Bakara 2/7. ayetteki "غِشَاوَةٌ" (ğışâve) lafzının okunuşuna dair da çok farklı vecihlerden söz edilmiştir. Bu lafız kıraat imamlarının çoğunluğunca "ğışâvetün" şeklinde okunurken, Hasen el-Basrî ve Zeyd b. Ali "ğuşâvetün" diye okumuşlardır. Yine aynı lafız "ğaşâvetün", "aşâvetün", "ışâvetün", "uşâvetün", "ğaşvetün", "ğışvetün", "ğaşyetün", "aşyetün" gibi çok çeşitli şekillerde de okunmuştur.[387]

Bazı müfessirler "ğışâve" şeklindeki okuyuşun Kureyş ve diğer pek çok kabilenin lehçesine, "ğaşâve" şeklindeki okuyuşun Rebîa lehçesine, "ğuşâve" şeklindeki okuyuşun ise Ukl lehçesine dayandığı yönünde bilgiler aktarmışlardır.[388] Dikkat edilirse, bütün bu farklı kıraat şekillerinin bir kısmında sadece hareke değil, kelime de değişmektedir. Bu durum İslam'ın erken dönemlerinde hem Kur'an metninin okunuşundaki esneklik ve toleransa hem de kıraat meselesinin dogma gibi algılanmadığına dair önemli ipuçları içerir.

Ayetteki "سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ" ifadesinde geçen "أَمْ" (em) edatı atıf harfi olup Türkçede "ya da", "veya", "yoksa" gibi kelimelerle

383 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 259; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, I. 119.
384 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 37; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, I. 119.
385 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 258.
386 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 39.
387 Hatîb, *Mu'cemü'l-Kırâât*, I. 38-40.
388 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 28.

karşılanabilir. Bu edat genellikle iki isim, iki fiil veya iki unsur arasında tahyir/tercih (seçenek) ve/veya tayin (iki şeyden birini belirleme) söz konusu olduğunda kullanılır. Edatın bu ayetteki kullanımı tesviye (eşitlik) manasında olup kâfirleri uyarıp uyarmamanın onlar açısından eşit düzeyde olduğuna, bu iki durumdan birini tercih imkânının ortadan kalktığına, dolayısıyla daha fazla nefes tüketmenin faydasız olduğuna atıfta bulunur. Böyle durumlarda "em" edatı ilkinde "tesviye/eşitlik hemzesi" bulunan iki cümle arasında yer alır.

Tesviye (eşitlik) hemzesi ile birlikte zikredilen "em" edatı istifham (soru) hemzesiyle birlikte zikredilen "em" edatı arasında fark vardır. Daha açıkçası, tesviye hemzesiyle birlikte birlikte kullanılan "em" edatı bildirim (ihbar) içerikli olduğundan, cevap cümlesine ihtiyaç duymaz. Çünkü bu cümledeki maksat, soru sormak değil, bildirimde bulunmaktır. Yani, "سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ" (Bakara 2/6), "سَوَاء عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ" (Münâfikûn 63/6) ifadelerine, "(Evet, onları uyardım) veya "Evet, onlar için af dileğinde bulundum" gibi bir karşılık verilmez. Buna mukabil istifham hemzesiyle birlikte kullanılıp cümleye tayin (iki şeyden birini belirleme) anlamı katan "em" edatından sonraki ifade cevap cümlesine ihtiyaç duyar. Mesela, "أَزَيْدٌ عِنْدَكَ أَمْ عَمْرٌو" şeklindeki soru cümlesine, "زيد عندى" ([Evet], Zeyd benim yanımdadır) şeklinde karşılık verilir

"Em" edatı cümle içerisinde muttasıl ve munkatı' olmak üzere iki farklı konumda bulunur. Muttasıl konumdaki "em" edatı ya istifham (soru) vea tesviye (eşitlik) manasını ifade için kullanılır ve "قُلْ أَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللّٰهُ" (Bakara 2/140), "قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الأُنْثَيَيْنِ" (En'am 6/144) ayetlerinde olduğu gibi cümledeki tüm ögeleri aynı unsura bağlar. Munkatı' konumlu "em" edatı ise mana yönüyle birbirinden farklı, fakat birbiriyle bağlantılı iki ayrı cümle arasında yer alır. Ahkâf 46/-7-8. ayetlerdeki "وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءهُمْ هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ" ifadeleri buna örnek verilebilir. Ayrıca munkatı' "em" edatı yerine "bilakis, aksine, dahası" gibi anlamlar taşıyan "bel" edatı da takdir edilebilir.[389]

389 Zerkeşî, *el-Burhân*, IV. 180-185; İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I. 51-58.

Küfr (الْكُفْر) ve Kâfir (الْكَافِر)

Bakara 2/6. ayetin başındaki "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا" (innellezîne keferû) ifadesinde geçen "küfr" (الْكُفْر) lafzı sözlükte "örtmek, gizlemek" manasına gelen "ك ف ر" (kfr) kökünden türemiş bir mastardır. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 526 kez geçen "küfr" lafzı esas itibariyla "nankörlük etmek" manasına gelir. Nankörlük ise "küfrân-ı nimet" (كُفْرَانُ النِّعْمَةِ) tabiriyle de ifade edildiği üzere nimeti görmezden gelme ve inkâr etmeyi belirtir.[390] Nitekim "رجل كافِر" (racülün kâfirün) terkibi, "Allah'ın nimetlerini görmezden gelip bunu bile bile inkâr eden kişi" demektir.[391] "Küfr" lafzı nimeti izhar anlamındaki "şükr"ün, "küfrân" da minnettarlık ve teşekkür anlamındaki "şükrân"ın zıddıdır.[392] Râğıb el-İsfehânî'nin tespitlerine göre "küfrân" daha ziyade nimeti inkâr, "küfr" daha ziyade dinî hakikatleri inkâr, "küfûr" ise hem lütuf ve nimetleri hem dinî hakikatleri inkâr manasında kullanılır.[393]

Bir telakkiye göre "küfr" nimete nankörlük etmek, "kefr" ise mutlak anlamda örtmek/gizlemek demektir.[394] Lebîd b. Rebîa'nın "في ليلةٍ كَفَرَ النُّجومَ غَمَامُهَا" (Bir gece ki o gecenin bulutları yıldızları örtüp gizledi) dizesinde görüleceği gibi karanlığıyla nesneleri saklayıp gizlemesinden dolayı geceye "kâfir" denilmiştir.[395] Çok geniş bir alanı kapladıkları ve içinde barındırdıkları varlıkları sakladıkları için büyük denizler, nehirler ve geniş vadiler de "kâfir" diye isimlendirilmiştir. Benzer şekilde, çiftçi tohumları toprağa ekip üstünü örttüğü için, "kâfir" (çoğulu: küffâr) diye nitelendirilmiştir.[396]

Dinî ıstılahta "Peygamber'in vahiy yoluyla Allah'tan alıp insanlara tebliğ ettiği dinî hakikatleri reddetmek" veya tek kelimeyle "imansızlık" diye tanımlanan "küfr"ün zıddı imandır.[397] Mesela, "آمنَّا بِاللّٰه وكَفَرْنا بِالطَّاغُوتِ" (Allah'a iman ettik; tâğûtu inkâr ettik) ifadesinde "iman" ile

390 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, V. 191.
391 İbn Sîde, *el-Muhkem*, II. 4.
392 İbn Sîde, *el-Muhassas*, III. 424.
393 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 434.
394 İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 248.
395 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 262.
396 İbn Sîde, *el-Muhkem*, II. 4; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 280.
397 Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 763.

"küfr" birbirinin zıddı olarak kullanılmıştır.[398] En büyük küfr/küfür (nankörlük) vahdaniyet ve nübüvveti reddetmektir. Bu yüzden, dinî hakikatleri reddeden kimse "kâfir" (nankör) diye isimlendirilir. Başka bir ifadeyle, imansız kimse Allah'ın haklarını (hukûkullah) çiğnediği ve aynı zamanda O'nun verdiği nimetlere şükürle mukabele etmediği için kâfir olmuş, yani küfrân-ı nimette bulunmuş demektir.[399]

"Küfr" (küfür) Kur'anda şemsiye kavramdır. Başka bir ifadeyle, vahye dayalı dinî hakikatleri tekzip ve inkâr kategorisinde yer alan "şirk", "zulüm", "nifâk", "ilhâd", "ğayy", "dalâlet", "tuğyân", "utüvv", "istikbâr", "istiğnâ" gibi tüm farklı tutumlar "küfür" başlığı altında toplanabilir. "Şirk" dışında diğer bütün kelimeler bir inanç sistemini ifade etmekten öte, inkârcılığın davranış düzeyindeki farklı tezahürlerini belirtir. Sonuçta "küfr" (kâfirlik) genel, "şirk" (müşriklik) ve "nifâk" (münafıklık) daha özeldir, denilebilir.

"Küfr"ü "iman"ın, "kâfir"i "mü'min" ve "müslim"in karşıtı olarak konumlandırmak, sayısız ilâhî lütuf, ihsan ve inayete -ki en büyük ve en önemli ilâhî lütuflardan biri vahiy, nübüvvet ve hidayettir- küfrân-ı nimette bulunup kadir-kıymet bilmez olma hâlinin Kur'an terminolojisinde "hakikati inkâr" ve "tekzip" olarak tanımlanmasından mütevellittir. Bu tanımlama çerçevesinde "küfr" lafzının izafi bir anlam kazandığı söylenebilir. Izutsu'nun şu tespitleri de aynı minvaldedir: Kur'an'da "mü'min" ya da "müslim"in karşıtı kuşkusuz "kâfir"dir. Öyle görünüyor ki çok sıklıkla "iman"ın karşıtı olarak kullanılan "küfr", özgün anlamının merkezinde bulunan nankörlük vurgusundan giderek sıyrılmış, zaman içerisinde inkârcılık manasına evrilmiş ve nihayet her hâlükârda bu ikinci/izafi manasıyla kullanılan bir kelime hâline gelmiştir.[400]

Küfr ve kâfir lafızlarındaki aslî mana nankörlük ve kadir-kıymet bilmezliktir. Kâfir lafzının aslî manasında kullanımına dair en güzel örneklerden biri, Şuâra 26/19. ayette Firavun'un dilinden aktarılan, "وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنتَ مِنَ الْكَافِرِينَ" (Musa! Sonunda yapacağını yaptın; sen nankörün tekisin!) ifadesidir. Bir diğer çarpıcı örnek, Hz. Pey-

398 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V. 144.
399 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 230.
400 Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 200.

gamber'in, "Cehennem ehlinin çoğunlukla kadınlardan oluştuğuna tanıklık ettim" mealindeki ifadesini içeren ilginç hadiste, kadınların cehennemlik olmasına sebebiyet veren masiyetin, "hem kocalarına hem de onca iyilik ve ihsana nankörlük etmeleri" (يَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ، وَيَكْفُرْنَ الْإِحْسَانَ) diye izah edilmesidir. Hadisin son kısmındaki şu ifadeler de ilginçtir: Bütün bir ömür boyu iyilik ve ihsanda bulunsan dahi kadın kısmına yaranamazsın; zira günün birinde senin bir kusuruna şahit olsa, "Vallahi, bunca yıllık ömrüm geldi geçti, senden hiçbir iyilik görmedim" der.[401]

Kadın ve nankörlük konusunda, "Bu hamur çok su kaldırır" diye düşünenler olabilir; fakat söz konusu hadisi tartışmanın yeri burası değildir. Bakara 2/6. ayet çerçevesinde asıl konuya dönersek, bu ayete konu olan küfür/kâfirlik, İslam dünyasından uzak bir sosyoloji içerisinde dünyaya gelmiş ve içinde büyüyüp yetiştiği çevrenin yönlendirici ve şekillendirici etkisiyle Hıristiyanlık, Yahudilik veya başka bir inancı benimsemiş olan gayri müslimlerden öte, İslam davetine doğrudan muhatap olan ve fakat bilinçli olarak bu daveti reddetmekte ısrarcı davranan kimselerle ilgili bir tanımlamadır.

Kur'an'da "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا" (innellezîne keferû), "وَالَّذِينَ كَفَرُوا" (vellezîne keferû) gibi ifadeleri muhtevi olan birçok ayette, bu ifadelerin hemen ardından "وَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ اللهِ" (Allah yoluna engel koyanlar [Nisâ 4/167; Hac 22/25; Muhammed 4/12, 32, 34]), "وَظَلَمُوا" (Zulmedenler, yani Allah'a eş ve ortak koşanlar [Nisâ 4/168]), "وَكَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا" (Ayetlerimizi yalan sayanlar [Bakara 2/29; Mâide 5/10, 86; Hadîd 57/19; Teğâbün 64/10]), "يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ" (Tâğûtun yolunda savaşırlar [Nisâ 4/76]), "يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّواْ عَن سَبِيلِ اللهِ" (Mallarını Allah yoluna taş koymak için harcarlar [Enfâl 8/36]) gibi vasıfların zikredilmesi de Bakara 2/6. ayetteki "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا" lafzının küfr ve kâfirliği adeta meslek edinmiş kimselere karşılık geldiği tespitini güçlendirir. Nitekim Taberî ve Sa'lebî gibi müfessirler ayetteki "küfr" kelimesini "cuhûd" (الجُحود) diye tefsir etmişlerdir.[402] Cuhûd kelimesi Arapçada "bilerek isteyerek reddetmek" (الجُحودُ الإنكار مَعَ الْعِلْمِ) anlamına gelir.[403]

401 Malik b. Enes, *el-Muvatta'*, I. 186, 237, 243.
402 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 262; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 149.
403 Cevherî, *es-Sıhâh*, II. 451; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III. 106.

Diğer taraftan, küfr/küfür İslâmî kaynaklarda da tek kategoriye indirgenmemiş, dahası inâdî/muânede, inkârî, cuhûd ve nifâk olmak üzere dört ayrı grupta değerlendirilmiştir. Buna göre küfr-i inâdî tıpkı Ebû Tâlib'in küfrü gibi hakikati kalben bilmek, hatta dille de itiraf noktasına gelmek ve fakat sonuçta mahalle baskısı, toplumsal itibar kaygısı gibi sebeplerle inkârcılıktan vazgeç(e)memektir. Küfr-i cuhûd, tıpkı İblis'in küfrü gibi hakikati kalben bilmek, fakat bunu dille ikrar etmemek, yani bilerek isteyerek imana gelmeyip küfrü tercih etmektir. Küfr-i nifâk hakikati dille ikrar ederken kalben reddetmektir. Küfr-i inkâr ise hakikati bilmemek ve dolayısıyla kaçınılmaz olarak inkâr etmektir.[404]

İnzâr (الإِنذارُ)

Bakara 2/6. ayette kâfirlerle ilgili olarak "inzâr"dan söz edilmiştir. "İnzâr" (الإِنذارُ) sözlükte "bir şeyi kendine vacip kılmak, tebliğ ve bildirimde bulunmak, uyarmak" gibi anlamlar içeren "ن ذ ر" (nzr) kökünden türemiş bir kelimedir. Mustafavî, if'âl babından mastar olan bu kelimenin temel manasının "sözlü anlatım yoluyla korkutma"ya (تخويف بالقول) karşılık geldiğini, kelimedeki "bir şeyi kendine vacip/zorunlu kılmak, adakta bulunmak" manasının ise Süryanca ve İbranca kaynaklı olduğuna dikkat çekmiştir.[405] Bu görüş Jeffery tarafından da dile getirilmiştir.[406] "İnzâr" (الإِنذارُ) mastar, aynı kökten türeyen "nezîr" (النّذير), "nüzür" (النُّذُرُ) ve "münzir" (المُنذرُ) kelimeleri birer isimdir.[407] Ancak Vâhidî "فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ" (Mülk 67/18) ve "فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ" (Kamer 54/16) gibi ayetleri delil göstererek "nezîr" ve bunun çoğulu olan "nüzür"ün de mastar olarak kullanıldığına dikkat çekmiştir.[408]

Klasik sözlükler ve tefsir kitaplarında inzâr lafzı genellikle "korkutmak" veya "ikazda bulunmak" anlamıyla ön plana çıkarılır. Mesela, Vâhidî, inzâr kelimesini "korkutma içerikli bildirim" (الإنذار إعلام مع

404 Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, IV. 38; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 90-92; Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 46; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, I. 64; Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 764-765.
405 Mustafavî, *et-Tahkîk*, XII. 82.
406 Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 278.
407 İbn Sîde, *el-Muhassas*, III. 478.
408 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 96.

تخويف),[409] Sa'lebî "ikaz içerikli bildirim" (الإعلام مع تحذير)[410] diye açıklar. Hatta bir yoruma göre inzâr lafzı korkutmanın (tahvif) en üst seviyesine işaret eder.[411] Fahreddîn er-Râzî de bu konuda şunları söyler: Bir işin yapılması veya yapılmaması hususunda inzâr (uyarı, tehdit) müjde ve müjdelemeden (tebşîr) daha etkilidir. Çünkü insanoğlu kendine fayda sağlayacak şeyle ilgilenmekten çok, başına gelebilecek bela ve sıkıntıyı savuşturmak için çaba harcar.[412]

Arap dilinde, ansızın başa gelebilecek büyük tehlikelere karşı ikaz ve uyarıda bulunmayı ifade maksadıyla kullanılan "أَنا النذِيرُ الْعُرْيَانُ" (Ben çıplak uyarıcıyım) şeklindeki mesel de Fahreddîn er-Râzî'nin izahını doğrular. "Ben tıpkı kendi halkını uyaran o çıplak uyarıcı gibiyim..."[413] ifadesiyle Hz. Peygamber'in de atıfta bulunduğu bu meseldeki "النذِيرُ الْعُرْيَانُ" (en-nezîru'l-uryân: çıplak uyarıcı) terkibi/tabiri -bir rivayete göre- şöyle bir arka plan hikâyesine sahiptir: Düşmanların kendi kabilesine ansızın baskın yapacağını fark eden bir adam bu baskını bir an önce haber verebilmek ve kendi kabilesine durumun ciddiyetini kavratabilmek için elbiselerini soyunup bir kenara atmış ve meramını en çabuk şekilde böyle anlatabileceğine inanmıştır.[414]

İnzâr lafzı aslında "korku" ve "korkutma"dan ziyade "bildirim" (i'lâm) manası taşır. Nitekim bazı sözlüklerde kelimedeki temel anlamın "i'lâm"dan (bildirim) ibaret olduğu (أَصل الإِنذار الإِعلام) vurgulanır.[415] Ancak Kur'an'daki genel kullanıma bakıldığında, "inzâr"ın daha ziyade gafletten uyanma, Allah'a karşı nankörlükten sakınma, uhrevî ikâb ve azâba karşı tedbirli olma gibi hususlara atıfta bulunduğu, bu yüzden de tehdit/tahvif içeriği baskın bir anlam kazandığı anlaşılır. İnzâr, kötü akıbete karşı bir ikaz olduğundan, bir bakıma lütuf ve ihsandır. Ebû Hilâl'in ifadesiyle, inzâr (uyarı) gerçekte münzirden (uyarıcı) sadır olan bir iyilik ve ihsandır. Çünkü kendisinden korkulacak şey ne kadar dehşetliyse, uyarı nimeti de o kadar değerli olur. Bu yüzden, Rasûlul-

409 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 95.
410 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 150.
411 Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 46.
412 Fahredîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 39.
413 Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XXIII. 116.
414 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, IV. 3547.
415 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V. 202.

lah'ın insanları ilâhî ikâb ve azâba karşı uyarması çok büyük bir ihsandır.[416]

Kur'an'da "inzâr"ın daha ziyade tehdit yoluyla terbiye yöntemini anımsatır tarzda kullanıldığı açıktır. Nitekim Hz. Peygamber'in tebşîr (müjdeleme) misyonuna işaret eden ayetlerle kıyaslandığında uyarı ve tehdit içerikli ayetlerin çok daha fazla olduğu görülür. Tehdit, Kur'an ve İslam davetinde aslî ve gâî (asal ve amaçsal) bir unsur değil, Kur'an hitabına doğrudan muhatap olan müşrik toplumun şirk ve küfür konusundaki inat ve ısrarıyla çok yakından irtibatlı olarak tâlî ve ârızî bir vasıta/araçtır. İsrâ 17/60. ayetteki "وَنُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلاَّ طُغْيَانًا كَبِيرًا" (Biz onları azâbla korkutuyoruz. Ne var ki bu durum onları daha da azdırmaktan başka bir sonuç vermiyor) ifadesi, müşrik toplumun nüzul ortamındaki inatçı ve inkârcı tutumunu çok açık biçimde ortaya koymaktadır.

Kur'an hitabındaki baskın tehdit üslubu araçsal olmakla birlikte bu hitaptaki her bir ayet ve her bir ifade öteden beri kendi nüzul sosyolojisinden bağımsızlaştırılıp mutlaklaştırılarak yorumlandığı için, vaaz ve hutbe edebiyatından dinî sohbet kültürüne kadar hemen her alanda inzâr, tehdit ve tahvif dili teolojik söylem ve retoriğin ayrılmaz bir parçası olmuştur. Hâlbuki Gazâlî'nin çok güzel biçimde ifade ettiği üzere tehdit ve tahvif (korkutma) hususunda kantarın topuzu kaçtığında, insan bu ağır üslup karşısında afallar; dinî duyarlılığı zayıflayıp kırılgan bir hâl alır. Hatta ruh hastası olur.[417]

Sevâ' (السَّواءُ)

Bakara 2/6. ayette, Hz. Peygamber'in uyarıda bulunup bulunmamasının inatçı kâfirler açısından eşit düzeyde olması, yani uyarının onlar nezdinde hiçbir olumlu sonuç doğurmaması, "سَواءٌ" (sevâün) lafzıyla belirtilmiştir. Sözlükte, "dengeli, düzgün, eşit/eşitlik" anlamındaki "svy" ve/veya "svv" kökünden türemiş bir mastar ve/veya isim olan "sevâ'" (السَّواءُ)[418] kelimesi mastar olarak "istivâ" (eşit olmak) anlamına gelir. Kur'an'da "süvâ'", "seviyy" gibi isim, "sâvâ", "sevvâ", "istevâ", "yü-

416 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 242.
417 Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, IV. 157.
418 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 162.

sevvî" gibi fiil türevleriyle birlikte 83 kez geçen "sevâ'" lafzı "bir şeyin/yerin ortası" manasına da gelir ve "فاطلعَ فرَآهُ فِي سَواءِ الجَحيم" ayeti bu manaya örnek gösterilebilir.[419] Arapçada "eşit, aynı" manasındaki "siyy" (السِّيُّ) ve "ikisi birbirine eşit, ikisi de aynı" anlamındaki "siyyâni" (السِّيَّان) kelimesi de "sevâ'" ile benzeşir.[420] Bütün bunların yanı sıra "bevâ'" (البَواء) kelimesi de "sevâ'" ile hemen hemen aynı manayı belirtir.[421]

Arap dilinde, "مُتَساوٍ هذان الأمران عندي" (mütesâvin hâzâni'l-emrâni indî), "هما عِندي سَواءٌ" (hümâ indî sevâün) gibi ifadeler, "Bu iki iş/durum bana göre eşittir; ikisi de aynıdır" manasında kullanılır. Şu hâlde, Bakara 2/6. ayetteki "سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ" ifadesi şöyle bir anlam taşır: "Ey Muhammed! Bu ehl-i küfrü [İnkârcılıkta dirençli Yahudileri ve onlarla işbirliği içindeki müşrikleri] uyarsan da uyarmasan da onlar için aynıdır. Ne yaptıklarını gayet iyi bilen, hakikati gizleyen, senin nübüvvetini bile bile inkâr eden bu Yahudilerden vaktiyle hakikati gizlemeyip insanlara açıklayacakları hususunda kesin söz (ahd ve misak) alınmıştır. Ne var ki onlar inkârcılıkta karar kılmış durumdadır; dolayısıyla bu hâl ve tavır içerisinde onların imana gelip hakka yönelmeleri ve senin nübüvvetini kabullenmeleri söz konusu olmayacaktır."[422]

Bu izahtan anlaşılacağı gibi ayetin başındaki "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا" ifadesi gelmiş geçmiş tüm ehl-i küfre değil, nüzul ortamında hazır bulunan ve dolayısıyla ayetin nüzulüne hem vesile hem şahit olan belli bir kâfir zümreye işaret eder. Hem bir dizi rivayetin hem de sûredeki ilk yüz yetmiş küsur ayetin delalet ettiği üzere söz konusu kâfirlerden maksat, Medine Yahudilerinin din âlimleri ve azılı münkirleridir. Kur'an'da âmm (umumilik belirten) lafızlar ve hitapların hemen tamamı, mana ve medlul itibariyle hâss, yani hususi niteliktedir.

Bahis konusu ayetteki "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا" ifadesinin muayyen bir zümreye delalet ettiği birçok müfesir tarafından da açıkça dile getirilir. Fahreddîn er-Râzî'nin ifadesiyle, bu ayetin indiği sırada kâfir/müşrik

419 İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I. 161.
420 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II. 291.
421 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV. 411.
422 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 263-264.

kategorisinde yer alan birçok kişinin ilerleyen zamanlarda müslüman olması, "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا" lafzıyla tüm kâfirlerin kastedilmediğini gösterir. Bu lafzın mana ve medlulü şu örnekle daha iyi anlaşılabilir: Bir kişinin özel düşmanları olsa ve bu kişi "İnsanlar bana eziyet ediyor" (إن الناس يؤذونني) diye şikâyette bulunsa, "insanlar" sözcüğüyle kendi muhitindeki kendi düşmanlarını kastettiği rahatlıkla anlaşılır. Dolayısıyla "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا" ifadesinde belli bir grup kâfirden söz edildiği gayet açıktır. Bu bakımdan, Kur'an'da lafzen umumilik belirten hemen hiçbir ifadeyi tamimci (genelleştirici) tarzda yorumlamamak lazımdır.[423] Kısacası, Bakara 2/7. ayetin başındaki "innellezîne keferû" lafzı umumi olmakla birlikte bu lafızla kastedilen mana/medlul hususidir. Çünkü birçok kâfir ve müşriğin Rasûlullah'ın uyarılarından istifadeyle zaman içerisinde imana geldiği bilinmektedir.[424]

Diğer taraftan, ayetin sonundaki "لاَ يُؤْمِنُونَ" (İman etmezler) ifadesini ezelî takdir, alın yazısı ya da bilindik "kader" çerçevesinde anlayıp yorumlamamak gerekir. Bu husus bir sonraki ayette geçen "خَتَمَ اللّٰهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ" (Allah onların kalplerini mühürlemiştir) mealindeki ifade için de geçerlidir. Çünkü on üç yıllık Mekke döneminde şirk inancından vazgeçmeyen birçok müşriğin özellikle Medine döneminin son safhalarına doğru müslüman oldukları bilindiğine göre, "Onlar imana gelmezler", "Allah onların kalplerini mühürlemiştir" mealindeki ayetleri Kur'an hitabının ilk ve doğrudan muhatap kitlesi olan ehl-i küfrün o günkü tavır ve tutumlarına ilişkin bir durum tespiti olarak anlayıp yorumlamak gerekir.

Bakara 2/6. ayette Medine Yahudilerinin inatçı ve azgın kâfirleri için kullanılan "سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ" ifadesi Yâsîn 36/10. ayette Mekkeli müşrikler için kullanılmıştır. Hâl böyleyken, Mekke döneminde şirk inancından hiç taviz vermeyen, üstelik İslam davetine muhalefetin başını çeken Ebû Süfyân gibi birçok müşriğin sonradan müslüman oldukları iyi bilinen bir gerçektir. Ebû Süfyân ve oğlu Muaviye'nin müslümanlık tecrübeleri ve müslümanlıktaki samimiyet düzeyleri ise -gerçek niyetleri ve sinelerde saklanan fikir ve düşünceleri sadece Allah bildiğine göre- bizim için bahs-i diğerdir.

423 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 37.
424 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 56.

Toparlamak gerekirse, kâfirlerin imana gelmemesinden ve kalplerinin mühürlenmesinden söz eden ayetler, “Bu insanlar bilerek ve isteyerek inkârcılıkta direttikleri sürece imanla buluşmaları söz konusu olamaz. Böyle bir tavrın kaçınılmaz sonucu kalplerin paslanması ve küfürle damgalanmasıdır” şeklinde bir tespit gibi algılanmalı ve ilgili ifadeler bu minvalde yorumlanmalıdır. Hülasa, burada söz konusu edilen küfür ve kâfirliğin, son derece bilinçli ve inatçı bir kâfirlik olduğunu gözden kaçırmamak lazımdır.

Bu açıdan bakıldığında, bahis konusu ayette sözü edilen kimselerin küfr/kâfirlik hususunda son derece bilinçli ve dirençli gruba karşılık geldiği söylenebilir. Nitekim hem ayetin ilk kısmındaki “Kendilerini uyarıp uyarmaman onlar için fark etmez” ifadesi hem de son kısmındaki “Onlar imana gelmezler” ifadesi bu tespiti destekler mahiyettedir. Bu noktada, “Onlar imana gelmezler” (لاَ يُؤْمِنُونَ) mealindeki ifadenin nasıl anlaşılması gerektiği meselesini de bu vesileyle izah etmek gerekir; fakat meselenin bir sonraki ayetle birlikte değerlendirilmesi daha isabetlidir. Sonuç olarak, Bakara 2/6. ayette kendilerinden, “إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا” diye söz edilen kimselerin kâfirlikleri küfr-i inâdi kategorisindedir ki bunlar Bakara 2/159. ayete de konu olan Yahudi din adamlarından başkası olmasa gerektir.

Bakara 2/7. ayette, kâfirlerin kalplerinin ve kulaklarının mühürlenip gözlerine perde çekildiği bildirilir. Ayette doğrudan doğruya Allah’a isnat edilen “kalpleri ve kulakları mühürleme” fiili özellikle Mu’tezilî ve Şiî müfessirlerce mecaz, istiâre veya temsil olarak kabul edilir. Ayrıca, insanları hidayetten men etmek ya da onların iman etmelerini engellemek gibi bir fiilin kabih (çirkin) olduğu, dolayısıyla Allah’ın kabih fiillerden münezzeh bulunduğu meselesine de özellikle temas edilir.[425] Mu’tezile’nin bu konudaki hassasiyeti Allah’ın adaletine toz kondurmama gayretidir. Dolayısıyla bu gayret -delil ve istidlal açısından ikna edici olup olmadığı meselesi bir yana- takdir edilesi bir gayret olarak değerlendirilmelidir.

425 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 166; Şerîf er-Radî, *Telhîsü’l-Beyân*, s. 28.

Hatm (الْخَتْم)

Bakara 2/7. ayette kâfirlerin kalplerinin ve kulaklarının Allah tarafından mühürlendiği bildirilir ve mühürleme işi "hatm" (الْخَتْم) lafzıyla ifade edilir. Ayetin başındaki "خَتَمَ" (hateme) lafzı, "bir şeyin sonuna gelmek, tamamına erdirmek, bir şeyi örtmek, gizlemek" gibi anlamlar taşıyan "خ ت م" (htm, hatm, hitâm) kökünden/mastarından türemiş bir mazi fiildir. Kur'an'da fiil, mastar, isim (ism-i mef'ûl) gibi türevleriyle 8 kez geçen "hatm" lafzı "خَتَمَ الْكِتَابَ وَالْبَابَ" (hateme'l-kitâb ve'l-bâb) ifadesinde olduğu gibi kitap (mektup, risale), kapı türünden maddi nesneleri mühürlemek anlamında da kullanılır. Burada söz konusu olan mühür ve mühürleme, bir şeyi tam manasıyla kapatıp harici unsurların içeri girmesine ve başka birinin içerdeki şeyi/şeyleri görmesine engel olma iradesine atıfta bulunur.[426]

"Hatm" lafzı Arapçada "bir şeyi sonlandırmak, bir şeyin üstünü kapamak, kitap veya madeni para basmak" gibi anlamlar taşıyan "tab'" (الطَّبْع) lafzıyla da yakın anlam ilişkisine sahiptir.[427] Hatta "خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ" (hatemellâhu alâ kulûbihim) ifadesi ile Tevbe 9/93. ayetteki "طَبَعَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ" (tabeallâhu alâ kulûbihim) ifadesi müteradif (eşanlamlı) sayılabilir. Fakat Ebû Hilâl'e göre "hatm" ile "tab'" arasında şöyle bir nüanstan söz edilebilir: Tab' bir şeyin özsel niteliğini ve sabitlik/süreklilik hususiyetini belirtir. Nitekim "طبع الأنسان" (tab'u'l-insân), "طبع فلَان على هَذَا الْخلق" (tubia fülânün alâ hâze'l-huluq) gibi ifadeler insanın fıtrî tabiatını/mizacını belirtir. Buna karşılık "hatm" lafzında sabitlik, süreklilik anlamı mevcut değildir. Râğıb el-İsfehânî'ye göre ise "tab'" lafzı "hatm"den daha genel, "işlemek, oymak, kazımak" gibi anlamlar içeren "nakş"tan (النَّقْش) daha özel bir anlam içerir.[428]

Ahzâb 33/40. ayette Hz. Peygamber'i niteleyen "خَاتَمَ النَّبِيِّينَ" (hâteme'n-nebiyyîn) tabiri "hatm" kökündeki "sona gelmek, sona erdirmek" anlamıyla ilgilidir. Kıraat imamlarının çoğunluğunca tercih edilen okuyuş, "hâtimi'n-nebiyyîn" şeklindedir.[429] Hâtem, "nübüvvet geleneğine mühür vuran", hâtim ise "nübüvvet geleneğini sonlandıran" şeklinde an-

426 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 82; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII. 163.
427 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 265; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 110.
428 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 73; Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 301.
429 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, IV. 388; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 166.

lamlandırılabilir. Cevâd Ali kadim Arap kültüründe "hâtem" ve "hitâm" gibi kelimelerin başta mektup olmak üzere antlaşma ve sözleşme metni gibi önemli evraklara vurulan mühür manasında kullanıldığını ve bu mührün çömlek çamuru, taş, gümüş gibi maddelerden mamul olduğunu belirtir.[430] Yine bazı kaynaklarda "hatm/hâtem" kelimesinin küp gibi kapların ağızlarına sıvanıp havayla temasın kesilmesini sağlayan çömlek çamuruna atıfla mühür manasında kullanıldığı da kaydedilir.[431]

Mutaffifîn 83/25. ayette, cennetteki şaraplar "mahtûm" (مختوم) diye nitelendirilir. Bu niteleme eski Arap kültüründeki şarap saklama geleneğiyle ilgili olsa gerektir. Çünkü söz konusu gelenekte, şarap küpünün ağzı kapatıldıktan sonra iple veya sırımla bağlanıp çömlek çamuruyla sıvandığı nakledilir. Lebîd b. Rebîa'nın "أُغْلِي السِّبَاءَ بِكُلِّ أَدْ كَنَ عَاتِقٍ ... أو جَوْنَةٍ قُدِحَتْ وَفُضَّ خِتَامُهَا" şeklindeki şiirinde geçen "فُضَّ خِتَامُهَا" (fudda hitâmuhâ) ifadesi şarap küpünün ağzındaki mühürlü kapağın kırıldığını belirtir.[432]

Kalb (القَلْبُ)

Bakara 2/7. ayette ilk olarak ehl-i küfrün kalplerinin mühürlendiği bildirilir. Kalb (القَلْبُ) lafzı (çoğulu: kulûb) "bir şeyin altını üstüne getirmek, bir şeyin içini dışına çevirip tersyüz etmek, değiştirmek, bir şeyi başka bir şeye dönüştürmek" manalarındaki "ق ل ب" (klb) kökünden türemiş bir isimdir. Kur'an'da mastar ve fiil türevleriyle 168 kez geçen "kalb" lafzı "fuâd" (الفُؤَادُ), "sadr" (الصَّدْرُ), "lüb" (اللُّبُّ), "nühâ" (النُّهَى) ve "rû'" (الرُّوعُ) gibi kelimelerle de yakın anlam ilişkisine sahiptir. O kadar ki Lihyânî ve İbn Sîde gibi bazı dilcilere göre "kalb" ile "fuâd" eş anlamlıdır;[433] fakat diğer birçok dilciye göre kalb "fuâd"dan özel olup, fuâd söz konusu organın kendisi, kalb onun bir parçasıdır[434] veya bunun aksine kalb organın kendisi, fuâd perikard (kalp zarı) veya aort damarı gibi kalbin bir parçasıdır.[435] Mütercim Âsım Efendi'ye göre "kalb"in Türkçe karşılığı gönül, "fuâd"ınki yürektir.[436]

430 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VIII. 305-308.
431 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII. 163.
432 Hatîb Tebrizî, *Şerhü'l-Kasâidi'l-Aşr*, s. 162.
433 İbn Sîde, *el-Muhkem*, VI. 423; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IV. 69.
434 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, IV. 3547.
435 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IV. 70; İbn Sîde, *el-Muhkem*, IX. 240.
436 Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, I. 445.

İbn Fâris "kḷb" kökünde iki temel mana bulunduğunu belirtir. İlki, "bir şeyin en saf ve en değerli olan kısmı" manasıdır. İkincisi ise "bir şeyin içini dışına çevirmek, tersyüz etmek" manasıdır. Birinci manaya göre insanın ve diğer canlıların en değerli organı olması hasebiyle "kalb" bu şekilde adlandırılmıştır. Çünkü "kalb" lafzı her şeyin özü, en seçkin, en halis saf kısmı manasındadır. Mesela, "عَرَبِيٌّ قَلْبٌ، وعَرَبِيَّةٌ قَلْبَةٌ وقَلْبٌ" ifadesi mecâzî olarak "Halis Arap" anlamında kullanılır. İkinci temel manaya göre ise "kalb", değişken (tekallüb) olmasından dolayı bu şekilde adlandırılmıştır. Nitekim "kalebe'ş-şey'" (قَلَبَ الشيْءَ) ifadesi "içini dışına çevirdi" (حَوَّلَه ظَهْراً لِبَطْنٍ) manasındadır.[437] "Racülün kullebün" (رَجُلٌ قُلَّبٌ) tabiri ise bir yerde sabit durmayıp sürekli olarak gezip dolaşan kimse anlamındadır. Yine "klb" kökünden türemiş bir mastar olan "inkılâb" kelimesi de alt üst etmek, kökten değiştirip dönüştürmeḳ gibi bir anlam taşır.[438]

Kur'an'da "kalb" lafzı da tıpkı "sem'" (kulak, işitme yetisi) ve "basar" (göz, görme yetisi) kelimeleri gibi daha ziyade insanın duygu, düşünce ve inanç dünyasıyla ilgili olarak kullanılmış ve bu kabilden olmak üzere Kur'an'da "ğalîza'l-kalb" (katı kalpli, [Âl-i İmrân 3/159]), "kalb-i selîm" [tertemiz kalp, [Şuarâ 26/89]), "kalb-i münîb" (Allah'a yönelen kalp, [Kâf 40/33]), "kalb-i âsim" (günahkâr kalp, [Bakara 2/283]), "kalb-i münkira" (İnkârcı kalp, [Nahl 16/22]), "kalb-i lâhiye" (alaycı kalp, [Enbiyâ 21/3]) "kalb-i mutmain" (tatmin duygusuna erişmiş kalp, [Bakara 2/260; Nahl 16/106]) gibi sıfatlarla birlikle anılmıştır.

Kalb lafzının "bir şeyin içini dışına çevirmek, sürekli değişip dönüşmek" anlamındaki "klb" kökünden türemiş olması ilginçtir. Bu kök anlam "kalb"in daha ziyade insanın duygu dünyasıyla ilgili olduğunu ima eder. Hz. Peygamber'in, "يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ ثَبِّتْ قُلُوبَنَا عَلَى دِينِكَ" (Ey kalpleri hâlden hâle sokan Allah'ım! Beni dininde sebatkâr eyle)[439] duası da kalbin duygusal değişkenlik hâline işaret eder. Lakin "kalb" lafzının A'râf 7/179, Hac 22/46, Kâf 50/37 gibi ayetlerde görüleceği üzere insanın akıl, idrak ve düşünce merkezi anlamında kullanıldığı da vakidir. Arapçadaki "ذُو القَلْبَيْنِ" tabiri de "son derece akıllı, zeki ve hafızası çok güçlü kimse" manasına gelir.[440]

437 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, V. 17; Cevherî, *es-Sıhâh*, I. 204-205.
438 İbn Sîde, *el-Muhkem*, VI. 423-424; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IV. 70.
439 İbn Hanbel, *el-Müsned*, V. 288, VI. 64; XI. 251; XII. 111; XII. 211, 229, 254.
440 Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 52; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IV. 76.

Şu hâlde, “kalb” lafzı Arap dilinde hem insan bedenindeki merkezî organ manasına hem de akıl ve idrak anlamına gelir.[441] Hatta Râğıb el-İsfehânî ve Fîrûzâbâdî gibi dilciler bu kelimenin Kur’an’da ruh, ilim, cesaret gibi manalarda da kullanıldığını belirtir. Buna göre “kalb/kulûb” lafzı Ahzâb 33/10. ayetteki “وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ” ifadesinde “ruhlar”(?), Kâf 50/37. ayetteki “إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ” ifadesinde “ilim ve anlayış”, Enfâl 8/10. ayetteki “وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ” ifadesinde “şecaat/cesaret”, Haşr 59/14. ayetteki “وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى” ifadesinde “re’y, görüş” manasına gelir.[442]

Hz. Peygamber’in, “Dikkat edin, insan vücudunda bir et parçası vardır ki bu parça sağlıklı olursa bütün beden sağlıklı olur; yok eğer bu et parçası hastalıklı olursa bütün beden rahatsız olur. İşte o et parçası kalptir” (أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ)[443] mealindeki hadisine göre akıl, idrak ve düşüncenin merkezi bilindik kalp organıdır. Bu hadisin İmam el-Buhârî (ö. 256/870) tarafından “İman” bölümünde nakledilmesi “kalp” organının aynı zamanda imanın merkezi olarak tasavvur edildiğini ima eder. Ancak İslâmî gelenekte akıl ve düşünce merkezinin kalp organında mı yoksa beyinde mi bulunduğu meselesi tartışılmıştır.

Kelamcılar ve filozoflar bu konuda kalp organını adres gösterirken İmam Ebû Hanîfe beyin/dimağ görüşünü benimsemiştir. Bu ikinci görüş tıpçılara da izafe edilmiş ve “Beyin hasar aldığında aklî denge de bozulur. İradi ve ihtiyari fiillerde devreye giren sinirlerin merkezi kalp değil, beyindir. Kaldı ki aklı kıt kimseler örfte “خفيف الدماغ” (hâfîfü’dimâ’: kuş beyinli) diye nitelendirilir” şeklinde gerekçelendirilmiştir.[444] Ancak Fahreddîn er-Râzî hem Hac 22/46 ve A’râf 7/179 gibi ayetlere hem mezkûr hadise ve hem de birtakım akıl yürütmelere istinaden idrak merkezinin beyin değil, bilindik kalp organı olduğu görüşünü benimsemiştir. Buna göre vücuttaki tüm organlar kalbin sevk ve idaresindedir.[445]

441 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I. 255.
442 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 411; Fîrûzâbâdî, *Besâirü Zevi’t-Temyîz*, IV. 288-289.
443 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV. 448; İbn Hanbel, *el-Müsned*, XXX. 324.
444 Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, I. 469; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XXIV. 143.
445 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XXIV. 142-144.

Kur'an ve hadisler çerçevesinde bu görüşün daha müdellel olduğunu söylemek gerekir. Yani insan vücudundaki kalp kan dolaşımını sağlayan bir organ olmanın ötesinde akıl, fikir ve düşüncenin de merkezi olup tüm vücudu sevk ve idareden sorumlu lider organ mesabesindedir. Kur'an'daki birçok ayet de bu görüşü destekler mahiyettedir. Kalp organının akıl, düşünce ve duygunun merkezi olduğuna dair görüşün tarihî kökenleri kadim Yunan felsefesine kadar götürülebilir. Daha açıkçası, Aristo'ya göre de kalp duygu, düşünce ve yeteneklerin menşei ve idare merkezidir.

Ne var ki modern tıbba göre duygu ve düşünce merkezinin beyinde olduğunu ve sevgi, mutluluk, stres gibi duygusal hâllerin temelinde hormon diye adlandırılan kimyevi salgılara dayandığını söylemek gerekir. Dolayısıyla "kalb"in ayetler ve hadislerdeki tanım ve işlevi -en azından bugün itibariyle- modern tıbbın gene kabulleriyle pek örtüşmemektedir. Fakat şu da var ki modern tıbbın bugünkü hâkim kabullerinin mutlak sabit ve kesin doğrular olmadığı müsellemdir. Ayrıca, son zamanlardaki bazı nörokardiyolojik çalışmalar kalbin eskiden sanıldığı gibi sadece kan pompalayan bir organ olmanın ötesinde çok daha karmaşık bir sisteme sahip olduğunu, hatta -tabir caizse- kendine özgü bir sinir sistemi ve beyninin bulunduğu gibi şeylerden söz etmeyi mümkün hâle getirmektedir.

Aslında kalbin dış görünümü bile bu organın hayli girift bir yapıya ve karmaşık fonksiyonlara sahip olduğunu ima ve ihsas etmektedir. Fakat bütün bunlar bir tarafa, Kur'an'ın kalple ilgili beyanları nüzul dönemindeki yaygın toplumsal ve kültürel algıyla paralellik arz etmektedir. Kur'an bu algının bilimsel açıdan doğruluk ve yanlışlığını bahs-i diğer addedip mevcut algı üzerinden kendi mesajını aktarmayı hedeflemektedir. Bu itibarla, "Akıl ve duygunun merkezi kalp mi beyin mi?" gibi tartışmaları Fahreddîn er-Râzî'nin yaptığı gibi Kur'an tefsirine taşımamak veya bilimsel konuları Kur'an bağlamında tartışıp bilimsel bilgi ve bulguları bu tartışmaya hakem kılmamak daha isabetli bir yaklaşım olsa gerektir.

Sem' (السَّمْعُ)

Bakara 2/7. ayette, kâfirlerin mühürlenmiş (işlevsiz hâle getirilmiş) işitme yetileri "sem'" (السَّمْعُ) kelimesiyle belirtilir. Bu kelime "işitme, duyma" manasındaki "س م ع" (sm'a) kökünden türemiş bir mastar olup "işitme duyusu" anlamına gelir. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 185 kez geçen "sem'" (السَّمْعُ) kelimesi "kulak" manasında isim olarak da kullanılır. Bu anlamda "sem'"in (السَّمْعُ) çoğulu "esmâ'"dır (أَسْماعٌ). "Sâmia" (السامِعةُ) kelimesi de kulak manasında kullanılır. Aynı kökten türeyen "süm'a" (السُّمْعَةَ) ise bir şeyin herkes tarafından duyulması ve bu sayede şöhret sahibi olunması gibi bir niyeti belirtmek için kullanılır. Mesela, Hz. Ömer'den nakledilen "من الناسِ من يُقاتِلُ رِياءً وسُمْعَةً" (Kimi insanlar gösteriş ve şöhret için savaşır) ifadesindeki[446] "süm'a" lafzı "şöhret" manasındadır.[447] Hz. Peygamber'in, "مَنْ سَمَّعَ النَّاسَ بِعَمَلِهِ سَمَّعَ اللَّهُ بِهِ سَامِعَ خَلْقِهِ" (Kim amelini insanlara duyurursa, Allah da onun [gizli saklı] işlerini insanlara duyurur)[448] şeklindeki hadisinde geçen "semmea" (سَمَّعَ) fiili ise kişinin yapıp ettiği güzel bir işi cümle âleme duyurma çabası, yani hem riyakârlık hem şöhret sevdası manasında kullanılmıştır.[449]

Râğıb el-İsfehânî "sem'" lafzının anlayış/kavrayış ve taat manasında da kullanıldığını belirtir ve bu mana takdirleriyle ilgili olarak "سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا" (Bakara 2/93, Nisâ 4/93) "سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا" (Bakara 2/285, Nisâ 4/46) gibi ayetleri örnek gösterir.[450] Ebû Hilâl de "sem'" ile "kulak vermek, dikkat kesilmek" manasındaki "isğâ" (الإِصْغاءُ) arasındaki nüansı açıklarken, "Sem' işitilir olan bir şeyi anlayıp kavramak" diye tarif eder. İsğâ ise işitmeye konu olan bir şeye kulak verip dikkat kesilmek suretiyle anlama/kavrama arzusunu ifade eder.[451]

Sonuç olarak, "sem'" kelimesi Mustafavî'ye göre hem fizikî/cismânî anlamda işitmeyi hem de ruhânî bir güçle zihnen ve kalben idrak etmeyi belirten bir lafızdır.[452] Aynı kökten türeyen "semî'" lafzı Kur'an'da

446 İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Hadîs*, II. 6.
447 Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXI. 226.
448 İbn Hanbel, *el-Müsned*, III. 346, 414.
449 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, II. 1757.
450 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 242.
451 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 89.
452 Mustafavî, *et-Tahkîk*, V. 253.

Allah'ın isim/sıfatı olarak sıkça kullanılır ve genellikle "işitmeye konu olan her şeyi tam manasıyla işiten" diye açıklanır. Mu'tezilî âlimlerin pek çoğu Allah'ın "semî'" ismini "ilim" (alîm) sıfatıyla irtibatlandırır. Ancak Fahreddîn er-Râzî "Şayet Allah'ın "semî'" ismi ile "alîm" ismi aynı manaya gelseydi, o takdirde onlarca ayette bir arada zikredilen bu iki sıfat birbirinin tekrarı olurdu" şeklindeki bir gerekçeyle bu görüşe itirazda bulunur.[453]

"Sem'" lafzının Allah'a izafeten "kabul etmek" manasında kullanıldığını da belirten Râzî, "سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهُ" (semiallâhu limen hamideh) ifadesinin, "Allah kendisine hamd eden kişinin/kulunun hamdini kabul etti" manasına geldiğine dair bir görüş aktarır.[454] Âl-i İmrân 3/38. ayetteki "إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ" (inneke semîu'd-duâ') ifadesi de bu görüş doğrultusunda, "Sen duaları kabul buyuransın" şeklinde açıklanır.[455] Semî' isminin "(dua ve niyazları) kabul eden" diye yorumlanması, bir yönüyle Allah'ın işitmesinin bilindik işitme duyusuna benzemediğini vurgulama gayesiyle, bir yönüyle de "duayı işitme" ifadesinin zımnen "kabul etmek" anlamına gelmesiyle irtibatlıdır.

Basar (البَصَرُ) ve Ebsâr (الأَبْصَارُ)

Bakara 2/7. ayette ehl-i küfrün gözlerine (ebsâr) perde çekildiğinden de söz edilir. "Basar" (البَصَرُ) lafzı (çoğulu: ebsâr) sözlükte "göz, görme duyusu, görmek" anlamındaki "ب ص ر" kökünden türemiş bir isim veya mastar kabul edilir.[456] Aynı kökten türeyen diğer sülasi mastarlar "basr" (بَصْراً), "basâret" (بَصَارةً), "bisâret" (بِصَارةً) şeklindedir. Kur'an'da isim (basar, ebsâr), mastar (basîret, tebsıra), fiil (basura/yebsuru, ebsara/yubsiru), ism-i fâil (mubsirât), sıfat-ı müşebbehe (basîr) ve fiil-i taaacup (ebsır bih) şeklindeki türevleriyle 148 kez geçen "basar" kelimesi "sezmek, idrak etmek, bilmek" gibi manalara da gelir. Mesela, "بَصُر الرجلُ" (basura'r-racül) ve "بَصُرْتُ بالشَّيْءِ" (basartü bi'ş-şey') gibi ifadelerde geçen "basura" fiili bilmek, idrak etmek demektir.[457]

453 Fahreddîn er-Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât*, s. 179.
454 Fahreddîn er-Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât*, s. 179.
455 Ebû Hilâl, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, s. 254.
456 İbn Sîde, *el-Muhkem*, VIII. 315; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, X. 196.
457 Lane, *An Arabic-English Lexicon*, I. 210-211.

İbn Fâris, “bilmek” manasını “basar” lafzının temel anlamı olarak verir.[458] Eski Arapçada kör insanın “basîr” diye isimlendirilmesi, gözlerin görmemesine rağmen sezme, çabuk kavrayabilme ve bir şeyin iç yüzüne vukuf kesbetme yetisiyle ilişkili olsa gerektir. Bazı ayetlerde, mesela “هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ” (En’am 6/50), “وَمَا أَنتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَن ضَلَالَتِهِمْ” (Neml 27/81) gibi ayetlerde “basîr” kelimesinin manevi körlük ve dalâletin karşıtı olarak kullanılması da bu tespiti güçlendirir.

Basîret (البصيرةُ) lafzı genellikle kalbin idrak gücü, fıtnat, fetânet, firâset (çabuk anlayıp kavrama ve derin sezgi kabiliyeti) diye izah edilir.[459] Ayrıca, dinî bir konuda ve bir işin hakikati hususunda kalpte oluşan fikir ve kanaatin de basîret diye isimlendirildiği belirtilir.[460] Arapların “أَعْمَى الله بصائِرَه” (Allah basiretlerini köreltti/köreltsin) ifadesindeki “besâir” lafzı, anlayış ve kavrayış kabiliyetleri manasına gelir.[461] Basîret kelimesi “bir parça kan, bekâret kanı, zırh, kalkan” gibi anlamlarda kullanılmasının[462] yanında mecâzî olarak ibret, hüccet, şahit gibi manalarda da istimal edilir.[463] Kelimenin tef’îl babındaki fiil kalıbı, “وبَصَّرَهُ الأَمْرَ تَبْصِيراً وتَبْصِرَةً” ifadesinde olduğu gibi, bir şeyi/işi kavratmak manasına gelir.[464] Bütün bunlardan farklı olarak bazı sözlüklerde aynı kökten türeyen “busr” (البُصْر) kelimesinin “sert taş”, “bisr” ve “basra” (البِصْر والبَصْرَةُ) kelimelerinin “beyaz yumuşak taş” anlamına geldiği de kaydedilir.[465]

Sonuç olarak, Bakara 2/7. ayetteki “وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ” (Onların gözlerinde perde vardır) ifadesi, “manevi körlük”, yani hakikate karşı kör kesilme hâline işaret eder. Âraf 7/179. ayetteki “وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا” (Onların gözleri var, görmezler) ifadesi tam da bu hâli tasvir eder. Dolayısıyla “basar” ve “ebsâr” lafızları göz organı ve çıplak gözle görme imkânından ziyade basiret, firâset, fetânet gibi kelimelerle belirtilen “hakikati idrak edebilme, doğru ve sağlıklı biçimde kavrayabilme ka-

458 İbn Fâris, *Mu’cemü Mekâyîsi’l-Luğa*, I. 253.
459 Ezherî, *Tehzîbü’l-Luğa*, I. 341-342; Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 49.
460 Ferâhidî, *Kitâbü’l-Ayn*, I. 141; Ezherî, *Tehzîbü’l-Luğa*, I. 341-342.
461 İbn Sîde, *el-Muhkem*, VIII. 316; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, X. 197-198.
462 Ferâhidî, *Kitâbü’l-Ayn*, I. 142; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, X. 197-198.
463 Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, X. 198-200.
464 İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, IV. 66.
465 İbn Sîde, *el-Muhkem*, VIII. 317-318.

biliyeti” olarak anlamak gerekir. Nitekim İbnü’l-Cevzî “basar/basîr” kelimesinin Kur’an’da hem kalple hem hüccetle hem de ibret nazarıyla bakıp hakikati görme manasında kullanıldığını belirtir.[466] Öte yandan, Kur’an’da Allah’a izafeten kullanılan “basîr” ismi/sıfatı “görmeye konu olan ve aynı zamanda gizli saklı her şeyi tüm yönleriyle gören”[467] şeklinde açıklanmasının yanında, tıpkı “semî’” sıfatında olduğu gibi ilimle de ilişkilendirilir ve aynı zamanda “müdrik” (idrak eden) diye de izah edilir.[468]

Bakara 2/7. ayetteki “وَعَلَى سَمْعِهِمْ” ifadesi, kâfirlikte karar kılanların Allah tarafındanı işitme kabiliyetlerine de mühür vurulduğunu belirtir. Ancak bu ifadenin öncesinde kalpler, hemen sonrasında idrakler cemi (çoğul) geldiği hâlde “sem’” lafzının müfred (tekil) gelmiş olması dikkat çekicidir. Bu konuda şöyle bir izah yapılabilir: Sem’ lafzının tekil olarak zikredilmesi, “كلوا في بعض بطنكم تعيشوا” (Karnınızı kısmen doyurun [sofradan yarı aç kalkın] ki uzun yaşayasınız) ifadesinde “batn” (karın) kelimesinin tekil olarak kullanılması gibidir. Araplar herhangi bir anlam kargaşasına düşme ihtimali söz konusu olmadığında kelimeleri çoğul yerine tekil kullanır; fakat çoğul kastedildiği zaman bu tarz kullanımı askıya alırlar. İkinci bir muhtemel izaha göre “sem’” lafzı mastardır; mastarlarda çoğul kalıbı olmaz. Başka bir muhtemel izah, “وَعَلَى سَمْعِهِمْ” lafzında kastedilen mana, “وعلى حواس سمعهم” (onların işitme yetilerini…) şeklindedir. Bütün bunların dışında Amr b. el-Âs ve İbn Ebî Able’nin ayetteki “وَعَلَى سَمْعِهِمْ” (ve alâ sem’ihim) lafzını “وعلى أسماعهم” (ve alâ esmâihim) şeklinde okudukları da bazı kaynaklarda nakledilir.[469]

Ayetin söz diziminde “sem’” (işitme) lafzının, “basar”dan (görme, basiret) önce gelmesi ve bu iki kelimenin bir arada zikredildiği diğer ayetlerde de bu tertibe riayet edilmesi, bir yoruma göre işitme ve duymanın görme yetisinden üstün olmasıyla ilgilidir. Fahreddîn er-Râzî’nin aktardığına göre işitme duyusu nübüvvetin öncelikli şartıdır. Buna karşılık nübüvvette görme şartı yoktur. Nitekim Allah sağır pey-

466 İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-A’yün*, s. 199-200.
467 Fahreddîn r-Râzî, *Levâmiu’l-Beyyinât*, s. 180.
468 Kâdî Abdülcebbbâr, *Şerhü’l-Usûli’l-Hamse*, s. 168-169.
469 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I; 169; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, I. 28.

gamber göndermemiş, fakat bazı peygamberler sonradan kör olmuştur. Ayrıca, altı cihetten de işitme imkânı vardır. Oysa görme duyusunda böyle bir imkân söz konusu değildir. İşitme olmayınca konuşma da olmaz. Hâlbuki bir insanın amâ (kör) olmasına rağmen konuşma yetisi vardır.[470]

İşitme ve görme duyularından hangisinin daha önemli ve değerli olduğu meselesi filozoflar ile kelamcılar arasında da tartışılan bir konudur. Fahreddîn er-Râzî'nin burada aktardığı görüşler muhtemelen filozoflara aittir. Çoğu kelamcı ise görme duyusunun daha önemli olduğu kanaatindedir. Râzî bu konuyla ilgili iki farklı görüşü Yûnus 10/42-43. ayetlerin yorumunda etraflıca nakletmiştir;[471] ancak bu tartışma Bakara 2/7 ve Yûnus 10/42-43. ayetlerde anlatılan husus itibariyle bahs-i diğerdir.

Ğışâve (الغِشاوةُ)

Arap dilinde "ğışâve" (الغِشاوةُ) lafzı "örtmek, sarmak, kaplamak, bürümek" manasındaki "غ ش ي" (ğşy/ğaşye) veya "غ ش و" (ğşv/ğaşve) kökünden türemiş bir isim olup "örtü, perde" anlamına gelir. Kur'an'da isim, fiil, ism-i fâil ve ismi mef'ûl türevleriyle 29 kez geçen "ğışâve" lafzı hem maddi/cismani hem manevi örtü/perde manasında istimal edilir. Bu çift boyutlu anlam ve kullanım klasik Arapça sözlüklerde de açıkça belirtilir. İbn Manzûr'un ifadesiyle, "ğışâve" lafzı kalbin idrak yetisinin köreltilmesi manasında kullanıldığı gibi, vücuttaki kalp organını çepeçevre saran ve modern tıpta perikard diye adlandırılan zar (جِلْدةٌ غُشِّيَتِ القَلْبَ) manasında da kullanılır.[472]

"Ğışâ'" (الغشاء) ile "ğıtâ'" (الغطاء) kelimesi birbirine yakın anlamlar taşır. Ancak Ebû Hilâl'e göre bu ikisi arasında şöyle bir nüans vardır: "Ğışâ'" ince, şeffaf, tıpkı zar gibi bir örtüyü ifade eder. Kalp ve dalak gibi organların dışındaki zarlar bu kelimeyle ifade edilir. "Ğıtâ'" ise kalın tabaka oluşturan ve kapladığı şeyin görünmesine engel olan örtü, perde anlamına gelir. "Ğışâ'" lafzı kimi zaman "ğıtâ'" yerine de kullanılabilir;

470 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 49.
471 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XVII. 82-83.
472 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV. 126.

fakat bu kullanım tevessu' (anlam genişlemesi, mecaz) kabilindendir.[473] Öte yandan, A'râf 7/189. ayetteki "teğaşşâ" lafzı "sarıp sarmalama, sarmaş dolaş olma" anlamında "cinsel ilişki"den, Ğâşiye 88/1. ayetteki "ğâşiye" lafzı ise "korkunç dehşetiyle bütün her şeyi çepeçevre sarıp kuşatan" manasında "kıyamet"ten kinayedir.[474]

Kur'an'daki "يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ" (Enfâl 8/11), "يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ" (Ra'd 13/3), "غَشِيَهُم مَّوْجٌ" (Lokmân 31/32) gibi pek çok ayette de kelime "kaplamak, bürümek" anlamında kullanılır. Yâsîn 36/9. ayetteki "فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لاَ يُبْصِرُونَ" ifadesi ise Bakara 2/7. ayetteki "وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ" ifadesi ile hemen hemen aynı manadadır. Çünkü her iki ayette de ehl-i küfrün hakikati idrak yetilerinin önünde engel/perde bulunduğu anlatılır. Nitekim "غَشَّى اللّٰهُ على بَصَرِه تَغْشِيَةً" ifadesi de "Allah basiretine perde çekti, köreltti" manasında kullanılır.[475] Sonuç olarak, Kur'an'da özellikle ehl-i küfür için kullanılan mühür, mühürleme, kör, körlük, sağırlık, kulaklarda ağırlık, ölü (meyyit), ölüm (mevt) gibi nitelemelerin tümü manevi/mecâzî anlamdadır.

Azâb (العَذَابُ)

Bakara 2/7. ayetin sonunda, kâfirlerin çok büyük/muazzam/korkunç bir azâbı hak edişlerinden söz edilir. "Azâb" (العَذَابُ) lafzı sözlükte "vazgeçmek, terk etmek, engellemek, tatlı olmak" gibi anlamlar içeren "ع ذ ب" (azb) kökünden türemiş bir mastar-isimdir. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle birlikte 372 kez geçen "azâb" lafzı, şer'î/ıstılâhî olarak, "Allah'ı tanımayan veya O'nun emirlerine karşı çıkan kimselere dünyada ve ahirette verilen ceza" diye tarif edilebilir. Daha genel çerçeveli tarif ise "Azâb insanı zorlayan ve meşakkate sokan her şeydir" şeklindedir.[476] Zemahşerî her türlü acı ve elemin azâb diye isimlendirilmesini ittisâ' (anlam genişlemesi) olarak değerlendirir.[477]

Vâhidî, "azb" kökünün esas itibariyle "engellemek" anlamına geldiğini söyler.[478] Buna karşılık İbn Fâris bu kökteki anlamların birbiriy-

473 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 288.
474 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 361.
475 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIX. 165.
476 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 120.
477 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 169.
478 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 151.

le irtibatlandırılabilir mahiyette olmadığına dikkat çeker.[479] Şöyle ki "azb" (العَذْبُ) kelimesi "içimi hoş, tatlı su" anlamına gelir. Kur'an'daki "هَذَا عَذْبٌ فُراتٌ" (Furkân 25/53) ifadesi de aynı manadadır. Suyun "azb" (tatlı) diye nitelendirilmesi, susuzluğu gidermesiyle ilişkilendirilir.[480] Buna karşılık "أَعْذَبَ عَنِ الشَّيْءِ" (a'zebe ani'-şey') ifadesi bir şeyden vazgeçmek manasına gelir. Yemeden içmeden kesilmiş hayvan "azûb" (الْعَذُوبُ) diye nitelendirilir. "Azb" kökünden türemiş fiiller hem geçişsiz (lâzım) hem geçişli (müteaddi) olarak kullanılabilir. Mesela, "أَعْذَبَ عَنِ الشَّيْءِ" (a'zebe ani'ş-şey') ifadesi, bir şeyden kaçınmayı, "أَعْذَبَ غيرَه" (a'zebe ğayrah) ifadesi ise başkasına engel olmayı belirtir.[481]

Hz. Ali'nin "أَعْذِبُوا عَنْ ذِكْرِ النِّسَاءِفَإِنَّ ذَلِكَ يَكْسِرُكُمْ عَنِ الْغَزْوِ" (Kadınları düşünmekten vazgeçin; çünkü bu düşünce sizin savaşma gücünüzü zaafa uğratır) sözünde geçen "a'zebe an" lafzı da yine "vazgeçmek, terk etmek" manasına gelir.[482] Kelimenin if'âl babında ve "an" harf-i cerriyle kullanımı genellikle bir şeyden vazgeçme, kaçınma, uzak durma gibi anlamlar içerir. Acı verme, cezalandırma manasındaki azâb ise daha ziyade tef'îl babından "ta'zîb" mastarıyla ifade edilir. Bir kanaate göre ta'zîb, kelimenin kökündeki vazgeçirme manasıyla, başka bir kanaate göre kırbaçla vurma manasıyla ilişkilidir.[483]

Kur'an'da "nekâl", "be's", "rics", "ikâb" gibi kelimeler de azâb manasında kullanılır. Ebü'l-Bekâ Kur'an'da geçen tüm "azâb" kelimelerinin ta'zîb (acı çektirme, elem verme) manasına geldiğini belirtir.[484] Bir yoruma göre kendisine engel konulan herkes bir şekilde azâba uğratılmış olur. Azâbın bu şekilde isimlendirilmesi insan bedeninin her türlü iyi şeyden engellenip ona zarar verecek şeylere maruz bırakılmasıyla alakalıdır.[485]

Bakara 2/7. ayette "azâb"ın sıfatı olarak zikredilen "azîm" (العَظِيمُ) lafzı, "büyük, muazzam" anlamındaki "azm" (izam, azameten) kökünden türemiş bir sıfat-ı müşebbehe olup "basit, önemsiz, değersiz" ma-

479 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, IV. 259.
480 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, III. 330.
481 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 583-585.
482 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, III. 2364-2365.
483 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 327.
484 Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 597.
485 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, III. 2365.

nasındaki "hakîr"in (الحَقِيرُ) zıddıdır. "Kebîr" (الْكَبِيرُ) lafzı da "büyük" anlamında kullanılır; fakat bunun zıddı "küçük" manasına gelen "sağîr" (الصَّغِيرُ) lafzıdır. Bazı lügatlarda "izam" (العِظَمُ) lafzı "sığar"ın (الصِّغَرِ) zıddı olarak gösterilir.[486] "Azîm" lafzı "kebîr"den daha üst düzey bir büyüklüğü belirtir. Fakat sonuçta her ikisi de hem somut (maddi) hem de soyut (manevi) manada büyüklüğü ifade eder.[487]

Allah'ın insanoğlunu çok muazzam bir azâba çarptıracağını bildirmesi İslam geleneğinde çok ilginç yorumlara konu olmuştur. Fahreddîn er-Râzî'nin isim tasrih etmeksizin aktardığına göre kimi müslümanlar Allah'ın insanlara azâb etmesinin hoş bir şey olmadığını söylemişlerdir. Bu fikri savunanlar "وَلَهُمْ عَذَابٌ عظِيمٌ" ayetini, "Evet, kâfirler azâba müstehaktır" diye tefsir etmiş, fakat ardından da şunu eklemişlerdir: Allah'ın kerem sahibi olması af ve mağfireti muciptir. Kaldı ki azâb etmek, her hâlükârda faydasız bir şey, hatta sırf zarardır. Dolayısıyla bunun çirkin bir şey olarak tanımlanması lazımdır. Ayrıca, kimi insanların iman etmeyecekleri Allah nezdinde malumdur. Kâfir insandan ancak günah ve isyan sadır olduğuna, azâb etmenin gerekçesi de günah ve isyana dayandığına göre o zaman burada insanı cezalandırmak için "bahane aramak" gibi bir durum söz konusu olur.

Diğer taraftan, insandaki günah işleme istidâdını ve günaha götüren unsurları Allah yaratmış, dolayısıyla insanı bir bakıma günah işlemeye mecbur kılmıştır. Şu hâlde, insanı cezalandırmak Allah için yakışıksız bir şey olur. İki insan dinî emir ve yasaklara muhatap kılınsa, bunlardan biri yükümlülüklerini ifa ederken, diğeri kayıtsız ve aldırışsız davransa ve sonuçta biri cennetle mükâfatlandırılırken diğeri azâba duçar olsa ve sonuçta bütün bu süreçle ilgili olarak, "Peki, bu iki insan niçin iki ayrı yolu tercih etti?" diye sorulsa, muhtemelen şöyle bir cevap verilir: Birisi akıllı, zeki ve öngörülü idi; diğeri ise ahmak ve kalın kafalı idi...

Ne var ki böyle bir cevap karşısında, "Peki, bu iki insandan biri niye zeki, akıllı ve öngörülü de diğeri aptal ve bön?" diye sorulur. Zekilik, ahmaklık gibi özellikler yaratılıştan gelir. Hiç kimse bilerek ve isteye-

486 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII. 410.
487 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 169.

rek ahmak ya da bön olmayı tercih etmez. O hâlde, dinî mükellefiyetlerin önemini kavrayıp kavrayamamak Allah'ın yaratmasıyla ilgilidir. Hâl böyle olunca, yaratılıştan ahmak/aptal olan bir insandan son derece zeki ve akıllı biri gibi davranmasını beklemek adil bir tutum olmasa gerektir. Öte yandan, sınırlı süreli bir ömürde işlenen günahlara sonsuz sınırsız azâb etmek zulüm değil de nedir? İnsan bütün bir ömür boyu kâfir olarak yaşasa ve son kertede gerçek manada tövbe ederek ölse, Allah bu tövbeyi kabul edip o insanı bağışlar.

Ehl-i Sünnet âlimlerine göre Allah'ın mükâfat vaadi haktır ve yerini bulmak zorundadır. Buna karşılık azâb tehdidinin (vaîd) gerçekleşmesinde zorunluluk yoktur. Allah'ın azâb tehdidi tıpkı kendi evladını öldürmek, elini ayağını kesmek, gözünü çıkarmak veya adamakıllı dövmekle tehdit eden bir babanın durumuna benzer. Şayet çocuk babasının sözünü tutarsa, bu tutum kendi hayrına olur. Yok eğer kulak asmaz ve aldırışsız davranırsa, babanın kalbindeki derin sevgi evladını cezalandırmaya engel olur.[488]

Bu tür görüşler tasavvuf geleneğinde de dile getirilmiştir. Mesela, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 256/870) *Fusûsü'l-Hikem* adlı eserinin İsmail ve Yûnus'la ilgili bölümlerde cehennem ve azâbı şöyle te'vil etmiştir: "Kâfirler cehenneme girmiş olsalar dahi orada nimetin lezzetini tadacaklar (وَإِنْ دَخَلُوا دَارَ الشَّقَاءِ فَإِنَّهُمْ عَلَى لَذَّةٍ). Aslında cennet ile cehennem birbirinden farklı değildir. Cennet ve cehennem nimet açısından farklılık arz etse de sonuçta her ikisi de nimettir. Aralarındaki fark tecelli farkından ibarettir. Azâb Arap dilinde "tatlılık" anlamına geldiğinden, bu şekilde isimlendirilir... Cehennemliklere gelince, onların yurdu da nimet yurdudur. Fakat onların nimeti ateş içinde gerçekleşir. Yani ikâb (cezalandırma) süresi sona erince ateş cehennemdekiler için serinlik ve esenliğe dönüşür. Cehennem ehlinin ikâbtan/cezadan sonra nimete kavuşması bir bakıma Hz. İbrahim'in ateşe atıldığında serinlik hissetmesine benzer.[489]

İbnü'l-Arâbî *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye* adlı eserinin İsevi ilmin menşei ve keyfiyetiyle ilgili yirminci bâbında cehennemliklerin binlerce yıl bo-

488 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 50-53.
489 İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 94, 169.

yunca cezalandırıldıktan sonra uyuklama ve baygınlık gibi bir hâle girecekleri ve birkaç bin yıl boyunca bu hâlde kaldıktan sonra dinginliğe kavuşacaklarından söz eder. Cehennemliklerin bu hâlini "yorgun bitkin hâlde uyuyup dingin hâlde uyanma"ya benzeten İbnü'l-Arabî cehennemin bir tür dinginlik ve huzur iklimine dönüşmesini ilâhî rahmetin gazabı öncelemiş ve bütün her şeyi kuşatmış olmasına bağlar. Yani ilâhî rahmet ebedîleşince cehennemlikler artık acı duymaz olur ve orada dinginlik/huzur içinde yaşarlar. İbnü'l-Arabî aynı eserin cehennemliklerle ilgili altmış ikinci babında da benzer yorumlar yapar. Buna göre cehennemlikler zaman içerisinde ateşe karşı duyarsızlaşırlar. Bunun ardından cehennem ehli uyku ve rüya hâlindeki hazza benzer bir haz duymaya başlarlar. Nisâ 4/56. ayette "كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ" (Derileri yanıp kavruldukça...) diye ifade edilen husus, acıya karşı bağışıklık kazanılması, yani acı duyulmamasıdır. İşte bu Allah'ın rahmet ve ihsanıdır.[490]

İbnü'l-Arabî'nin cehennem azâbını bu şekilde yorumlaması bir yönüyle "Rahmetim her şeyi kuşattı" (A'râf 7/156), "Allah kendine rahmet ve merhameti ilke edindi" (En'âm 6/12) mealindeki ayetler ile "Rahmetim gazabımı önceledi" (سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي) mealindeki hadisler[491] ile bu naslara dayalı büyük ümit ve iyimserliktir. Bunun yanında İbnü'l-Arabî ilâhî gazabın daimî değil, gelip geçici olduğuna inanmış birisidir.[492]

İbnü'l-Arabî'yi uhrevî azâb konusunda bu tür yorumlara sevk eden bir diğer sebep, vahdet-i vücut fikriyle ilgilidir. Bu düşüncenin nirengi noktası, "Varlık birdir, o da Hakk'ın varlığından ibarettir" önermesidir. Buna göre Musa, Firavun, mü'min-kâfir, cennet-cehennem gibi ayrımlar çok esaslı ayrımlar değildir. Çünkü tüm varlık, tek gerçek varlık olarak Allah'ın farklı tecellilerinden ibarettir. Bunun içindir ki İbnü'l-Arabî, Musa fassında Firavun'un mü'min olarak öldüğünden söz etmiş, hatta çok daha iddialı bir ifadeyle, "Hak zahiri surette Firavun rütbesindedir/mertebesindedir" (لِأَن الْحق فِي رُتْبَة فِرْعَوْن من الصُّورَة الظَّاهِرَة) demiştir.[493]

490 İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, I. 284-285, 457-458.
491 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, II. 162; İbn Hanbel, *el-Müsned*, XII. 247-248;
492 İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, I. 449.
493 İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 209.

İbnü'l-Arabî gerek ilâhî rahmetin sonsuz ve sınırsız olduğu düşüncesinden gerek vahdet-i vücut nazariyesinden hareketle, "[Ey Peygamber!] Şurası muhakkak ki kâfirlikte karar kılmış olan kimseleri uyarsan da uyarmasan da onlar için fark etmez. Çünkü onlar imana gelmezler. Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiş, gözlerine perde çekmiştir. Onlar çok büyük bir azâba müstahaktır" mealindeki Bakara 2/6-7. ayetleri de şu şekilde te'vil etmiştir:

Ey Muhammed! Bana yönelik derin muhabbetlerini kendilerinden bile gizleyip esirgeyen Allah dostlarını sana indirdiğim Kur'an'daki tehditlerle uyarsan da uyarmasan da onlar için fark etmez. Onlar sana iman etmez, senin söylediklerine kulak vermezler. Çünkü onlar benden başka hiçbir şey düşünmezler. Hâl böyleyken, sen onları benim yarattığım cehennem, ateş gibi şeylerle korkutmaya çalışıyorsun; onlar bu tür uyarı ve ikazlardan anlamazlar. Onlar sana nasıl inanabilir ki? Çünkü ben onların kalplerini mühürledim. Bu yüzden, onların kalplerinde benden başkasına yer bırakmadım. Onların kulaklarını da mühürledim. Bundan böyle âlemde benden başka hiç kimsenin sözünü işitmezler. Onların gözlerinde perde vardır; yani beni müşahede ettiklerinde heybetimden dolayı başka hiçbir şey göremezler. Benim nezdimde onlar için büyük bir azâb vardır. Bu azâb, onları beni müşahede etmenin yüceliğinden senin ikaz ve uyarılarına muhatap olma seviyesine indirmem ve kendime karşı perdelememdir. Nitekim vaktiyle seni de kendime iki ok yayının birbirine bitiştirilmesindeki yakınlık kadar (kâbe kavseyn) yaklaştırmış, daha sonra bu yüce makamdan sana gönderdiğim Kur'an mesajını yüzüne çarpıp nübüvvetini yalanlayan ve benim hakkımda ileri geri konuşmalarından dolayı senin yüreğini daraltan kimselere muhatap olma derekesine indirmiştim...[494]

Kâfirlerin gizli evliya (Allah dostları) olarak tanımlandığı bu aşırı yorum İslam geleneğinde Kur'an'la ilgili işârî, tasavvufî, bâtınî te'villerin hangi boyutlara ulaştığını göstermesi bakımından önemlidir. Bu yorumun arka planında ilâhî rahmeti ön plana çıkarma ve ilâhî rahmetten hiçbir zaman ümit kesmeme düşüncesini sürekli canlı tutma gayesinden de söz edilebilir. Ancak bu yoruma itibar edildiğinde, nas-

494 İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, I. 178.

sa dayalı dinî düşünce sisteminin alt üst olacağı kesindir. Kur'an nassının dil referanslı anlam ve kavram sistemine göre İbnü'l-Arabî'nin söz konusu yorumları ilhad kapsamında bile değerlendirilebilir. Nitekim başta İbn Teymiyye olmak üzere birçok Selefî âlim Firavun'un imanı, kâfirler ve cehennem azâbıyla ilgili yorumlarını ilhad ve küfür kapsamında değerlendirmişlerdir.[495]

Sonuç olarak, İbnü'l-Arabî'nin gerek Bakara 2/6-7. ayetlere gerek Firavun'un imanı ve cehennem azâbıyla ilgili ayetlere ilişkin bâtınî yorumlarını hem ilmî açıdan anlamlı bulmuyoruz hem de dinî açıdan kabul edilebilir olduğu kanaati taşımıyoruz. Ancak bu tür yorumlar üretmesinden dolayı İbn Teymiyye ve bazı Selefî ulema gibi kendimizi tekfirle vazifeli de görmüyoruz. Çünkü bizim vazifemiz kimin kâfir, kimin mü'min olduğuna karar vermek ya da insanların dindarlık seviyelerini ölçmek değil, aklımız erdiği ve bilgimiz yettiği nispette hakikati aramak ve hem insânî hem ahlâkî düzeyde olgun bir mü'min/müslüman olarak yaşama gayreti içinde olmaktır.

Bakara 2/6-7. ayetler vesilesiyle İbnü'l-Arabî'nin yorumlarını niçin aktardığımız merak konusu olabilir; bunun temel sebebi geçmişte olduğu gibi bugün de sayısız müslümanın sırf mezhep, meşrep ve görüş farklılığından dolayı birbirlerini bir çırpıda tekfir etmelerinin ne kadar insafsız, acımasız ve nobranca bir tavır olduğuna dikkat çekmeye yöneliktir. Zira geçmişte Firavun'un mü'min olarak öldüğü iddiasından, Bakara 2/6-7. ayetlere konu olan kâfirleri "Allah dostları" diye tanımlamaya varıncaya kadar son derece uç fikirleri savunan İbnü'l-Arabî'nin özellikle Osmanlı kültüründe birçok âlim tarafından "şeyh-i ekber" olarak nitelendirdilmesi ve dolayısıyla İbn Teymiyye gibi Selefî âlimlerin tekfirci söylemlerine karşı Osmanlı dünyasında İbnü'l-Arabî'ye büyük hürmet gösterilmesi pek manidar olsa gerektir. Kâtib Çelebi'nin (ö. 1067/1657) "kabiliyetli ilim talebelerine evla olan budur ki bu babta Firavun için mü'min demezlerse de diyenlere, hususen Şeyh'e [İbnü'l-Arabî] dahl [sataşma] ve taarruzda olmayalar, hadd-i evsattan çıkmayalar"[496] şeklinde sona eren İbnü'l-Arabî müdafaası okunduğunda, hem yargılama

495 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, II. 143-144, 364-365, *el-Fetâva'l-Kübrâ*, V. 59, 165.
496 Kâtib Çelebi, *Mîzânü'l-Hak*, s. 64.

ve yaftalama yerine anlamaya çalışma hem de dinî düşüncede her türlü görüşe alan açma perspektifi hakkında az çok fikir edinilebilir.

Kalplerin ve Kulakların Mühürlenmesi Meselesi

Bakara 2/7. ayetin yanı sıra diğer birçok ayette de inatçı kâfirlerle ilgili olarak kalplerin ve kulakların mühürlenip gözlere perde çekilmesinden söz edilir. Tevbe 9/93, İsrâ 17/46 ve Yâsîn 36/9. ayetlerdeki "طَبَعَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ" (Allah onların kalplerini mühürledi), "وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا" (Onların kalplerine anlayıp kavrama kabiliyetlerini işlevsizleştirecek engeller koyduk, kulaklarını da ağırlaştırdık/sağırlaştırdık), "وَجَعَلْنَا مِن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لاَ يُبْصِرُونَ" (Onların önlerine ve arkalarına birer set çektik ve aynı zamanda idraklerini perdeledik. Onlar artık hakikati göremezler) gibi ifadeler buna örnek verilebilir.

Kur'an'daki bu ifadeler lafzî/literal mana cihetiyle "ilâhî ezelî takdir" (kader) çerçevesinde anlaşılmaya müsaittir. Fakat Kur'an beşerden sâdır olan fiillerdeki sorumluluğun özgür iradeye bağlı olduğunu bildiren ifadeler de içerir. Mesela, A'râf 7/179. ayetteki "لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا" (Onların kalpleri var idrak etmezler, gözleri var hakikati görmezler, kulakları var işitmezler... [A'râf 7/179]), "فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ" (Dileyen kimse iman etsin, dileyen kimse inkâr etsin... [Kehf 18/29]), "لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ" (Niçin bilerek isteyerek hakka bâtılı karıştırıyor ve hakikati gizliyorsunuz... [Âl-i İmrân 3/71]), "فَمَن شَاء ذَكَرَهُ" (Dileyen kimse öğüt alır... [Abese 80/12]), "فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ" (Size ne oluyor da iman etmiyorsunuz... [İnşikâk 84/20]) gibi ayetler iman ve inkâr hususunda insanın irade ve tercihinin belirleyici olduğunu gösterir. Câsiye 45/23 gibi bazı ayetler ise iman, inkâr ve kalbin mühürlenmesi gibi hususlarda insanın özgür iradesi ve tercihi ile ilâhî iradenin mütenazır (karşılıklı, bakışımlı) olduğunu ima eder gibidir. Bu ayet mealen şöyledir: "Heva ve hevesini kendine ilah/tanrı edinen, hak ve hakikati bildiği hâlde [ondan yüz çevirmeyi tercih ettiği için] Allah'ın da kendisini dalâlette bıraktığı, kulaklarını ve kalbini mühürleyip gözlerine perde çektiği kimsenin hâline ne demeli?!" (أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً)

Kur'an, Basra kadısı Ubeydullah b. el-Hasen'in (ö. 168/785) dediği gibi, insan iradesini yok sayan Cebriyye'den, "İnsan kendi fiilinin yaratıcısıdır" görüşünü savunan Mu'tezile'ye kadar hemen her türlü görüş ve iddiaya dayanak oluşturacak pek çok ayet içerir.[497] Bunun içindir ki bazı kaynaklarda Büveyhî veziri Sâhib b. Abbâd'ın (ö. 385/995) ilâhî kudret ve iradeyi vurgulayan ayetler ile insanın özgür iradesini ön plana çıkaran ayetleri birbiri ardınca zikredip, "Allah nasıl oluyor da hem kulun iman etmesini engelliyor hem ona iman etmeyi emrediyor? Allah bir öyle diyor, bir böyle diyor..." tarzında sözler söylediği nakledilir.[498]

Fahreddîn er-Râzî bu konuyla ilgili olarak, "Kur'an hem ilâhî irade karşısında insan iradesini rafa kaldıran hem de insanı kendi fiillerinden sorumlu tutan ayetlerle doludur. [Lafzî mana itibariyle mütenakız görünen] bu iki grup ayet birbirlerine muhalif mezhepler ve ekollere tutamak/dayanak olur. Bu durum ister istemez naklî delillerde tearuz/çelişki oluşturur"[499] şeklinde bir tespitte bulunduktan sonra Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin söz konusu ayetlerle istidlal tarzına dair çok dikkat çekici şeyler söyler.

Meşhur Eş'ârî kelamcısı İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) öğrencisi Ebü'l-Kâsım el-Ensârî'den (ö. 511/1118) nakille, "Hem Ehl-i Sünnet hem Mu'tezile Allah'ın yüceliğini ispattan başka bir şey amaçlamamıştır" diyen Râzî bu sözün devamını şöyle nakleder: "Ne var ki Ehl-i Sünnet Allah'ı azamet ve kudret üzerinden tenzih etmek üzere mutlak ilâhî irade ve kudreti esas almış ve O'ndan başka bir yaratıcı failin mevcut olmaması gerektiğini vurgulamıştır. Mu'tezile ise Allah'ı hikmet ve adalet üzerinden tenzih etmek üzere hiçbir kabih/çirkin fiilin O'na yakışmayacağına inanmış ve insanı dalâlete sevk etmek, kalpleri mühürlemek gibi fiillerin Allah'a izafesini yakışıksız bulmuştur."[500]

Bu tür kelâmî ihtilaflar en azından bir yönüyle temelde Kur'an algısı ve Kur'an metnine yaklaşım tarzıyla ilgilidir. Özellikle kelam ve fıkıh

497 İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelefi'l-Hadîs*, s. 121-122.
498 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 40.
499 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 48.
500 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 48.

geleneklerinde Kur'an yazılı metin olarak algılanır ve dolayısıyla lafız-mana ekseninde yorumlanır. Durum böyle olunca kimi zaman "vav" gibi bir atıf harfinin cümle içerisindeki işlevinden hareketle, "Amel imandan cüz müdür değil midir?" gibi son derece kritik, hatta bir müslümanın dünyevî ve uhrevî hayatını belirleyecek kadar önemli meseleler hakkında çok büyük hükümler kurulur. Bu tarz büyük hükümler kurabilmek için, Kur'an'ın kendi nüzul ortamında kime hitap ettiği, hangi ayetin hangi sebebe binaen ne söylediği, Hz. Peygamber'in ve sahabenin hayat tecrübelerinde neler olup bittiği gibi hususlara bilinçli olarak kayıtsız kalınır. Böylece her türlü görüş ve iddiaya Kur'an'dan bir referans bulma imkânına kavuşulur.

Kur'an'ı lafız-mana ekseninde yorumlamak kuşkusuz geniş bir imkândır; fakat bu sadece belli bir mezhep ve fırka için değil, her mezhep ve fırka için imkândır. Klasik İslâmî literatürün tanıklık ettiği üzere sözgelimi Ehl-i Sünnet kendi görüş ve iddialarına Kur'an'dan çok sayıda delil bulurken, Mu'tezile de kendine delil arayıp bulma konusunda hiç sıkıntısı çekmemiştir. Gerçekte bu durum dinî düşünce ve yorum anarşisidir. Bu anarşi ortamında Kur'an "hakikat müslümanlığı"ndan ziyade "kimlik müslümanlı"ğını önemseyen her fırkanın can havliyle sarıldığı etkili bir silaha dönüşüvermiştir.

Kelâmî paradigma farklılıklarına dayalı yorum anarşisinin tipik tezahürlerinden biri, kâfirlerin kalplerinin ve kulaklarının Allah tarafından mühürlendiğini bildiren ayetlerin yorumunda kendini gösterir. Mu'tezilî gelenekte, kalbin mühürlenmesi istiâre veya temsil türünden bir mecaz olarak kabul edilir. Fakat burada kritik mesele, mühürleme fiilinin niçin Allah'a isnat edildiğidir. Çünkü Allah'ın hidayet yoluna engel koyması ya da kulların hidayetine mâni olması kabih (çirkin) bir fiil olarak kabul edilir. "Ben kullara/insanlara asla zulmetmem" (Kâf 50/29) buyuran Allah her türlü çirkin fiilden münezzehtir.

Mu'tezilî müfessir Zemahşerî bu problemi şöyle değerlendirir: "Bakara 2/7. ayetteki "خَتَمَ اللّٰهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ" ifadesi ehl-i küfrün kalplerinin adeta mühürlenmiş gibi olduğunu belirtir. Mühürleme fiilinin Allah'a izafe edilmesi ise kâfirlerin kalplerindeki inkârcılık vasfının sonradan kesbedilmiş bir nitelik değil de adeta doğuştan gelen bir özellik gibi

son derece güçlü ve yerleşik bir vasıf olmasıyla ilgilidir."[501] Ebû Bekr el-Esamm (ö. 200/816) ve Ebû Müslim el-İsfehânî (ö. 322/934) gibi diğer Mu'tezilî müfessirler de aynı doğrultuda şöyle demişlerdir: Küfür/inkârcılık söz konusu kâfirlerin kalplerinde öyle bir kökleşmiştir ki kalpler adeta mühürlenmiş hâle gelmiştir. Dolayısıyla onlar akıl ve idrakten yoksun olan, kulakları duymayan, gözleri görmeyen kimseler durumuna düşmüşlerdir.[502]

Bir telakkiye göre kalpleri mühürleme ifadesinin darb-ı mesel (benzetme) türünden kabul edilmesi de mümkündür. Bu ifade ölüp giden biri için, "سال به الوادي" (Vadi onunla birlikte sel olup aktı; vadi sel olup onu götürdü) denilmesi ve/veya uzun süre ortalıkta görünmeyen biri için, "طارت به العنقاء" (Ankâ kuşu onu alıp götürdü) denilmesi gibidir. Aslında söz konusu kişinin ölümünde vadinin ya da uzunca bir süre ortadan kaybolmasında Ankâ kuşunun hiçbir dahli yoktur. Bu ifadeler sadece bir temsil, benzetmedir. Yani ölen kişinin hâli vadinin sel suyu ile alıp götürdüğü kişinin hâline, uzun süre ortalıktan kaybolan kişinin hâli de Ankâ kuşunun alıp götürdüğü kişinin hâline benzetilmiştir. Bakara 2/7. ayette de buna benzer şekilde kâfirlerin kalpleri, hak ve hakikate karşı duyarsızlaşma bakımından mühürlenmiş kalplere benzetilmiştir. Yoksa onların kalplerinin hakka karşı duyarsızlaşmasında Allah'ın herhangi bir müdahalesi söz konusu değildir. Allah bu tür (kabih) fiillerden münezzehtir.

Burada şöyle bir izah da yapılabilir: Ayete konu olan ehl-i küfrün imanla buluşmayacağı, onca ayet ve uyarının kendilerine fayda sağlamayacağı, dolayısıyla gönüllü olarak imana gelmelerinin hiçbir şekilde mümkün olmayacağı kesinlik kazandığı için, geriye sadece onları cebren iman ettirme seçeneği kalmıştır. Böyle bir durumda Allah mükellef kılma (teklif) konusundaki temel maksat ihlal edilmiş olmasın diye onları imana zorlamamıştır. Bu yüzden de onları zorlamadığını ifade maksadıyla "kalpleri mühürleme" tabirini kullanmış, böylece onların ancak icbar yoluyla sona erecek bir inâdî küfre saplanmış olduklarını bildirmek istemiştir.

501 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 167.
502 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 59.

Son olarak, Bakara 2/7. ayette bizzat ehl-i küfür tarafından dillendirilen bazı sözlerin ince alay üslubuyla aktarılması ihtimalinden de söz edilebilir. Nitekim Fussilet 41/5. ayette, kâfirlerin dilinden, "Onlar şöyle derler: "[Ey Muhammed!] Bizi davet ettiğin dine akıl ve idrak penceremiz kapalıdır; kulaklarımızda da ağırlık/sağırlık vardır. Dahası, aramızda [inanç farklılığından kaynaklanan] bir engel mevcuttur. Şu hâlde, sen işine bak, biz de işimize bakalım" (وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِن بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ فَاعْمَلْ إِنَّنَا عَامِلُونَ) mealinde sözler nakledilir.[503]

Bütün bu izahlar Kur'an'ın metinsel bütünlüğüyle de desteklenebilir. Çünkü Kur'an'daki pek çok ayet, özellikle de kalpten söz birçok ayet insanın kendi kalbini kendi tercihiyle mühürlediğini gösterir. Bu noktada, "ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم" (Kalpleriniz kaskatı kesildi [Bakara 2/74]), "قُلُوبُهُم مُّنكِرَةٌ" (Onların kalpleri münkirdir [Nahl 16/22]), "كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ" (Hayır, işin gerçeği şu ki işledikleri günahlar yüzünden kalpleri pas tutuvermiştir [Mutaffifîn 83/14]) gibi ayetler hatırlatılabilir. Fakat yine de bütün bu ayetler meselenin sadece insan tarafını ön plana çıkardığı gerekçesiyle ikna edici bulunmayabilir.

Bu yüzden, meselenin bir de teosentrik (Tanrı-merkezli) dil sistemi çerçevesinde izah edilmesi gerekir. Kur'an'da insanoğlunun özgür iradesiyle yapıp ettikleri de dâhil, bütün işlerin nihai olarak Allah'a izafe edilmesi genelde din diline, özelde teosentrik dil sistemine mahsus bir özelliktir. Bu dil sisteminde fizik ve metafizik boyutuyla tüm varlık âleminde yegâne gerçek fail, Allah'tır. Bu yüzden, din dilinde tüm mevcudatın her bir birimindeki tüm oluşlar, olaylar, olgular son kertede Allah'ın ilmi, iradesi, kudreti ve yaratma fiiline bağlanarak izah edilir. Üstelik bu izahlar tasvir edici değil, değer ve anlam yükleyicidir. Tanrı merkezli dil ulûhiyet ve rubûbiyette tevhid ilkesinin bir gereğidir.

Kur'an'da Allah merkezli dille ilgili en çarpıcı örneklerinden biri, Enfâl 8/17. ayetteki "فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى" (O müşrikleri siz öldürmediniz; gerçekte Allah öldürdü. [Ey Peygamber! Düşmana karşı [ok, mızrak gibi şeyler] attığında da aslında sen atmadın, Allah attı) ifadesidir. Hâlbuki bu ayette işaret edilen Bedir gazvesinde bilfiil savaşan, düşmanla göğüs göğüse çarpışıp ölen ve öl-

503 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 163-168.

düren kimseler bizzat müslümanlar olmasına rağmen Allah, "O müşrikleri siz öldürmediniz, ben öldürdüm" demektedir. Bu ilginç beyanın temel mesajlarından biri, insanoğlu özne olarak kendine fazla bir paye biçmemeli, bilhassa mü'min insan Allah'tan bağımsız bir varlık olduğunu asla düşünmemeli, her zaman Allah'ın yardım ve inayetine muhtaç olduğunu bilmeli ve yine her zaman O'nun gözetim, denetim ve himayesinde olduğunu hissetmelidir.

Bu yüzden, İslâmî gelenekte müslümanlar bir işe başlarken "Gayret bizden, tevfik (muvaffakiyet) Allah'tandır" demeyi dinî-ahlâkî bir edep telakki etmişlerdir ki aslında muvaffakiyeti Allah'a izafe etmek edep ve teeddüpten öte, hakikatin ta kendisidir. Yine bu yüzden Hz. İbrahim kendi benliği ve hayat serüveni ile Allah arasındaki ilişkiyi Allah merkezli bir dille şöyle ifade etmiştir: "O'dur beni yaratan, O'dur bana doğru yolu gösteren. O'dur beni yedirip-içiren. Derde düştüğüm zaman O'dur bana derman veren. Canımı alacak ve gün gelince beni tekrar hayata kavuşturacak olan da O'dur. Hesap günü hata ve kusurlarımı bağışlamasını umduğum da yine O'dur."

Gerçek hayat sahnesine yüzeysel bakış açısıyla yalınkat bakıldığında medâr-ı maişet peşinde koşan, çalışıp kazanan, kazancını yiyen içen, hastalık ârız olduğunda tedavi olmak için hastane hastane dolaşan bizzat insanın kendisidir. Fakat müslüman insanın böyle düşünmesi söz konusu değildir. Çünkü biz kendi bedenimizin sahibi değiliz. Biz bütün varlığımızla Allah'a aidiz. Bu yüzden de kendimizi ve hayat tecrübemizi O'ndan bağımsız düşünemeyiz. Meseleye bu açıdan bakıldığında, hem Kur'an merkezli dilin anlam dünyası hem de "Allah onların kalplerini mühürlemiştir" ifadesinde sebeplerin hazfedilip sonucun Allah'a bağlanması daha iyi kavranabilir. Teosentrik (Allah merkezli) dil konusunda meşhur Yahudi filozof İbn Meymûn'un (ö. 601/1204) şu tespitleri son derece önemlidir:

Varlık âleminde olan biten her şeyin meydana gelmesini sağlayan açık ve anlaşılır bir sebep (sebebün garîb) vardır. Dahası, sebep başka bir sebebe bağlıdır ve bu sebepler zinciri sonunda her şeyin ilk sebebine ulaşır. İlk sebepten maksat, ilâhî dileme (meşiet) ve irade/tercihtir (ihtiyar). Bu yüzden, peygamberlerin sözlerinde bütün bu aracı sebep-

ler (vesileler) kimi zaman hazfedilir ve fiil doğrudan doğruya bizzat Allah'ın meydana getirdiği bir iş olarak, "Bunu Allah yaptı" diye ifade edilir... Hadiselerin vuku bulmasını sağlayan tüm açık ve anlaşılır sebeplerin özsel-doğal, ihtiyarî veya ârızî-rastgele olması arasında fark yoktur. İhtiyarî sebepten maksat, bir olayın insan iradesine bağlı olarak gerçekleşmesidir. İşte bütün bu sebepler peygamberlerin kitaplarında Allah'a nispet edilir ve bu nispet, "Allah yaptı, emretti, dedi, gönderdi" gibi fiillerle belirtilir...[504]

"Kalplerin mühürlenmesi" meselesiyle ilgili olarak buraya kadar aktardığımız tüm izahlar Kur'an'daki müşkil ifadeleri yine metnin kendisinden hareketle izah etme çabasının ürünüdür. Bu yüzden de söz konusu izahlar bir safhadan sonra sanki tıkanmaktadır. Fakat bir de Kur'an metninin dışından, yani metin dışı bağlam denilen nüzul ortamından hareketle izah imkânı vardır ki bu imkân söz konusu tıkanıklığın en azından belli ölçüde aşılmasına yardımcı olabilir.

Şöyle ki ehl-i küfrün kalplerinin ve kulaklarınının Allah tarafından mühürlenip basiretlerinin köreltildiğini bildiren Kur'an ifadeleri teolojik bir hüküm/önerme/doktrin olmaktan öte, Hz. Peygamber'in ilâhî mesajı tebliğ yolunda sarf ettiği bunca çabaya rağmen arzu edilen sonucu alamamasından dolayı kendini bir nevi suçlu hissetme ve risalet hususunda yılgınlık gösterme hâline karşı sanki bir tesliye (teselli verme) ifadesidir. Bu hususu daha iyi anlayıp kavramak için, Kehf 18/6. ayetteki "فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا" ([Ey Peygamber!] Belli ki sen onler [müşrikler] bu söze/kelama iman etmiyorlar diye üzülüp kendini helak edeceksin), Şuarâ 26/3. ayetteki, "لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ" ([Ey Peygamber!] Belli ki sen bu müşrikler bir türlü imana gelmiyor diye kendini helak edeceksin), Kasas 28/56. ayetteki "إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاء" ([Ey Peygamber!] Sen sevdiğin kimseyi hidayete erdiremezsin; lakin Allah dilediği kimseyi hidayete erdirir) gibi ayetleri hatırlatmak faydalı olabilir.

Hülasa, gerek Bakara 2/8. ayetteki "kalplerin ve kulakların mühürlenmesi" ifadesini gerekse birçok ayette geçen "Allah dilediğini dalâlete sevk eder, dilediğini hidayete erdirir" ifadesini "ilâhî iradenin keyfi

504 İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, s. 452-453.

tasarrufu" şeklinde anlamak hiç mümkün değildir. Aksi hâlde, yüzlerce ayette insanın failliğinden ve iradi fiillerinden söz edilmesi -hâşâ- laf-ı güzaf hâline gelir. Allah, ahmak insanların dahi fark edebilecekleri böyle büyük bir çelişkiye düşmekten münezzehtir. Dolayısıyla hem Bakara 2/8. ayet hem de bir sonraki ayet, "Allah kâfirin küfrünü ezelde bilir; O'nun bilmesi bu hususta müessir midir, değil midir? Allah olup biten her şeyi ezelde mi bilir yoksa meydana geldikçe mi öğrenir?" gibi lüzumsuz münakaşalara malzeme yapmamak gerekir. Aksi hâlde, bu türden kadük tartışmaların hangi boyutlara varacağına dair çarpıcı bir örnek oluşturan şu tarihî kıssanın çağdaş kahramanları olmamız kaçınılmaz hâle gelir.

Muâz b. Muâz el-Anberî, "Birgün [Mu'tezile'nin kurucularından] Ebû Osman Amr b. Ubeyd'in yanında oturuyordum" diye başlar ve şöyle devam eder: O sırada meclise es-Simerî'nin kardeşi Osman diye anılan bir adam girdi ve "Ey Ebû Osman! Vallahi ben bugün düpedüz bir küfür (küfrü mucip söz) işittim" dedi. Amr b. Ubeyd, "Küfür hükmü vermekte acele etme, önce ne işittiğini söyle" diye karşılık verdi.

Adam, "Hâşim el-Evkasî'nin, "Ebû Leheb'in elleri kurusun, helak olsun" mealindeki ayet ile Velîd b. Muğîre'den söz eden ve onun cehennemi boylayacağını bildiren Müddessir 74/11-26. ayetlerin Levh-i Mahfûz'da kayıtlı olmadığını iddia ediyor. Hâlbuki Allah Zuhruf 43/1-4. ayetlerde Kur'an'ın Levh-i Mahfûz'da mevcut olduğunu bildiriyor. O hâlde, bu iddia düpedüz küfür değil de nedir?" deyince, Amr b. Ubeyd sustu ve bir süre sonra bana [bu kıssayı nakleden Muâz b. Muâz'a] dönüp şunları söyledi: "Şayet durum, 'Ben bugün bir küfür sözü işittim' diyen bu adamın anlattığı üzere Kur'an kadim bir kelam olarak Levh-i Mahfûz'da mevcut idiyse, o zaman müşrik/kâfir oldukları gerekçesiyle Ebû Leheb'i de, Velîd b. Muğîre'yi de kınamanın âlemi yoktur. [Çünkü adamların kâfirliği ta ezelde Levh-i Mahfûz kütüğüne kayıtlıdır]."

Bu sözleri duyan adam, "Ey Ebû Osman, demek sen de [Hâşim el-Evkasî] gibi düşünüyorsun..." diyerek şaşkınlığını ifade etti. [Muâz b. Muâz'a göre] Amr b. Ubeyd bu tartışmaya müslüman olarak girdi, kâfir olarak çıktı.[505]

505 Hâtîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XII. 168-169.

وَمِـــنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آَمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآَخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ
(8) يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آَمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَـــهُمْ وَمَا
يَشْــعُرُونَ (9) فِى قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ
أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ (10) وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِـــدُوا فِى الْأَرْضِ
قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ (11) أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِـــدُونَ وَلَكِنْ لَا
يَشْــعُرُونَ (12) وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آَمِنُوا كَمَا آَمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ
كَمَا آَمَنَ السُّـــفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ (13)
وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آَمَنُوا قَالُوا آَمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَـــيَاطِينِهِمْ قَالُوا
إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْـــتَهْزِئُونَ (14) اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ
فِى طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ (15) أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْـــتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى
فَمَـــا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ (16) مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِى
اسْـــتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى
ظُلُمَـــاتٍ لَا يُبْصِرُونَ (17) صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ (18) أَوْ
كَصَيِّبٍ مِنَ السَّـــمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ
فِـــى آَذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ (19)
يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَـــوْا فِيهِ وَإِذَا
أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَـــاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ
عَلَى كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ (20)

(8) Kimi insanlar var ki gerçekten iman etmedikleri hâlde, “Biz Allah’a ve ahiret gününe iman ettik” derler. (9) Onlar böyle söylemekle [güya] Allah’ı ve mü’minleri aldatırlar. Hâlbuki onlar sadece kendilerini aldatırlar; fakat bunun şuurunda değiller. (10) Onların kalplerinde hastalık/maraz var. Allah marazlarını artırsın! Onlar yalan konuşmalarından dolayı çok elemli bir azâba müstahaktır. (11) Onlara, “Bu

topraklarda fesat çıkarmayın" denildiği zaman, "Biz sadece dirlik ve düzen için uğraşan kimseleriz" diye karşılık verirler. (12) Dikkat edin, onlar fesatçıların ta kendileridir; fakat bunun şuurunda değiller. (13) Onlara, "İman sahibi şu insanlar gibi siz de iman edin" denildiği zaman, "O ahmaklar iman etti diye biz de mi iman edelim?" diye [içten içe] söylenirler. Dikkat edin, asıl ahmak ve beyinsiz olan kendileridir; fakat onlar bunun böyle olduğunu bilmezler. (14) Onlar mü'minlerle karşılaştıklarında, "Biz de sizin gibi iman ettik" derler. Şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında ise, "Biz sizinle beraberiz; biz o mü'minlerle sırf alay ediyoruz" derler. (15) Allah onlara alay etmenin karşılığını verecek, fakat onları şimdilik kendi hâllerine bırakmakta, onlar da azgınlık ve taşkınlıklarıyla bocalayıp durmaktalar. (16) İşte onlar hidayete karşılık dalâleti satın aldılar; [fakat] bu ticaretleri kâr getirmedi. Bu yüzden, umduklarına kavuşamadılar (17) Münafıkların hâli şuna benzer: Birisi ateş yakar; bu ateş onların etrafını aydınlatır, fakat bu sırada Allah onların nûrunu/ışığını söndürür. Böylece onları zifiri karanlıklar içinde hiçbir şey göremeyecekleri bir hâlde bırakır. (18) Onlar sağır, dilsiz ve kördürler. Bu yüzden, onların [dalâletten] geri dönüşleri söz konusu değildir. (19) Yahut onların hâli şuna da benzer: Kapkara bulutlar, gök gürültüleri ve şimşekler/yıldırımlar eşliğinde bardaktan boşanırcasına bir yağmur yağar. Bu sağanağa yakalanan kimseler, -ölüm korkusundan dolayı- şimşeklerin korkunç sesinden korunmak için parmaklarıyla kulaklarını tıkarlar. Allah kâfirleri/nankörleri işte böyle aciz ve çaresiz bırakır. (20) Şimşek onların gözlerini kör edecek gibi olur. Şimşeğin parıltısı çevrelerini aydınlattığında önlerini görüp biraz yürürler; fakat karanlık tekrar çökünce bulundukları yerde kalakalırlar. Allah dileseydi onların kulaklarını sağır, gözlerini kör ederdi. Şüphesiz Allah'ın gücü her şeye yeter.

Münafıklarla ilgili bu on üç ayetin ilki "وَمِنَ النَّاسِ" (ve-mine'n-nâs) ifadesiyle başlamaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi burada söz konusu edilen münafıklarla ilgili olarak iki görüş vardır. Birincisi, bunlar Evs ve Hazrec kabilelerine mensup münafıklardır. Mukâtil b. Süleyman sûrenin 8-20. ayetlerine konu olan münafıkların Ehl-i kitab'a (Medine'deki Yahudi cemaatine) mensup olduklarını kaydeder.[506] İbn Hişâm ise bu ayetlerde hem Yahudi münafıklardan hem de onlarla dirsek temasında bulunan Evs ve Hazrec ile diğer bazı Arap kabilelerine mensup münafıklardan söz edildiğini söyler; ardından da Ensar topluluğu arasındaki bütün bu Arap münafıkları kabile kabile, isim isim tadat eder. Yahudi münafıklar arasında ise Benî Kaynuka'dan Sa'd b. Huneyf, Zeyd b. Lusayt, Nu'mân b. Evfâ, Osmân b. Evfâ, Râfi' b. Hureymile, Rifâ'a b. Zeyd b. et-Tâbût gibi isimleri zikreder.[507]

Zeyd b. Lusayt, Hz. Peygamber'in devesi kaybolduğunda, "Bu adam kendisine semadan (melekût âleminden) haber geldiğini söylüyor ama gelin görün ki kaybolan devesinin nerede olduğunu dahi bilmiyor" diye alay eden kişidir. Râfi' b. Hureymile isimli Yahudi ise Hz. Peygamber ölüm haberini duyduğu zaman, "Bugün en büyük münafıklardan biri öldü" dediği kişidir. Bu münafıkların kimi zaman Mescid-i Nebevî'ye gelip müslümanların kendi aralarındaki konuşmalarını dinledikleri ve onların inançlarıyla alay ettikleri de belirtilir. Bir gün Hz. Peygamber bu münafıklardan bir kısmının Mescid'de birbirlerine sokulmuş vaziyette fısıldaşarak konuştuklarına şahit olunca, oradan kovulmaları talimatı vermiştir.[508]

Ehl-i kitap ve Arap münafıkların ikiyüzlülüklerini ifşa eden Bakara 2/8-20. ayetlerin Bedir gazvesinden sonra inmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü münafıklık en azından bir yönüyle "bükemediğin eli öpeceksin" tavrıyla arz-ı endam etme hâlidir. Hicretten sonra Medine'deki kimi insanlar gerçekte mü'min olmadıkları hâlde müslümanlara karşı, "Biz de sizin gibi iman ediyoruz" deme ihtiyacı hissetmişlerse, bu durum ancak Hz. Peygamber ve müslümanların Medine'de hatırı sayılır bir güç ve nüfuz kazanmış olmasıyla izah edilebilir. Nitekim

506 Mukâtil, *Tefsîr*, I. 32.
507 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, II. 520-527.
508 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, II. 527-528.

Medine'ye hicretten (Eylül 622) 19 ay kadar sonra gerçekleşen Bedir gazvesinin (Mart 624) güç dengelerini müslümanlar lehine değiştirdiği şüphesizdir.

Taberî'nin Bakara 8-21. ayetlerin nüzul ortamıyla ilgili şu ifadeleri de münafıklarla ilgili bu ayet grubunun Bedir gazvesinden sonra inmiş olduğu tespitini desteklemektedir: Rasûlullah Medine'ye hicret ettikten sonra İslam bu beldedeki insanlar arasında yayılmaya başladı. Müslümanlar Medine'deki müşrikler ve Ehl-i kitab'ı kendilerine boyun eğdirdiler. Bu yüzden, içlerinde müslüman olan bir grup hariç, Yahudi din adamları kıskançlık ve isyankârlık sebebiyle Rasûlullah'a kıskançlık, düşmanlık ve kinlerini dışa vurdular. Ensar topluluğu içindeki bir grup da Rasûlullah'a düşmanlık hususunda Yahudilerle iş birliği yaptı. Fakat Rasûlullah ve sahabe tarafından öldürülecekleri veya Medine'den sürgün edilecekleri korkusuyla bu iş birliğini açıktan değil, gizlice yürüttüler. Yahudilere bel bağlayan bu münafıklar Rasûlullah ve sahabeyle bir araya geldiklerinde can korkusundan dolayı, "Biz de Allah'a, rasûlüne ve ahiret gününe iman ediyoruz" dediler. Böylece kendilerini garanti altına aldıklarını düşünen münafıklar Yahudi ve müşrik yandaşlarıyla bir araya geldiklerinde, "Biz sizinle birlikteyiz; biz o müslümanlarla sırf alay ediyoruz" dediler.[509]

Watt'ın tespitlerine göre Bedir'deki zafer Medine'de Hz. Muhammed'in belki de son birkaç ayda herhangi bir önemli iş başaramayacakmışçasına kötüleşen konumunu önemli ölçüde güçlendirdi. Mesela, ilk müslümanlardan biri olan ve sefere katılma hususunda Hz. Peygamber'e yeterli destek sağlamayan Üseyd b. Hudayr müslümanlar Bedir gazvesinden zaferle döner dönmez mazeret beyanında bulunma ihtiyacı hissetti. Hz. Muhammed Bedir gazvesinden sonra Benî Kaynuka' Yahudilerini on beş gün muhasara altına alıp sonunda teslim olmalarını sağladıktan sonra Medine'den sürgün etti. Benî Kaynuka' Yahudileriyle müttefiklik ilişkisi bulunan Hazrec kabilesinin reisi ve aynı zamanda Hz. Muhammed'in yaman hasmı olan meşhur münafık Abdullah b. Übey b. Selûl bu olaydan sonra 700 kadar Yahudi yandaşını kaybetti.

509 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 277-278.

Benî Kaynuka'nın Medine'den sürgün edilmesinden beş-on ay kadar sonra İslam ve müslümanlara düşmanlığıyla tanınan meşhur Yahudi şairi Kâ'b b. Eşref de bir grup sahâbî tarafından öldürüldü. Bu şahıs Bedir savaşının ardından Kureyş'i müslümanlar aleyhine kışkırtmak için bir grup adamıyla birlikte Mekke'ye giderek müslümanlara karşı savaşmak üzere Ebû Süfyân ile anlaşmış ve söylediği şiirlerle Kureyşliler'in intikam duygularını tahrik etmeye çalışmıştır. Bu yüzden, Hz. Muhammed, Kâ'b b. Eşref'in ortadan kaldırılmasını emretmiş ve bu emir üzerine Kâ'b birkaç sahâbî tarafından infaz edilmiştir. Sonuçta bütün bu hadiseler Hz. Muhammed'in hafife alınacak bir şahsiyet olmadığını göstermiştir.[510] Fakat aynı hadiseler Hz. Muhammed'in müslüman kılıklı birçok gizli düşman kazanmasına, yani müslüman toplumun bünyesinde nifâk odakları oluşmasına da sebebiyet vermiştir.

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ (8)

(8) Kimi insanlar var ki gerçekten iman etmedikleri hâlde, "Biz Allah'a ve ahiret gününe iman ettik" derler.

Bu ayetin başındaki "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ" (ve-mine'n-nâsi men yekûlü) ifadesinde geçen "min" harfi/edatı teb'iz, yani "kimi insanlar" anlamına gelir. Münafıklara atıfla kullanılan "مَنْ" (kimseler) lafzı ise nekre-i mevsûfe, yani kendisinden sonraki cümleyle sıfatlanmış olarak, "İnsanlardan şöyle şöyle diyen bir grup" manasına gelir. "Men" lafzı isim ve ism-i mevsul olarak kullanılmasının yanında şart ve istifham (soru) edatı olarak da kullanılır. Bu lafzın aslî-hakiki kullanımı akıllı varlıklara mahsustur. Nûr 24/45. ayetteki "مَنْ يَمْشِي عَلى بَطْنِهِ" (men yemşî alâ batnihî) ifadesinde olduğu gibi, "men" lafzının akılsız varlıklar veya hayvanlarla ilgili kullanımı mecâzîdir. Yine bu lafız hem tekil hem tesniye hem çoğul için kullanılabilir.[511]

Ayetteki "nâs" (النّاس) kelimesi tıpkı "الْقَوْمُ" (kavm: topluluk), "الرَّهْطُ" (reht: grup), "الْجَيْشُ" (ceyş: ordu) kelimeleri gibi kendi kökünden tekil (müfred) kalıbı bulunmayan çoğul bir lafız olup "insanlar" manasın-

510 Watt, *Hz. Muhammed Medine'de*, s. 39-41.
511 Zerkeşî, *el-Burhân*, IV. 410-411; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 117-118.

dadır. Kur'an'da "nâs" (النّاس) kelimesi çoğunlukla "halk" ya da "avâm-ı nâs" manasında kullanılır. Daha açıkçası, özellikle Mekkî sûrelerde birçok kez geçen "وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ" (Lakin insanların çoğu hakikati bilmez) ifadesi[512] müşrik Kureyş halkının büyük çoğunluğunu oluşturan avâm-ı nâsa ya da sıradan müşrikler denebilecek avam tabakasına göndermede bulunur.[513] "Ekserü'n-nâs" (halkın çoğu) tamlamasıyla ifade edilen sıradan müşrikler Mekkî sûrelerdeki birkaç ayette de "وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يُؤْمِنُونَ" (Lakin insanların çoğu iman etmez)[514] ve "وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ" (Lakin insanların pek çoğu şükretmez)[515] gibi ifadelerle anılır.

Nâs (النّاس)

Arapçada "nâs" (النّاس) kelimesi "insan topluluğu" ya da "halk" manasına gelir. Bu kelime anlam açısından "beşer" (البشر), "halq" (الخلق) "enâm" (الْأَنَام), "beriyye" (الْبَرِيَّة), "âlem" (العالم), "cibille" (الجبلة), "verâ" (الورى) gibi lafızlar da ilişkilidir. Ancak Ebû Hilâl bütün bu kelimeler arasında birtakım nüanslar bulunduğunu belirtir. Mesela, "nâs" hem canlı hem ölü insanlar için kullanılan bir lafızdır. "Verâ" (الورى) lafzı sadece yaşayan insanlar için, "cibille" (الجبلة) çok kalabalık insan toplulukları için kullanılır. "Beşer" (البشر) ise insanın daha ziyade fizikî bünyesi ve dış görünümünü ifade eden bir lafızdır. Öte yandan, "halq" (الخلق) kelimesi genel olarak Allah'ın yarattığı tüm mahlûkatı kapsar; fakat özel olarak "insan, nev-i beşer" manasında kullanılır. "Âlem" (العالم) lafzı ise genel olarak insanlar da dâhil tüm varlıkları kapsar; bunun yanında özel olarak insanlar ya da belli bir çağda yaşayan insanlar manasında da kullanılır.[516] Kur'an'da 240 kez geçen "nâs" lafzının hangi kökten türediği ve ne manaya geldiği meselesi ihtilaflıdır. Konuyla ilgili görüşleri şöyle aktarmak mümkündür:

(1) Nâs kelimesi "hareket etmek, hareketlilik" manasındaki "nevs"-ten (النَّوْس) türemiştir. Bir şeyin hareket etmesi "نَاسَ الشيءُ يَنوسُ نَوْساً" (nâ-

512 A'râf 7/187; Yûsuf 12/21, 40, 68; Nahl 16/38; Rûm 30/6, 30; Sebe' 34/28, 36; Mü'min 40/57; Câsiye 45/26.
513 Mukâtil, *Tefsîr*, I. 427, II. 113, 167, III. 6, 11, 65, 67.
514 Hûd 11/17; Ra'd 13/1; Mü'min 40/59.
515 Yûsuf 12/38; Mü'min 40/61.
516 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 274-276.

se's-şey'ü yenûsü/nevsen) şeklinde formüle edilir.[517] Câhiliye devrinde yaşayan on bir kadının kendi kocalarıyla ilişkilerine dair anlatımlar içeren meşhur Ümmü Zer hadisindeki "أَنَاسَ مِنْ حُلِيّ أُذُنَيَّ"[518] ifadesinde de "enâse" fiili de bir yoruma göre "hareketlilik" manasına gelir.[519] İnsanın bu şekilde isimlendirilmesi, önemli işler peşinde koşan ve ciddi tasarruflarda bulunan bir varlık olmasına bağlanarak izah edilmiştir;[520] fakat bu izah bize göre zorlama denebilecek türdendir.

(2) Nahivcilerin çoğunluğuna göre "nâs" lafzının aslı "ünâs"tır. Kimi dilciler "en-nâs" ile "el-ünâs" kelimelerinin birbirinden ayrı kelimeler değil, sadece aynı kelimenin iki farklı lehçedeki farklı telaffuzundan ibaret olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre "ins" (الإنس), "insiy" (الإنسي), "ünâsî" (الأناسي) gibi kelimeler aynı manaya gelir.[521] Tabersî'nin ifadesiyle, "nâs" (النّاس), "beşer" (البشر), "ins" (الْإِنْس) gibi kelimeler nezâir (aynı şeyin farklı kelimelerle ifadesi) türündendir.[522] Öte yandan, "nâs" daha önce de değinildiği üzere "reht" (الرهط), "kavm" (القوم), "ceyş" (الجيش) gibi kendi lafzından tekili/müfredi bulunmayan bir kelimedir. İnsan (الإنسان) kelimesi ise "nâs"ın tekil şeklidir; fakat bir değerlendirmeye göre bu iki kelime aynı kökten türememiştir.

(3) Nâs kelimesi ins, insan lafızları "alışmak, uyum sağlamak, ünsiyet kurmak" manasındaki "أ ن س" (üns/teennüs) kökünden türemiştir. Çünkü insan kendi cinsiyle ünsiyet kurar ve toplum hâlinde yaşar. Râğıb el-İsfehânî'nin ifadesiyle, insan tabiatı gereği sosyal bir varlıktır. Bu yüzden ancak bir arada birbirleriyle ünsiyet, yakınlık kurarak yaşar. "Üns" "yadırgamak, yalnız, yabani olmak" manasındaki "nüfûr"un, "ins" ise "yabancı olmak" manasındaki "cinn"in karşıtıdır. "İns" veya "insan" kelimesinin çoğulu Furkân 25/49. ayetteki "وَأَنَاسِيَّ كَثِيراً" ifadesinde olduğu gibi "enâsî" şeklinde gelir.[523] "Üns" ve "înâs" mastarları "ortaya çıkmak, çıplak gözle görünür olmak" manasına da gelir. Buna göre insanın bu şekilde isimlendirilmesi görünür bir varlık olmasıy-

517 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI. 245.
518 Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, VIII. 154; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, XXIII. 164.
519 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 293.
520 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XV. 423.
521 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 126.
522 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 60.
523 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, I. 216; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XV. 409.

la ilgilidir. Niftaveyh lakabıyla tanınan Arap dil âlimi İbn Arefe el-Vâsıtî'nin (ö. 323/935) ifadesiyle, insan gözle görünür bir varlık olduğu için "insî" diye isimlendirilmiş, cinler de insan gözüne görünmedikleri için bu şekilde nitelendirilmiştir.[524] Bu görüş, Kasas 28/29. ayetteki "إِنِّي آنست نَارا" (innî ânestü nâren: Ben bir ateş gördüm) ayetiyle ilişkilendirilebilir.[525]

Ebû Osmân el-Câhiz (ö. 255/869), bedevi (göçebe) bazı Arapların insan cinsini (beşer) iki ayrı kategoride "nâs" (ناس) ve "nesnâs/nisnâs" (نسناس), "havâfî" (الخوافي) diye anılan görünmez varlıkları da yine aynı şekilde "cin" (جنّ) ve "hin" (حنّ) diye tasnif ettiklerini belirtir.[526] Bu noktada "cin" lafzının "tanındık bilindik olmayan, yabancı" manasında kullanıldığından da söz etmek gerekir. Nitekim birçok müfessirin Cin 72/6. ayet ile Nâs sûresinin tefsiri münasebetiyle aktardıkları bir rivayette geçen "أُناسٌ من الجِنّ" (ünâsün mine'l-cinni) ifadesi[527] de "yabancı insanlar" manasına gelir. Bu yüzden Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî (ö. 328/340) ve diğer bazı dilciler "nâs" (النّاس) kelimesinin ezdad, yani "siyah-beyaz, gece-gündüz" gibi karşıt anlamlı kelimeler kategorisinde değerlendirmiş ve bu kelimenin hem insanlar hem de cinler manasına geldiğini söylemiştir.[528] Oysa "قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا" (Cin 72/1) ve "وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ" (Cin 72/6) ayetlerdeki "cin" kelimeleri bilindik anlamda "cinler"i ifade etmekten öte, "yabancı insanlar" anlamına gelir. Aynı şekilde Ferrâ'nın, "Bir Arap topluluktan söz etti ve şöyle dedi: Cinlerden bir grup geldi, kendilerine 'Siz kimsiniz?' diye sorulunca, 'Biz cinlerden bir grup insanız' (نحن ناس من الجن) diye karşılık verdiler" şeklinde aktardığı[529] anekdotta da "ناس من الجن" (nâsün mine'l-cinn) ifadesi "yabancı" ya da "tanındık bilindik olmayan insanlar" manasında kullanıldığını gösterir.

524 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI. 16; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XV. 408.
525 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 60;
526 Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, VI. 417.
527 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III. 302; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, XXIV. 472; Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, VI. 66; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, VIII. 600; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXXII. 182; Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl*, IV. 503.
528 İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Ezdâd*, s. 328.
529 Zeydân, *el-Ezdâd fi'l-Kur'ân*, s. 93.

(4) "Nâs" ve "insan" lafızları "unutmak" manasındaki "nesy" (النَّسْي), "insiyân (إنْسِيَان), "nisyân" (النِّسْيان) mastarından türemiştir.[530] İbn Abbâs'a göre Âdem Allah'a verdiği sözü unuttuğundan "insan" diye isimlendirilmiştir. Nâs kelimesinin "unutmak" anlamındaki "insiyân" ve "nisyân"dan türediğine dair bu görüş "وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا" (Âdeme ahit verdik (ondan söz aldık) ama Âdem bu ahdi/sözü unuttu) şeklindeki Tâhâ 20/115 ve Yâsîn 36/78. ayetlerdeki "وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ" (Kendi yaratılışını unutmuş olduğu hâlde [aklı sıra ders verircesine] "Şu çürümüş kemikleri kim diriletecek?" diyerek] bize örnek serdediyor] gibi ifadelerle ilişkilendirilebilir. Bu görüş esas alındığı takdirde "el-insân" kelimesinin başındaki hemze zaid olarak değerlendirilir.

Nâs lafzının asıl anlamıyla ilgili olarak daha ziyade son iki görüş, yani "üns/teennüs" ve "nesy/insiyân/nisyân" kökü üzerinde durulur ve her iki görüşe dair eski Arap şiirlerinden örnekler sunulur. İnsan lafzının "nisyân"dan türediğine dair görüş, "لَا تَنْسَيَنْ تِلْكَ الْعُهُودَ فَإِنَّمَا ... سُمِّيتَ إِنْسَانًا لِأَنَّكَ نَاسِي" (Bu ahitleri sakın unutma, zira sen unutkan olduğun için insan diye adlandırıldın) ve "فَإِنْ نَسِيتَ عُهُودًا مِنْكَ سَالِفَةً ... فَاغْفِرْ فَأَوَّلُ نَاسٍ أَوَّلُ النَّاسِ" (Şayet sana verdiğim sözleri unutursam, beni bağışla; zira ilk unutan kişi ilk insanın kendisidir) şeklindeki dizelerle, "üns" (ünsiyet) kökünden türediğine ilişkin görüş ise "وَمَا سُمِّيَ الْإِنْسَانُ إِلَّا لِأُنْسِهِ" (İnsan ancak ünsiyet kurabilen bir varlık olduğu için böyle isimlendirilmiştir)[531] şeklindeki dizelerle şahitlendirilir.

Bize göre mevcut görüşler arasında İbn Abbâs'tan nakledilen, yani "insan" lafzının unutmak manasındaki "insiyân/nisyân" mastarından türediği yönündeki görüş daha isabetli görünmektedir. Çünkü nâs ve insan kelimeleri Kur'an'da kahir ekseriyetle müşrik ve kâfir insandan kinaye olarak kullanılır. Bu husus birçok müfessir tarafından da vurgulanır. Mesela, Kurtubî Hûd 11/9. ayet münasebetiyle, "İnsan lafzı, tüm kâfirlerle ilgili yaygın bir cins isimdir" (الْإِنْسَانُ اسْمٌ شَائِعٌ لِلْجِنْسِ فِي جَمِيعِ الْكُفَّارِ) der. Keza Mâtüridî, Fahreddîn er-Râzî ve diğer birçok müfessir de insan kelimesinin zikredildiği her ayette kâfire işaret ettiği yönün-

530 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, I. 217; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI. 11.
531 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 294; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 119-120.

de bir görüş nakleder.[532] Bütün bunların yanı sıra "nisyân" kelimesi birçok ayette ehl-i küfrün hak ve hakikate karşı duyarsız kalması ya da inkârcılıkta karar kılması manasında kullanılır.[533] İşte bütün bu karineler "nâs" ve "insan" kelimelerinin Kur'an'da insan cinsi manasında değil, kahir ekseriyetle müşrik, kâfir, münafık tipolojisine ilişkin genel bir kinâî niteleme olarak kullanıldığını ortaya koyar.

Kavl (الْقَوْلُ)

Kur'anda en sık zikredilen fiil, "dedi, söyledi" manasındaki "قَالَ" (kâle) fiili ve türevleridir. Daha açıkçası "söylemek, demek" manasındaki "kavl" (الْقَوْلُ) mastarıyla aynı kökten türemiş fiiller ve isimler Kur'an'da 1721 kez zikredilir. Kavl ve türevlerinin bu kadar çok zikredilmesi her şeyden önce Kur'an'ın şifâhî bir hitap veya edebi nutuk tarzında bir kelam olmasıyla ilgilidir. Nitekim Tevbe 9/6. ayetteki "حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ" ifadesinde Kur'an "ilâhî kelam" olarak nitelendirilir. Hâkka 69/40, Tekvir 81/19 ve Târık 86/13. ayetlerde ise "kavl" (söz) diye isimlendirilir. Hatta Kur'an kelimesi dahi gerçekte "davet, tebliğ" anlamına gelir. Söz, kelam, davet gibi kelimeler mütekellim-muhatap ilişkisini muciptir. Kur'an metninde "kavl" (söz) mastarından türemiş kelimelerin çok fazla zikredilmesi işte bu sebeptendir."

Nahvî bir izaha göre "kavl" lafzı "alâ" harf-i cerriyle (قَالَ عَلَيْهِ) "iftira etmek", "lâm" harf-i cerriyle (قَالَ لَهُ) "söylemek, hitap etmek", "bâ" harf-i cerriyle (قَالَ بِهِ) "hükmetmek, karar vermek, itiraf etmek" manasına gelir. "Kâle" fiili birçok deyimsel ifadede de kullanılır. Mesela, "قَالَ بِرجلِهِ" ifadesi "yürüdü", "قَالَ برَأْسِهِ" ifadesi "işaret etti", "قَالَ فِيهِ" ifadesi "ictihat etti" anlamına gelir.[534] Tekavvül lafzı ise iftira veya asılsız isnat demektir. Mesela, "تَقَوَّلَ فلانٌ عليَّ باطِلاً" ifadesi, kişiye söylemediği bir söz isnat etmeyi belirtir.[535]

Kavl (القَوْلُ) "kurallı/düzenli söz" veya "dilden sâdır olan tam veya eksik söz" demektir.[536] Ancak bazı dilciler "kavl" ile "kelam" arasında

532 Kurtubî, *el-Câmi'*, XI. 78; Mâtüridî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VI. 16; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XVII. 42; İbn Âdil, *el-Lübâb*, X. 278.
533 Mâide 5/13-14; En'âm 6/44; A'râf 7/51; Tevbe 9/67; Kehf 18/57; Furkân 25/18; Secde 32/14; Câsiye 45/34; Haşr 59/19.
534 Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 711.
535 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, III. 2860.
536 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI. 572.

fark bulunduğu kanaatindedir. Buna göre her kelam kavildir; fakat her kavl kelam değildir. Kelam tam mana ifade eden söz öbeğidir. Kavl ise tam mana ifade etmeyebilir. Mesela, "قَامَ زيد" (Zeyd ayağa kalktı) ifadesi bir kelamdır; "قَامَ" (Ayağa kalktı) lafzı ise bir kavldir.[537] Ebü'l-Bekâ, Arap dilindeki aslî manaları itibariyle "kavl", "kelam" ve "lafz/lafız" kelimeleri arasında fark bulunmadığını, fakat "kavl"in daha ziyade anlamlı söz birimleri için kullanıldığını belirtir.[538]

Râğıb el-İsfehânî "kavl" (çoğulu: akvâl, çoğulun çoğulu: ekâvîl) kelimesinin birkaç farklı manada kullanıldığını belirtir. Kelimenin en yaygın kullanımı harflerden oluşan ve dille ifade olunan kelime veya cümle tarzındaki söz demektir. Kavl kelimesi zihinde kurgulanan fikir, düşünce, zan için de kullanılır. Mesela, "فِي نَفْسِي قولٌ لم أُظْهِرْه" ifadesi, "İçimde bulunan ve dille ifade etmediğim bir fikir mevcut" demektir. Kavl kelimesi "görüş" manasında kullanılmasının yanında "bir şeye delalet" ve "ilham" gibi manalarda da kullanılır.[539] Kavl (القَولُ) lafzı mastar, "kîl" (القِيلُ) ve "kâl" (القالُ) isimdir. "القِيلُ والقال" tabiri ise dedikodu, lüzumsuz laf ya da laf kalabalığı gibi manalara gelir. Kavl (القَولُ) lafzı hem hayır hem şer için kullanılırken, "القَال والقِيل" lafzı sadece şer için kullanılır. Çünkü dedikodu anlamı taşır.[540] Kur'an'da "kavl" birçok ayette "azâb hükmü" manasına da gelir. İsrâ 17/16. ayetteki "فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ", Kasas 28/63. ayetteki "حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ" ve Yâsîn 36/7. ayetteki "لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ" ifadeleri kelimenin "azâb hükmü" anlamındaki kullanımlarına örnek verilebilir.

"Kâle" fiili Kur'an'da her zaman "konuştu, dedi, söyledi" anlamına gelmez. Bazen de dille ifade söz konusu olmaksızın inancı belirtir. Mesela, Fussilet 41/33. ayetteki "وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ" ifadesi Ebû Hayyân'ın da belirttiği üzere dille, "Ben müslümanım" demekten öte, kişinin müslüman inancına sahip olması ve müslümanca davranması anlamına gelir. Nitekim "هَذَا قَوْلُ الشَّافِعِيِّ" (Bu Şâfiî'nin sözüdür) ifadesi de "Bu Şâfiî'nin görüşüdür" demektir.[541] Benzer şekilde, Fussilet 41/30. ayetteki "قالُوا رَبُّنَا اللَّهُ" (Rabbimiz Allah'tır dediler) ifadesi de müslüman-

537 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yün*, s. 486-487.
538 Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 710.
539 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXX. 292.
540 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI. 572.
541 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, IX. 306.

ların hiç kimseden korkup çekinmeden tek Allah'a imanlarını açıkça duyurmalarıdır.[542] Dolayısıyla bu ayette geçen kavl kelimesi de lisân-ı makâlden ziyade lisân-ı hâlle alakalıdır.

Nifâk ve Münafıklık Meselesi

Bakara 2/8. ayette münafıkların, "Biz Allah'a ve ahiret gününe iman ettik" dedikleri belirtilir. Her ne kadar ayette "münafıklar" nitelemesi geçmese de bu sözü söyleyenler bir grup münafıktır. İslâmî terminolojide münafık, "küfrünü gizleyerek kendini mü'min gibi gösteren veya imanla küfür arasında gidip gelen kimse" demektir. Arap dilinde "tükenmek, gizlemek" anlamındaki "ن ف ق" (nfk) kökünden/mastarından türemiş bir isim (ism-i fâil) olan münafık, "iman sahibi olmadığı hâlde kendini mü'min gibi gösteren" veya "dinin bir kapısından girip diğerinden çıkan çift şahsiyetli kimse" diye tarif edilir.[543] Bu son tarif, köstebek yuvası anlamındaki "نافِقاء اليربوع" (nâfikâu'l-yerbû') tabiriyle ilişkilidir. Daha önce de bahsi geçtiği üzere köstebeğin yuvasında birden fazla delik bulunur. Yuvanın bir deliği kapandığında yahut hayvanın başı sıkıştığında içeriye girdiği delikten değil, diğer delikten dışarı çıkar.[544]

Medine ortamında münafık olarak görülen taifenin, "Biz de Allah'a ve ahiret gününe iman ettik" demesinin "mahalle baskısı"ndan kaynaklandığını söylemek mümkün olabilir. Çünkü mensup oldukları kabilelerin büyük çoğunluğu hicretten kısa bir süre sonra İslam'ı benimsemiş, böylece münafıklar taifesi müslüman topluluk içerisinde azınlık hâline gelmiştir. İbn Abbâs'tan nakledildiğine göre Hz. Peygamber devrinde münafıkların toplam sayısı 300 erkek, 70 kadından ibarettir.[545]

Hz. Peygamber ve İslam'a karşı tarizli şiirler söyleyen Ebû Afek ve Asmâ bint Mervân gibi münafıkların öldürülmesi, nifâk hareketine katılan kimselerin kendilerine müslüman süsü vermelerini bir bakıma kaçınılmaz hâle getirmiştir. Ayrıca münafıkların, "Biz de Allah'a ve ahiret gününe iman ettik" şeklindeki sözleri yakın ilişki içerisinde ol-

542 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIV. 282.
543 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 502.
544 İbn Kuteybe, *Ğarîbü'l-Hadîs*, I. 249-250.
545 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 264.

dukları, muhtemelen müslüman akrabaları ile bir arada bulundukları zamanlarda söyledikleri ve böylece kendilerine yönelik kuşkuları bertaraf etmeyi hedefledikleri tespitinde bulunulabilir.

Diğer taraftan, münafıkların özellikle "Allah'a ve ahiret gününe iman"dan söz etmeleri dikkat çekicidir. Bu ifade, söz konusu münafıkların Yahudiler veya en azından Yahudilerle ilişki içerisinde bulunan kimseler olduğunu ima etmektedir. Rasûlullah'a ve onun nübüvvetine imandan söz etmemeleri, Yahudilerin nifâk hâlinde dahi "Sen Allah'ın elçisisin" demeyi kibir ve gururlarına yediremediklerini gösterir.[546]

Medine'deki nifâk hareketine öncülük eden Hazrecli Abdullah b. Übey b. Selûl ile Evsli Ebû Âmir gibi isimler liderlik beklentisi, toplumsal itibar gibi şahsi hesaplar içinde olduklarından, nifâk ve münafıklık konusunda son derece bilinçli bir tavır ve tutum içinde olmuşlardır. Sa'd b. Ubâde'nin münafıkların lideri İbn Selûl hakkında Hz. Peygamber'e söylediği şu söz tam da bu durumu anlatmaktadır: "Ya Rasûlallah! İbn Selûl'ü bağışla, [yapıp ettiği çirkeflikleri] görmezden gel. Allah'ın sana [risalet, nübüvvet] nimetini bahşettiğinde, belde halkı onu kendilerine lider olarak seçme konusunda anlaşmışlardı. Fakat Allah sana ihsan ettiği hak ve hakikat ile bu fırsatı onun elinden alınca, o şahıs buna çok öfkelendi."[547]

Diğer taraftan, kimi münafıklar Hz. Peygamber'in Medine'deki sosyal hayatın düzenlenmesiyle ilgili birtakım tasarruflarından rahatsız olmaları sebebiyle nifâk hareketine katılmış olmalıdır. Kimi münafıklar ise iman konusunda gel-gitler yaşayan veya iman ile küfür arasında bocalayan kimseler konumundadır. Bütün bunlara özellikle Kureyş'in baskısına dayanamayıp müşriklerin safında yer alan ve böylece müslüman kardeşlerini aldatmaya çalışan zayıf iradeli ve zaaf yönü baskın mü'minlerin de Kur'an'da münafıklık kapsamında değerlendirildiği söylenebilir.

Ankebût 29/10-11. ayetlerdeki şu ifadeler sanki bu zümreye işaret etmektedir: "[Ey Peygamber!] Şu halkın arasında öyle kimseler var ki "Allah'a inanıp güvendim" derler; fakat Allah yolunda bir sıkıntıyla kar-

546 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 263-264.
547 Buhârî, "Tefsir" 3/15; "Merdâ" 15; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XVIII. 205-206, XXI. 329.

şılaşınca, kâfirlerin/müşriklerin yaptığı bu eziyeti Allah'ın azâbıymış gibi görürler ve böylece inançlarından dönüverirler. Bununla birlikte onlar, rabbinden sana bir zafer geldiğinde, "Biz de sizinle beraberdik" diyecekler. İnsanların kalplerindeki duygu, düşünce ve niyetleri en iyi bilen Allah değil de kimdir? Hiç şüphesiz Allah gerçek mü'minleri de ortaya çıkaracak, münafıkları da ortaya çıkaracaktır."

Burada sözü edilen münafıklık, ayetlerin genel muhtevasından da anlaşılacağı üzere Medinde ortamında İbn Selûl ve bazı Yahudiler gibi müslümanlara karşı kin ve nefret besleyen yeminli münafıklardan ziyade, baskılar karşısında direnç gösteremeyip Hz. Peygamber'in davet ve tebliğine yönelik iman taahhütlerine halel getiren zayıf iradeli müslümanlar olmalıdır. Buradan hareketle denebilir ki nifâk, müslüman dindaşlarını yarı yolda bırakma, aldatma ve döneklik etme gibi tavır ve tutumları ifade eden bir lafızdır. Muallaka şairi Tarafe'nin, "وأما رِجَالٌ نافَقُوا في إخائِهِم ... ولستُ إذا أحبَبْتُ حُرًّا أنَافِقُه" şeklindeki dizelerinde de nifâk lafzının aldatma, yarı yolda bırakma manasında kullanıldığı[548] görülebilir. Bu dizelerin gerçekten Tarafe'ye ait olması hâlinde, Arap dilcilerinin "nifâk" lafzı İslâmî terminolojiye aittir. Cahiliye döneminde Araplar bu lafzın bilindik münafıklık anlamını bilmiyorlardı"[549] şeklindeki tespitlerinin tartışmalı hâle geleceği söylenebilir. Öte yandan, bazı müsteşriklerin nifâk kelimesinin Habeşçe olduğu ve "muallakta olmak, askıya almak, kararsız kalmak" gibi anlamlar taşıdığı yönündeki tespitleri de dikkat çekicidir.[550]

Muhaddis Şemsüddîn el-Kirmânî (ö. 786/1384) ve İbn Hacer el-Askalânî gibi âlimler münafıkların üç temel vasfıyla ilgili meşhur hadisin şerhinde nifâkın farklı mertebelere sahip olduğundan söz etmiş ve "nifâk-ı küfür" ve "nifâk-ı amel" şeklinde ikili bir ayrıma yer vermişlerdir.[551] Nifâk-ı amelin fasıklığa karşılık geldiği söylenebilir. Nitekim Tevbe 9/67. ayetin sonundaki "إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ" (münafıklar fasıkların ta kendileridir) ifadesinde münafıkların fasık oldukları belirtilir. İbn Teymiyye de *Kitâbü'l-Îmân* adlı eserinde halis münafığın yanı sıra kal-

548 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, VI. 157.
549 İbn Kuteybe, *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'ân*, s. 29; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, X. 359; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXVI. 431.
550 Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 272.
551 İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, I. 111.

binde hem iman hem nifâk bulunan ikinci bir münafık kategorisinden söz etmiş, hatta bu ikinci grup münafığın kıyamet günü mü'minlerle birlikte haşredilecekleri kanaatini dile getirmiştir.[552]

Bütün bunlar nifâk ve münafıklık meselesini tek başlık altında ve tek kategori olarak ele alıp değerlendirmenin pek isabetli olmayacağını göstermektedir. Nifâkın küfürle birçok ortak yanı bulunmakla birlikte bunun iman ile küfür arasında su geçirmez üçüncü bir kategori olmadığı da bir gerçektir. Âl-i İmrân 3/167. ayetteki "هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلإِيمَانِ" (Onlar [Uhud savaşında işlerin sarpa sardığı] zaman imandan ziyade küfre yakın durumdaydılar) ifadesi de nifâkın iman ile küfür arasında geçişken bir hâl olduğunu gösterir. Dolayısıyla nifâk kavramı kimi zaman sınırları belirsiz olan ve aynı zamanda med-cezir durumunu yansıtan bir anlam ifade eder.[553]

Öte yandan, münafıkın "dinin bir kapısından girip diğerinden çıkan çifte şahsiyetli kimse" şeklinde tarifi, Bakara 2/14. ayette de işaret edildiği üzere ikiyüzlü ve çift kişilikli davranmayı bir bakıma meslek edinmiş kimseler bağlamında isabetli olmakla birlikte münafıklıktaki dine girip çıkma durumu her zaman mutlak ikiyüzlü ve sütreli kâfirliğe işaret etmez. Bu durum aynı zamanda münafıklığın maddi çıkar beklentisine dayalı "mevsimlik müslümanlık" tarzına atıfta bulunduğunu da ima eder.

Örnek vermek gerekirse, "[Ey Peygamber!] Çabucak elde edilebilecek bir ganimet ve/veya kısa zamanda sona erecek bir sefer söz konusu olsaydı, münafıklar ve cihada katılmamak için bahane uyduranlar mutlaka senin peşinden gelirlerdi. Ne var ki uzun süreli ve yorucu bir sefer onları yıldırdı. Böyleyken onlar [Tebük seferinden dönüşünüzde] kendilerini helak edercesine dil dökerek, "Dayanma gücümüz olsaydı kuşkusuz sizinle birlikte sefere çıkardık" diye yeminler edecekler. Oysa Allah biliyor ki onlar düpedüz yalan söylüyorlar" mealindeki Tevbe 9/42. ayet halis münafıklıktan ziyade, müslümanlığı bir tür menfaat ve maddi kazanç vesilesi gibi görmeyi mucip bir münafıklığı ya da çıkar amaçlı müslümanlığı ima eder.

552 İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-Îmân*, s. 274.
553 Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 278-280.

İnsanlar bir dine gerçekten imanmış olmakla birlikte pratik hayat içerisindeki birtakım olumsuz şartlar ve durumlar sebebiyle imanından ödün vermek zorunda kalabilir. Bu insani bir durumdur. Nitekim Nahl 16/106. ayetteki "مَن كَفَرَ بِاللهِ مِن بَعْدِ إيمَانِهِ إلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ" ifadesi de buna benzer bir duruma işaret kapsamında değerlendirilebilir. Fakat kimin kalbinin iman konusunda mutmain olarak gerçek inancını reddetmek zorunda kaldığını bilmek beşerî bir imkân değildir. Tevbe 9/101 ve Muhammed 47/29-30. ayetlerde Rasûlullah'ın münafıklar hakkında vahiy yoluyla kısmen de olsa bilgilendirilmesine ve onlara karşı tedbirli davranmasına rağmen bazı sebeplerle münafıklar için müşrik, kâfir gibi müstakil bir statü belirlememiştir. Bununla birlikte Rasûlullah'ın münafıkları şahsen değil tip olarak tanıyıp tanımladığı iyi bilinmektedir. Mesela, bir hadiste iman ile küfür arasında kalan münafık, iki sürünün ortasında dolaşıp duran ve hangisine katılacağını bilmez hâlde olan koyuna benzetilmiştir (مَثَلُ الْمُنَافِقِ كَمَثَلِ الشَّاةِ الْعَائِرَةِ بَيْنَ الْغَنَمَيْنِ).[554] Başka bir meşhur hadiste ise münafıklık alametleri yalan söylemek, sözünde durmamak ve emanete hıyanet etmek (إِنْ حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِنْ وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِنِ اؤْتُمِنَ خَانَ) diye özetlenmiştir.[555]

Bu hadislerde münafıklık sıfat olarak olarak tanımlanmakla birlikte İslâmî ve ahlâkî duyarlılık gereği herhangi bir kimseyi "münafık" diye nitelendirmekten kaçınmak gerekir. Nitekim İslâmî gelenekte de nüzul döneminden sonraki çağlarda "münafık" etiketlemesinden mümkün mertebe imtina edilmiştir. Bununla birlikte İbn Teymiyye gibi bazı Selefî âlimler Cehmiyye ve Râfıza (Şiîler) adlı fırkalara öncülük eden isimleri "zındık münafık" (الْمُنَافِقُ الزِّنْدِيقُ) diye nitelendimiş ve bunların düpedüz kâfir olduklarını söylemişlerdir.[556]

Esasen nifâk ve münafıklık meselesi salt din ve inanç bağlamında ele alınacak bir konu değildir. Zira münafıklarla ilgili birçok ayet meselenin dinden ziyade siyasi nüfuz ve maddi çıkar hesaplarıyla ilgili boyutlara sahip olduğunu gösterir. Bunun içindir ki bazı araştırmacılar nifâkın siyasi, iktisadi ve sosyal alanlarda da cari olduğunu, birtakım

554 İbn Hanbel, *el-Müsned*, IX. 99; Müslim, "Sıfâtü'l-Münâfıkîn" 17.
555 İbn Hanbel, *el-Müsned*, XI. 467; Müslim, "İman" 107-108.
556 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, III. 353.

casusluk faaliyetleri ve karanlık mahfillerle gizli/kirli ilişkiler içerisindeki örgütlerin de nifâk ve münafıklık kapsamında değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çekmişlerdir.[557]

Kişinin gerçek iman sahibi olup olmadığı hakkında yargıda bulunmakla eşdeğer anlamdaki münafık yargısından kaçınmak ahlâkî ve insani bir gereklilik olmakla birlikte nifâk ve münafıklık olgusuna özellikle siyasi ve örgütlü yapılar açısından bakıldığında, İslam tarihinde Bâtıniyye-Haşhâşiyye diye anılan gizli örgütün düpedüz bir nifâk hareketi olduğu söylenebilir. Haşhâşîlerin en dikkat çekici özelliklerinden biri, kendilerini son derece iyi saklamaları ve kılıktan kılığa girmeyi başarmalarıdır. Özellikle Haşhâşî fedailer kimi zaman saray çocuklarına ders veren bir öğretmen, kimi zaman saraydaki kadınlar ve kızlara kumaş satan bir tacir, kimi zaman meşhur âlimlerin ders halkalarına katılan bir öğrenci, kimi zaman da tarikatlara sızıp kendini zühde adamış bir derviş kılığında arz-ı endam etmişlerdir. Yine Haşhâşî fedailer suikast düzenleyecekleri kişilerin yanına sokulabilmek için bazen dilenci, bazen seyis, bazen sûfî, bazen rahip görüntüsü vererek gerçek kimliklerini uzun süre gizli saklı tutmayı başarmışlardır.[558]

Bütün bu mülahazalardan sonra Bakara 2/8 ve devamındaki ayette bahsi geçen münafıklar meselesine gelirsek, bu iki ayete konu olan münafıklar nifâk hareketinde etkin rol oynayan zümreyle alakalıdır. Nitekim Bakara 2/8. ayetin sonundaki “وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ” ifadesi, bu münafık grubunun imanla ilişkilerinin bulunmadığını gösterir. Daha açıkçası, “وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ” ifadesinin isim cümlesi olarak gelmesi, “bâ” harfiyle mananın tekit edilmesi ve aynı zamanda münafıkların iman sahibi olmadıklarını bildiren lafzın ism-i fâil siygasıyla zikredilmesi söz konusu zümrenin hem mazi hem hâl itibariyle hidayet ve imanla hiçbir bağlarının bulunmadığını gösterir.[559]

557 Hifnî, *Üslûbü'l-Kur'ân fî Keşfi'n-Nifâk*, s. 100-145.
558 Arayancan, *Dağın Efendisi Hasan Sabbâh ve Alamût*, s. 181-182.
559 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 264.

يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ (9)

(9) Onlar böyle söylemekle [güya] Allah'ı ve mü'minleri aldatırlar. Hâlbuki onlar sadece kendilerini aldatırlar; fakat bunun şuurunda değiller.

Bu ayetteki "يُخَادِعُونَ" ve "يَخْدَعُونَ" fiilleri farklı şekillerde okunmuştur. Kıraat imamlarından Nâfi', İbn Kesîr ve Ebû Amr her iki fiili de cinaslı olarak "يُخَادِعُونَ" (yuhâdiûne) şeklinde okurken, diğer kıraat imamlarından Âsım, Hamza ve Kisâî ikincisini "يَخْدَعُونَ" (yehdaûne) şeklinde okumuşlardır. Bu iki kıraatin dışında Müverrik el-İclî (ö. 100/719'dan sonra) ilk fiili "يُخَدِّعُونَ" ([akılları sıra] aldattıkça aldatıyorlar), Ebü't-Tâlût Abdüsselâm b. Şeddâd ve el-Cârûd İbn Ebî Sebre (ö. 120/738) gibi âlimler ise ikinci fiili, "Onlar ancak kendi kendilerini aldatıyorlar" (وَمَا يُخْدَعُونَ إِلَّا عَنْ أَنْفُسِهِمْ) manasına gelecek şekilde "يُخْدَعُونَ" (yuhdeûne) diye okumuşlardır.[560]

Ayette, münafıkların "Biz de iman ettik" demek suretiyle Allah'ı ve mü'minleri aldatma ve kandırmaya çalıştıklarından söz edilmesi, bu münafık taifesinin iman ile küfür arasında bocalayan kimselerden ziyade, nifâk hareketine öncülük eden bir zümreye karşılık geldiğini ima eder. Diğer taraftan, "يُخادِعُونَ اللَّهَ" ([Güya] Allah'ı aldatırlar/kandırırlar) lafzı aslında "Kendi zanlarınca ya da akılları sıra Allah'ı aldatmaya çalışırlar" şeklinde bir anlam ifade eder.[561]

Hasen el-Basrî ve diğer bazı müfessirlere göre ise "يُخادِعُونَ اللَّهَ" ([Güya] Allah'ı kandırırlar/aldatırlar) lafzı, "يُخَادِعُونَ رَسُولَ اللَّهِ" ([Akılları sıra] Allah'ın rasûlünü kandırırlar) takdirinde olup, "Onlar Allah'ın rasûlünü kandırmaya/aldatmaya çalışırlar" şeklinde bir anlam içerir. Buna göre ayette Allah'ın ismi anılmış, fakat aslında Rasûlullah kastedilmiştir. Çünkü Rasûlullah Allah'ın yeryüzündeki halifesi, ilâhî emir ve yasakları insanlara bildiren elçisidir. Bu yorum, "مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ" ("Kim Rasûl'e itaat ederse, Allah'a itaat eder" [Nisâ 4/80]) ve "إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ" "([Ey Peygamber!] Sana biat edenler el-

560 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 299.
561 Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 152.

bette Allah'a biat etmektedirler" [Fetih 48/10]) gibi ayetlerle de teyit edilebilir. Çünkü bu ayetler Rasûlullah'a itaat ve biat eden kimselerin aslında Allah'a itaat ve biat etmiş olduklarını bildirir.[562]

Had' (الخَدْع), Hidâ' (الخِداعُ) ve Muhâdea (المُخَادَعَة)

Kur'an'da fiil-i muzari ve ism-i fâil kalıplarında beş kez geçen "خ د ع" (hd'a) kökü sözlükte, "gizlemek, gizlediği şeyin aksini izhar etmek" anlamına gelir.[563] "Hd'a" kökündeki temel anlam "gizlemek"tir. Bu yüzden, para, mücevherat ve değerli evrak gibi şeylerin saklandığı kasaya "mihda'" (المِخْدَعُ) denir. Boynun iki tarafındaki damara da gizli oldukları için "ahdeân" (الأَخْدَعانِ) denilir. "Hd'a" kökü "yanılma/yanıltma", "aldanma/aldatma" manası da içerir. Nitekim tecrübesiz kimse çokça yanıldığından dolayı "muhaddi'" (المخدع) diye isimlendirilir.[564] Aynı kökten türeyen "muhâdea" ise müfâale babından mastar olup aldatma, kandırma çabası anlamına gelir.[565] "Hud'a" ise Hz. Peygamber'in "الْحَرْبُ خَدْعَةٌ" (Harp hiledir) hadisinde olduğu gibi hile demektir.[566] "Raculün muhaddeun" (رَجُلٌ مُخَدَّعٌ) tabiri, özellikle savaş ortamında yaşadığı deneyimlerle hile ve taktik konusunda tecrübe kazanıp uzmanlaşmış kimse anlamına gelir.[567]

Arap dilcisi İbnü'l-A'râbî "had'" (الخَدْع) kelimesinde "men'" (engelleme) manasına da dikkat çekmiş ve bu manayı "haktan engellemek" (الخَدْعُ مَنْعُ الْحَقِّ), "hatm" (الخَتْم) kelimesini ise kalbi imandan engellemek (الخَتْمُ مَنْع الْقَلْبِ مِنَ الإِيمان) ifadeleriyle örneklendirmiştir. Men' (engelleme) manasıyla ilgili olarak, "كَانَ فُلَانٌ يُعطي ثُمَّ خدَع أَي أَمسَك ومنَعَ" (Falancı [cömert biri olarak] verir, ihsanda bulunurdu; daha sonra ihsanda bulunmayı kesti ve bunu engelledi/bundan vazgeçti) ifadesi de örnek verilmiştir.[568]

Bazı dilciler "hd'a" kökündeki temel anlamın "fesat" olduğunu belirtir. Buna göre "الخادع" (hâdi') kelimesi "fasit" anlamına gelir. Keza "قَبْلَ السَّاعَةِ سِنُونَ خَدَّاعَةٌ" (Kıyamet kopmadan önce seneler boyu fesatçılık ve

562 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 174.
563 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VIII. 63.
564 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 57.
565 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XX. 482-490.
566 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI. 539-540.
567 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VIII. 64.
568 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VIII. 65.

düzenbazlık hüküm sürecek",[569] "يكون قبل خروج الدجال سنون خداعة" (Deccâl ortaya çıkmadan önce altmış sene fesatçılık ve düzenbazlık vuku bulacak) gibi hadislerde ve şair Süveyd b. Ebî Kâhil'in "إذا الرِّيقُ خَدَعْ" şeklindeki dizesinde[570] geçen "haddâa" (خداعة) ve "hada'a"' (خَدَعْ) kelimeleri "fesat, bozulma" manasına gelir. Bu izaha göre ayetteki ifade, münafıkların dışa vurdukları imanı içlerinde saklı tuttukları küfürle ifsat ettiklerini belirtir.[571]

"Had'" (الخدع) ile "keyd" (الكيد), "mekr" (المكر), "hîle" (الحِيلَةُ), "ğurûr" (الْغرُور) kelimeleri birbirine yakın anlamlar taşır; fakat bunların bir kısmı birtakım semantik nüanslarla birbirinden farklılaşır. Mesela, "had'" lafzı fayda/çıkar sağlamak veya zararı uzaklaştırmak maksadıyla kişinin içinde sakladığı duygu ve düşüncenin aksine tavır sergilemesidir. Bu tavır önceden tasarlanmış ve planlanmış olmayabilir. Nitekim önceden herhangi bir tasarlama ve planlama söz konusu olmaksızın bir insanı tatlı dil ve görünüşte samimi bir tavırla alışverişte aldatma durumu "خدعه فِي البيع" (Alışverişte onu aldattı) diye ifade edilir. "Keyd" ise önceden planlanmış tuzak ve hile anlamında kullanılır. Bu yüzden, Arap dilcileri "keyd"i, "düşmana karşı önlem alma ve onu ortadan kaldırma arzusudur" diye tanımlamışlardır.

"Had'" ile "keyd" arasındaki bir diğer nüans da şudur: Had' kişinin kendine fayda sağlamak maksadıyla bir başkasına zor kullanmaksızın yapıp ettiği kötü fiilin adıdır. Keyd ise başkasına zor kullanarak yapıp edilen kötü fiilin adıdır. Had' ile ğurûr arasındaki nüansa gelince, "ğurûr" gaflete düşüp yanılma, vehimlere kapılma, gafil avlanma manasına gelir. Kişinin serap görüp elindeki suyu ziyan etmesi ve serap kaybolunca susuzluktan ölmesi bir tür ğurûr, yani aldanıştır. "Had'" ise hakikati gizlemek, işin gerçek yönünü örtmek ve böylece insanı kötü hâle düşürmek anlamında kullanılır.[572]

Aldatma işi aslında tek taraflı olarak gerçekleşir; fakat ayetteki "يُخَادِعُونَ" fiili işteşlik (müştereklik, müşâreket) belirtir. Zemahşerî'ye göre tek taraflı olarak gerçekleşen aldatma teşebbüsünün işteşlik bil-

569 İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV. 156.
570 İbn Sîde, *el-Muhassas*, I. 289; a. mlf., *el-Muhkem*, I. 134.
571 Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 152; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 133-135.
572 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 258-259.

diren bir fiille (muhâdea) ifade edilmesi, manayı daha etkili ve vurgulu (mübalağalı) kılar. Bir diğer yoruma göre "hâdea-yuhâdiu" fiili "yehdau" manasındadır. Ebû Hayve'nin "يَخْدَعُونَ الله" şeklindeki kıraati bu yorumu destekler.[573] Ayette "يُخَادِعُونَ" lafzının kullanılmasını mana ile değil, nazım estetiği, yani sözü güzelleştirme babında değerlendiren bir görüş de ileri sürülmüştür.[574] İmam el-Mâtüridî ise ayette "muhâdea" lafzının kullanımını aldatma işinin mü'minlerin huzurunda yapılmasıyla ilişkilendirmiştir.[575]

Had' (aldatma/kandırma) fiili Zemahşerî'nin tanımlamasına göre insanın kendi arkadaşına içinde saklı tuttuğu kötülüğün aksini düşündürtecek bir tavır sergilemesi, yani arkadaşı hakkında kötülük düşündüğü hâlde onun iyiliğini istermiş gibi bir tavır göstermesidir.[576] Muhâdea ise Fahreddîn er-Râzî'nin tanımlamasına göre bir insana güven duygusu verecek davranışlar sergilemek; fakat gerçekte o insana zarar vererek kendisinden kurtulunmasına vesile olacak sinsi tuzakları gizlemek anlamına gelir. Muhâdea küfürde nifâk, güzel amellerde riyaya benzetilebilir. Münafıkların Allah'ı ve mü'minleri aldatma teşebbüsleri birkaç amaca yönelik olabilir. Birincisi, Hz. Peygamber ve mü'minlerin sırlarını öğrenmek ve bunları müşrikler ve Yahudiler gibi düşman cenaha nakletmektir. İkincisi, ehl-i küfre tatbik edilecek katl, cizye gibi müeyyidelerden kendilerini kurtarmaktır. Üçüncüsü ise müslümanların savaşta elde ettikleri ganimetlerden pay alma arzusudur.[577]

Münafıkların ancak kendilerini aldattıklarını bildiren ifadeyle ilgili olarak Hasen el-Basrî, "Allah aldatma fiillerinden dolayı münafıkları cezalandırır; dolayısıyla onlar böylelikle kendilerini aldatmış olurlar" şeklinde bir izah yapmıştır. Ancak müfessirlerin çoğunluğunca da tercih edilen daha isabetli izah şudur: Aldatma teşebbüsü, önünde sonunda o münafıkların aleyhine döner.[578] Münafıkların Allah'ı aldatmaya çalışmaları, "قاتل فلان فلانا فما قتل إلا نفسه" (Falanca falanca ile çarpıştı ama sonunda hasmını öldürme teşebbüsü kendi aleyhine dönüp kendi

573 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 276.
574 Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 153.
575 Mâtüridî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I. 36.
576 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 172.
577 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 57.
578 Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 153.

canına mal oldu) şeklindeki sözde anlatılan duruma benzer.[579] Nitekim "إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللّٰهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ" (Nisâ 4/142) ve "قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ اللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ" (Bakara 2/14-15) gibi ayetlerde de münafıkların aldatma ve alaya alma gibi fiillerinin kendi aleyhlerine döneceğine ve bu fiillerin bedelini ödeyeceklerine işaret eder.[580]

Nefs (النَّفس)

Nefs (النَّفس) kelimesi sözlükte "bir şeyin kendisi, hakikati, gerçek mahiyeti, soluk, nefes alıp vermek, hoşa gitmek, nazar isabet etmek, değerli olmak, doğum yapmak" gibi çok çeşitli manalarda kullanılan "ن ف س" kökünden türemiş bir isim olup çoğulu "enfüs" (أَنْفُسٌ) ve "nüfûs" (نُفُوسٌ) şeklinde gelir.[581] Klasik Arapça sözlüklerin pek çoğunda "nefs" kelimesinin iki temel anlamından söz edilir. Birinci temel anlam, "خَرَجَتْ نَفْسُه" (nefsi/ruhu/canı çıktı) ifadesine atıfla "rûh"a, ikincisi ise bir şeyin bütününe ve gerçek mahiyetine karşılık gelir.[582]

Kur'an'da isim ve fiil türevleriyle 298 defa geçen nefs lafzı birkaç ayette (Tekvir 81/18, Mutaffifin 83/26) fiil, diğer bütün kullanımlarında ise tekil veya çoğul olarak isim hâlindedir. Altı ayette Allah'a (En'am 6/12, 54; Mâide 5/116; Tâhâ 20/41; Âl-i İmrân 3/28, 30) izafe edilen "nefs" lafzının pek çok ayette insanlar için kullanılmasına rağmen hayvanlar ve bitkiler gibi diğer varlıklara izafe edilmemesi dikkat çekicidir.

Nefs lafzının Arap dilindeki kullanımları oldukça zengin ve çeşitlidir. Şöyle ki kelimenin birinci sülasi babtan "nefese-yenfüsü-nefsen" şeklindeki kullanımı "nazar isabet etti"; dördüncü babtan "nefise-yenfesü nefesen/nifâsen" şeklindeki kullanımı "doğum yapmak", beşinci babtan "ونَفَسَ الشَّيْءُ" şeklindeki kullanımı "değerli, kıymetli olmak" anlamına gelir. Kelimenin if'âl babından "أَنْفَسَ الشَّيْءُ" (enfese'ş-şey'ü) şeklindeki kullanımı "nefis olmak" ve "hoşa gitmek, tef'îl babından "نفّس الله عنك كربتك" (neffesellâhu anke kürbeteke) şeklindeki kullanımı "Allah senin sıkıntını gidersin" anlamına gelir.[583] Kelimenin müfâ'ale ve tefâul

579 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 140.
580 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 58.
581 Cevherî, *es-Sıhâh*, III. 984-985; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI. 233-239.
582 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI. 233; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XVI. 559.
583 İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, V. 460; Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, II. 292; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI. 236-238.

bablarındaki kullanımı “yarışma” ve/veya “birbiriyle yarışma”yı ifade eder. Tefe’ul babındaki kullanımı ise “تَنَفَّس فِي الكلامِ” (sözü uzattı), “تَنَفَّس الصُّبْحُ” ve “تَنَفَّس النَّهَارُ” (sabah ve gündüz vakti uzadı) gibi anlamlar içerir.[584] Ancak kelimenin tefe’ul babındaki bu kullanımları mecâzî kabul edilir.[585]

Nefs (النَّفس) kelimesi çoğunlukla bir şeyin kendisi, özü, cevheri manalarında kullanılmakla birlikte kan, su, cüsse/beden, nifas, haset, nazar, azamet, kibir, izzet, himmet, gayret, gurûr gibi anlamlarda da kullanılır. Ancak kelimenin nazar, haset, nifas ve cüsse/beden gibi manalarda kullanımı mecâzî sayılır.[586] Nefes (çoğulu: أَنْفَاس [enfâs]) kelimesi ise ağız ve burundan girip çıkan hava/soluk, rüzgâr esintisi, rahatlık gibi anlamlar taşır. Nefes kelimesi “sıkıntıdan kurtulmak, ferahlamak” (النَّفَسُ الفَرَجُ مِن الكَرْبِ) anlamında da kullanılır ve kelimenin buna benzer deyimsel anlam ve kullanımı günümüz Türkçesinde de mevcuttur.

Bütün bunların yanı sıra “النَّفِيس” (nefîs) lafzı “değerli ve hatırı sayılır miktarda çok mal” demektir. Bu kelime, “شيءٌ نافِسٌ” (şey’ün nâfisün) şeklindeki terkipte, “değer ifade eden ve rağbet gören şey” manasına gelir.[587] Bu noktada nefs kelimesine “hevâ, heves, beden kaynaklı süflî arzular” gibi anlamlar yüklenmesinin tasavvuf geleneğinin etkisiyle ilişkili olduğunu, dolayısıyla bu tür anlamların Arap dilindeki özgün anlamları yansıtmadığı söylenebilir.

Nefs lafzının insan varlığıyla ilgili kullanımında ciddi ihtilaflar söz konusudur. Bu konuda birçok farklı görüş ortaya atılmış ve erken dönemlerden itibaren hem Arapça sözlüklerde hem kelam literatüründe “nefs” ile “rûh” arasında özdeşlik ilişkisi kurulmuş,[588] hatta filozofların “nefs” diye tabir ettikleri şey, kelamcılar tarafından “rûh” kelimesiyle karşılanmış, kimi zaman da nefsin beden (cüsse/ceset) olduğu düşüncesinden hareketle nefs-rûh arasında kategorik farklılığa atıfta bulunulmuştur.[589] Nefs-beden ilişkisine gelince, İslam düşüncesinde bu ilişki yöneten-yönetilen ilişkisine benzetilmiştir. Buna göre nefs be-

584 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 501-502; Semîn el-Halebî, *Umdetü’l-Huffâz*, IV. 204-206; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, VI. 233-239.
585 Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâğa*, II. 292.
586 Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, XVI. 560-564.
587 İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, VI. 233-239.
588 Ferâhidî, *Kitâbü’l-Ayn*, IV. 249; Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 501.
589 Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâti’l-Funûn*, II. 1713-1720.

denle özdeşleşmiş değildir. Belki sadece beden ile birliktelik hâlinde olup onu yönetmektedir.

Nefs-rûh ilişkisiyle ilgili düşünceyi kritik etmek gerekirse, Kur'an'da 21 kez "rûh", "er-rûh" gibi nekre veya marife olarak yalın hâlde yahut "rûhî", "rûhinâ", "rûhu'l-kudüs" gibi terkip hâlinde geçen "rûh" lafzı büyük çoğunlukla "vahiy, ilham, ilâhî-manevi nefes" gibi soyut şeyleri belirtir. Buna karşılık "nefs" insanoğluyla ilgili kullanımında bir bütün olarak insanın kendisi ya da insan varlığıyla ilgili olarak "kendilik, benlik, kişilik" anlamına gelir. Nitekim Arapçada "نَفْس الشيء" tamlaması "bir şeyin kendisi" demektir. Bütün bu bilgi ve değerlendirmeler çerçevesinde Arap dilcisi İbn Sîde'nin "nefs ile rûh birbirinden ayrı şeylerdir"[590] şeklindeki görüşünün dikkate değer olduğu söylenebilir.

Tasavvuf, kelam ve İslam felsefesi literatüründe nefs "rabbânî ve ilâhî latife", "cism-i latîf", "soyut cevher", "nefs-i nâtıka" gibi farklı şekillerde tarif edilmiştir. Ayrıca "nefs"in gayri cismânî soyut bir cevher olduğuna dair görüş, nefsin mevcut olmak için bedene ihtiyaç duysa bile mevcudiyetini devam ettirmek için ondan bağımsız bulunması, cismanî haşrin mümkün olup olmaması gibi sorunların ortaya çıkmasına ve bunların uzun boylu tartışılmasına sebebiyet vermiştir.

Aslında nefs demek bir bütün olarak "insan" demektir. Dolayısıyla "İnsan nedir?" sorusuna verilecek cevap aynı zamanda, "Nefs nedir" sorusunun da cevabı olarak kabul edilebilir. Bunun böyle olduğuna Arap dilinden ve Kur'an metninden şahitler gösterilebilir. Mesela, "عنْدي ثَلاَثَةُ أَنْفُسٍ" ifadesi "Yanımda üç nefs/insan var" demektir. Zümer 39/56. ayetteki "أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَى علَى مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ اللَّهِ" ifadesinde geçen "nefs" lafzı da "kişi/insan" anlamına gelir.[591] İbn Teymiyye gibi Selefî âlimlerce uydurma, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî gibi sûfîlerce keşf yoluyla sahih kabul edilen ve bilhassa tasavvufî gelenekte sık kullanılan "مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ" (Kendini bilen rabbini bilir) sözündeki[592] "nefs" lafzı da yine kişinin/insanın kendisini, benliğini ifade etmektedir.

590 İbn Sîde, *el-Muhassas*, I. 179.
591 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs,* XVI. 570.
592 Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II. 262.

Aslında her insanın bir tek nefsi vardır ve bu nefs de herkesin bir bütün olarak "ben" diye ifade ettiği şeydir. Bu açıdan bakıldığında nefs-ruh ilişkisi gibi nefs ile akıl ve kalp arasında kurulan ilişkilerin de insanın bütünsel varlığıyla ilgili resmin tamamını yansıtmadığı hükmüne varılabilir. Öte yandan, dinî görev ve sorumluluklar itibariyle nefsin özne olması ve fıkıhta nefse atıfla, "Kişinin lehinde ve aleyhindeki hususları (hak ve vazifeleri) bilmesidir" şeklinde yapılan tarifle nefsin hukukî süje (özne) olarak kodlanması da "İnsan demek nefs demektir" tespitini destekler mahiyettedir. Bütün bunların yanı sıra bazı klasik sözlüklerde, "İnsan bir bütün olarak nefs diye tabir edilir" (النَّفْسُ يعبَّر بِهَا عَنِ الإنسان جَمِيعِهِ), "Nefs bütünüyle insan demektir" (النَّفْسُ الإِنْسَانُ جَميعُه) gibi ifadelere yer verilir ve bu tespit/tarif "أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ" (Zümer 39/56) gibi ayetlerle şahitlendirilir.[593]

Nefs kelimesi İslam tasavvufunda, insanın kendi içindeki düşmanı veya şeytani tarafı olarak algılanmış ve bu minvalde tanımlanmıştır. O kadar ki bilhassa Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin (ö. 672/1273) *Mesnevî*'si gibi tasavvuf klasiklerinde nefs ile ilgili olarak bazen "saldırgan köpek", "pisboğaz domuz", "iğrenç fare", "zehirli yılan", bazen Firavun ve Nemrud, bazen put, bazen cehennem, bazen de erkekleri ayartıp baştan çıkaran kadın gibi benzetmeler yapılmıştır.[594] Ne var ki bütün bu tarifler ve benzetmeler yanlıştır. Her şeyden önce "nefs"in böyle bir anlam taşıdığına dair Kur'an'dan sarih bir dayanak bulmak hayli zordur. Daha açıkçası, Kur'an'da "nefs"in şeytan gibi insan için yaman bir düşman olduğuna dair herhangi bir beyan yoktur. Evet, bazı ayetlerde nefslerine (kendilerine) zulmedenlerden söz edilir ve bu tür kimseler yerilir. Buna karşılık bizatihi nefse veya nefsin ontolojik tabiatına dair herhangi bir eleştiri söz konusu değildir.

Bu tespitlerimiz Yûsuf 12/53. ayetteki "إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ" (Nefs kötülüğü telkin eder) ifadesine atıfla eleştirilebilir. Fakat bu muhtemel eleştiri de isabetli değildir. Ayetteki ifade ister Hz. Yûsuf'a ister Mısır azizinin karısına ait olsun, "en-nefs" kelimesi burada genel olarak

593 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI. 234; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XVI. 170.
594 Mevlânâ, *Mesnevî*, I. 135, 368; II. 20, 60, 81; III, 207, 261, 331.

"nefs"in (benlik) ontik tabiatına değil, belli bir insanın benlik ve kişilik yapısına işaret etmektedir. Dolayısıyla burada Allah'ın nefsle ilgili genel bir hükmünden söz etmek yerine, belli bir insanın yapıp ettiği veya yapıp etmeyi düşündüğü kötü bir fiille ilgili olarak kendi benliğine dönük bir itirafından bahsetmek gerekir.

Bütün bunların yanında Şems 91/7 ve Kıyâme 75/3 gibi bazı ayetlerde "nefs"e yemin edildiğini de bu vesileyle hatırlatmak faydalı olabilir. Sonuç itibariyle "nefs", insan varlığını bütünsel olarak tanımlayan bir kelimedir ve tek başına kullanıldığında iyi-kötü gibi vasıflardan bağımsız niteliktedir. Nefsin iyilik ve kötülükle ilişkisi ancak "emmâre", "levvâme", "mülhime", "marziyye", "mutmainne" gibi birtakım menfi-müspet içerikli sıfatlarla kurulabilir ve ancak bu sıfatlarla iyi ya da kötü nefsten (kişi, kişilik, benlik) söz edilebilir.

Bu noktada, "مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ" (Sana gelen iyilik Allah'tan, başına gelen kötülük nefsindendir [Nisâ 4/79]) ayeti de tasavvufî gelenekteki "Nefs şer, kötülük ve günah kaynağıdır" anlayışına delil gösterilebilir. Fakat bu ayette geçen "nefs" lafzı da insanın içinde şer üretim mekanizması çalışan gibi bir unsura değil, genel olarak insanın günah işleme imkânlarına, dolayısıyla insanın hür iradesi ve tercihiyle işlediği kötü fiil ve davranışları ifade eder. Nitekim Şûrâ 42/30. ayetteki, "وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ" ifadesi, insanın başına gelen musibetin ellerinizin/kendinizin yapıp ettiklerinden kaynaklandığını belirtir.

Tasavvufun "nefs"le ilgili yaklaşımı esas alındığında, "el" uzvunu da kötülük ve şerrin kaynağı olarak telakki etmek gerekir. Hz. Peygamber'in, "نَعُوذُ بِاللهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا" (Nefislerimizin şerrinden Allah'a sığınıyoruz),[595] "أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ نَفْسِي" (Nefsimin şerrinden sana sığınırım)[596] gibi hadislerinde geçen "nefs" lafzını da şeytanın iş birlikçisi olarak anlamak yerine insan benliğindeki kötülük işleme potansiyelinin etkisiz kılınmasına yönelik bir dua ve niyaz kapsamında değerlendirmek gerekir.

595 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, V. 322; İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV. 477.
596 Tayâlîsî, *el-Müsned*, I. 11; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI. 34, 45.

Şuûr (الشُّعُورُ)

Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 40 kez geçen şuûr (الشُّعُورُ) kelimesi sözlükte, "bilmek" anlamındaki "ش ع ر" kökünden türemiş bir kelimedir. Ancak bu kök, "alâmet, işaret, nişan" gibi anlamlar da içerir.[597] Mesela, "şiâr" (الشِّعار) kelimesi "alâmet, sembol" anlamına gelir. Aynı kelime "savaş parolası, ölüm, dış kıyafetin altına giyilen ve tene temas eden içlik" gibi manalarda da kullanılır.[598] Ensarı niteleyen bir hadisteki "أَنْتُم الشِّعَارُ، والناسُ الدِّثَارُ" (Siz içlik gibisiniz; insanlar dış kıyafet gibidir)[599] ifadesinde geçen "şiâr" kelimesi de çok samimi ve yakın olmayı belirtir. "Şeâir" (الشَّعَائِرُ) kelimesi ise sa'y, tavaf, vakfe gibi hac ritüelleri veya Allah'ın hac menasikiyle ilgili olarak değer atfettiği semboller ve sembolik mekânlar anlamına gelir.[600]

Arapçada "شَعُرْتُ بِالشَّيْءِ" ifadesi, bir şeyi sezgiye dayalı olarak bilmeyi belirtir.[601] Benzer şekilde "لَيْتَ شِعْرِي" tabiri de "Keşke adamakıllı bilebilseydim..." şeklinde bir anlam içerir. Şair de derin duygulara sahip olması ve sıradan insanların farkına varamadıkları derin manalar yakalaması hasebiyle bu şekilde isimlendirilir.[602] Şiir kelimesi ise donanım ve dikkat gerektiren ilim (ilm-i dakîk) anlamına gelir. Fakat bu kelime örfte/gelenekte vezin ve kafiyeli söz ya da bilindik "şiir" anlamında kullanılır hâle gelmiştir.[603]

Bir kanaate göre ilm (ilim), marifet ve şuûr aynı manaya gelir.[604] Fakat "ilm" ile "şuur" (الشُّعُورُ) arasında şöyle bir semantik farktan söz edilebilir: İlm "bir şeyi gerçek yönüyle kavramak" ya da "gerçekle örtüşen kesin kanaat (itikat)" demektir. Şuûr ise çok dikkatli şekilde elde edilen ilimdir. İnsanı kınamak maksadıyla söylenen "şuursuz" (لَا يشْعر) nitelemesi, bilgisizlikle suçlama hususunda son derece mübalağalı bir ifade biçimidir. Çünkü birine "şuursuz" denildiğinde, o kişi merkep derekesine düşürülmüş ve bir bakıma "gizli ya da açık olarak hiçbir şey

597 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, III. 193.
598 Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, II. 274-275.
599 İbn Hanbel, *el-Müsned*, XXI. 194; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, II. 100.
600 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, II. 480; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XII. 189-191.
601 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 142.
602 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 278.
603 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 262.
604 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIII. 126.

bilmemek"le itham edilmiş olur. "Şuursuz" tabiri günümüz Türkçesinde de buna benzer bir anlam taşır. Hissiz, duygusuz (لَا يحس) nitelemesi de aynı tarzdadır.[605]

Şuûr bir şeyi dikkatli ve gizli yönleriyle bilmek (إدراكُ الشيء من وجهٍ يَدِقُّ ويَخْفى) demektir. Ancak bu bilgi bir telakkiye göre hissiyatla (هوالإِدراك بالحاسَّة) da ilgilidir. Yani şuûr "sezgiye dayalı bilgi ve idrak" diye tarif edilebilir. "Meşâiru'l-insân" (مشاعر الإنسان) tabirinin duyu organları[606] anlamına gelmesi bu manayı destekleyicidir. Buna göre ayetteki "وَمَا يَشْعُرُونَ" ifadesi şöyle bir anlam içerir: "Nifâkçı tavrın o münafıklara yönelik zararı duyularla hissedilir şeyler gibi apaçıktır. Fakat onlar öylesine gaflete dalmışlardır ki adeta duyularını yitirmiş hâldedirler."

Bakara 2/9. ayetin sonundaki "وَمَا يَشْعُرُونَ" ifadesi, "o münafıklar bilmezler" veya "münafıklar şuurunda değiller" gibi bir manaya gelir. Dikkat edilirse, ayette münafıkların neyi bilmedikleri veya fark etmedikleri açıkça belirtilmemiştir. Yani bu ifadede hazf-ı ihtisar yoluyla mef'ul tasrih edilmemiştir. Sözün gelişinden hareketle bu ifadeye, "Onlar akılları sıra Allah'ı ve mü'minleri aldatma teşebbüslerinin sonuçta kendi ayaklarına dolanacağı gerçeğini bilmezler" veya "Küfür ve nifâkları yüzünden ebedî şekavete düşüp kendilerini helak edeceklerinin bilincinde değiller" şeklinde bir meful takdir edilebilir.

Başka bir yoruma göre, "Onlar Allah'ın söz konusu aldatma çabası ve yalan konuşma gibi nifâkçı tutum ve tavırlar hususunda Hz. Peygamber'i muttali kıldığının farkına varamazlar" mealinde bir mef'ul de takdir edilebilir. Fakat ayetin sonundaki "وَمَا يَشْعُرُونَ" ifadesine herhangi bir mef'ul takdir etmemek daha isabetli görünmektedir. Çünkü buradaki amaç münafıkların tam manasıyla şuurdan yoksun olduklarını belirtmektir.[607] Bu bakımdan, ayetteki "وَمَا يَشْعُرُونَ" ifadesi, münafıkları zem (yergi) hususunda "Onlar bilmezler" (لَا يَعْلَمُونَ) ifadesinden daha beliğ/etkilidir. Çünkü hayvanlar dahi hissiyat yoluyla bir şeyleri fark edebildiğine göre ayetteki ifade bir bakıma münafıkların anlayış kabiliyetlerini tamamen yitirdiklerini ima eder.

605 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 81-82.
606 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 129.
607 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 128.

فِى قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللّٰهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ (10)

(10) Onların kalplerinde hastalık/maraz var. Allah onların marazlarını arttırsın! Onlar yalan konuşmalarından dolayı çok elemli bir azâba müstahaktır.

Münafıkların iç dünyalarını tasvir eden bu ayetteki "maraz" (hastalık) tanımlaması birkaç yönden dikkat çekicidir. Öncelikle bu tanımlama münafıklardan ayrı bir grubun vasfı gibi zikredilir. Daha açıkçası, Enfâl 8/49, Ahzâb 33/12 ve 60. ayetlerde "الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ" şeklindeki ifadeyle "münafıklar" ile "kalplerinde maraz bulunan kimseler" birbirinden ayrı olarak zikredilir. Bakara 2/10 ve diğer birçok ayette[608] ise sadece "kaplerinde maraz bulunan kimseler" şeklinde bir tanımlamaya yer verilir.

Bilhassa erken Mekke döneminde nazil olan Müddessir sûresinin 31. ayetinde kâfirlerin yanı sıra "kaplerinde maraz bulunan kimseler"den söz edilmesi de çok dikkat çekicidir. Kur'an'daki genel anlam ve kullanımı dikkate alındığında, "الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ" (kalplerinde maraz bulunan kimseler) ifadesinin bilinçli münafıklar ve kâfirlerden ayrı olarak zikredildiğinde şüphe ve tereddüt içinde bocalayan, iman ile inkâr arasında med-cezir hâlleri yaşayan kimseler ile imanda sebat sahibi olamayan ve irade zaafları bulunan sözde müslümanlara dahi işaret ettiği tespitinde bulunmak mümkün olabilir. Ancak bahis konusu ettiğimiz bu ayetlerde nifâkçıklıkları aynı düzeyde olmayan iki farklı münafık grubundan söz edildiğine dair kategorik bir ayrımda bulunmak çok kolay görünmemektedir. Bununla birlikte münafıklar taifesi içinde tâbi ve metbu konumunda olan farklı kimselerin bulunduğu şüphesizdir.

Maraz (الْمَرَض) ve Marazî Kalp

Arap dilinde maraz (الْمَرَض), "hastalık, zayıflık, zafiyet" anlamındaki "م ر ض" kökünden türemiş bir mastar ve/veya isim (ism-i mastar)

608 Mâide 5/52; Tevbe 9/125; Hacc 22/53; Nûr 24/50; Ahzâb 33/32; Muhammed, 47/20; 29; Müddessir, 74/31.

olup her hâlükârda sıhhatli/sağlıklı olma hâlinden çıkma ve illetle malul olma durumunu belirtir.[609] Kur'an'da mastar, isim, sıfat-ı müşebbehe gibi farklı türevleriyle 24 defa geçen maraz kelimesi meşhur Arap dilcisi İbnü'l-A'râbî'ye göre "eksiklik, noksanlık" anlamına gelir. Buna göre "بدنٌ مَرِيضٌ" terkibi "gücü eksik ya da güçten düşmüş beden", "قلبٌ مَرِيضٌ" terkibi ise "dini eksik, zayıf" demektir. Halkı sıkıntı içinde olan yer "أَرضٌ مَرِيضَةٌ", sağlıklı ve tutarlı olmayan görüş "رأيٌ مَرِيضٌ", zifiri karanlık gece "ليلةٌ مَرِيضَةٌ", tam manasıyla parlamayıp ışık hüzmeleri zayıf olan güneş "شمسٌ مَرِيضَةٌ", zayıf esen veya çok sıcak olan rüzgâr "ريحٌ مَرِيضَةٌ" diye nitelendirilir ve "marîza" (مَرِيضَةٌ) lafzının bütün bu terkiplerdeki kullanımları mecâzî kabul edilir.[610]

Kalpteki maraz veya "marazî kalp" tabiri de genellikle istiâre ve mecaz olarak kabul edilir. Şerîf er-Radî'nin ifadesiyle, maraz lafzı bedenle ilgili kullanımında hakiki, kalple ilgili kullanımında mecazlı (istiâreli) anlam içerir.[611] Buna göre kalplerdeki marazdan maksat, başta küfür ve nifâk olmak üzere kin, nefret, haset gibi kötü hisler, niyetler ve emellerdir.[612] Nitekim Âl-i İmrân 3/118 ve 120. ayetlerdeki "وَدُّواْ مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاء مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ" ve "إِن تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِن تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُواْ بِهَا" gibi ifadeler münafıkların müslümanlara karşı çok büyük bir kin ve nefret beslediklerini açıkça belirtir. Bazı müfessirler "maraz" kelimesinin kalple birlikte hakiki manada kullanıldığını da belirtir. Mesela, "في جوفه مرض" ifadesi, kişinin göğsünde/kalbinde ağrı hissettiği anlamına gelir.[613]

Münafıkların kalplerindeki maraz (hastalık) gam, keder manasına da hamledilebilir. Nitekim Arapçada "مرض قلبي من أمر كذا" (Şu işten dolayı kalbim kederlendi) denilir. Buna göre münafıklar Hz. Peygamber ve sahabenin günden güne daha güçlü hâle geldiklerini gördükçe kalplerinde gam ve keder duygusu baskın hâle gelmiştir. Çünkü Hz. Peygamber ve müslümanların güçlü olmaları özellikle baş münafık Abdullah b. Übey b. Selûl'ün Medine'deki liderlik hesaplarını suya düşürmüş-

609 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Lüğa*, V. 311; İbn Sîde, *el-Muhkem*, VIII. 234.
610 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII. 31-32; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XIX. 53-58.
611 Şerîf er-Radî, *Telhîsü'l-Beyân*, s. 29.
612 Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, I. 277.
613 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 175.

tür.[614] Öte yandan, Allah'ın Hz. Peygamber'e zafer nasip etmesiyle İslam'ın yayılması kâfir/müşrik hasımların hâkimiyet alanlarını daralttıkça münafıkların kin, nefret ve hasetleri artmıştır.

Münafıkların kalplerindeki "maraz"ın zayıf bir ihtimal olarak korku ve ödlekliğe hamledilmesi de mümkündür. Çünkü münafıklar ilkin İslam'ın rüzgârının kısa bir süre estikten sonra etkisini kaybedeceğini düşünüyor ve bunun böyle olmasını temenni ediyorlardı. Bu tür temenniler ve beklentiler içinde iken moral ve motivasyonları gayet yerindeydi. Fakat Allah peygamberine zafer nasip edip İslam'ı muzaffer kılınca, münafıklar taifesini büyük bir karamsarlık kapladı ve kalplerini korku belası sardı.[615]

Ayetteki "فَزَادَهُمُ اللّٰهُ مَرَضاً" cümlesine göre Allah münafıkların kalplerindeki hastalığı artırmıştır. Bu cümledeki "zâde" lafzı, sözlükte "artmak, artırmak, fazlalaşmak, çoğalmak" gibi manalar taşıyan "ز ى د" kökünden türemiş bir mazi fiildir. Arapçada hem "زاد المال" (mal arttı, çoğaldı) gibi geçişsiz (lazım) hem de geçişli (müteaddi) olarak kullanılan bu fiil[616] Kur'an'da tıpkı münafıkların kaplerindeki hastalığın artması/arttırılması gibi kâfirler ve zalimlerin azgınlık, helak ve hüsranlarını (İsrâ 17/41, 60; Nûh 71/21, 24) arttırma manasında kullanıldığı gibi mü'minlerin imanlarının artması ve yine mü'minlere yönelik ilâhî lütuflar/nimetlerin arttırılması (Âl-i İmrân 3/173; Nisâ 4/137, 173; Enfâl 8/2; Nûr 24/38; Fetih 48/4) için de kullanılır.

Hastalığı arttırma ifadesi, daha önce bahsi geçen yorumlara göre küfür ve nifâk hâllerinin artmasıdır. Nitekim Tevbe 9/125. ayetteki "وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ" (Kalplerinde hastalık bulunan kimselere gelince, [bu ayetler/sûreler] onların murdarlıklarına murdarlık/inkârcılık katar) ifadesinde münafıklar taifesindeki küfür ve nifâkın artması Kur'an'daki ayetler ve sûrelere isnat edilmiştir. Hâlbuki gerçekte Kur'an vahyi onların küfür ve nifâklarını arttırmamıştır. Fakat onlar Kur'an vahyini inkâr edince bu şekilde bir ifade zikredilmiştir.[617] Başka bir deyişle, Hz. Peygamber'e vahiy nazil oldukça

614 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 58.
615 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 176.
616 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 129.
617 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 59.

münafıklar taifesi Kur'an vahyini dinleyip inkâra yöneldi ve böylece kâfirlikleri artarak devam etti. Sonuçta fiilin sebebine isnat edilmesi kabilinden olmak üzere onların bir bakıma kendi kendilerine arttırdıkları inkârcılık (küfür), Allah tarafından arttırılmış gibi ifade edildi.

Ayetteki "فَزَادَهُمُ اللهُ مَرَضاً" ifadesini "Allah onların hastalığını arttırsın" şeklinde anlamak ve yorumlamak da mümkündür. Buna göre söz konusu ifade bir beddua olarak, "Küfür ve nifâklarına karşılık Allah da o münafıkların şüphelerini, zaafiyetlerini ve acziyetlerini arttırsın" şeklinde izah edilebilir. Bu izah tarzı "يَا مُرْسِلَ الرِّيحِ جَنُوبًا وَصَبَا ... إِذْ غَضِبَتْ زَيْدٌ فَزِدْهَا غَضَبَا" (Ey rüzgârları güneyden ve doğudan gönderen/estiren [yüce Tanrı]! Zeyd kabilesi öfkelendiğinde sen de onların öfkelerini arttır) şeklindeki şiirle de desteklenebilir.[618]

İbn Âşûr bunun güzel bir izah olmadığı kanaatindedir. Çünkü dalâlette olan kimselere bu şekilde beddua edilmesi her şeyden önce, "Ben lanet ve beddua etmek için gönderilmedim" diyen ve "اللهُمَّ اهْدِ قَوْمِي فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ" diye dua eden Hz. Peygamber'in[619] risalet ve tebliğ misyonuyla bağdaşmaz niteliktedir.[620] Fakat şu da var ki Kur'an'da başta lanet olmak olmak üzere birçok beddua ifadesi mevcuttur. Özellikle de Münâfikûn sûresinin 4. ayetinde bizzat münafıklarla ilgili olarak "قَاتَلَهُمُ اللَّهُ" (Allah onları kahretsin) şeklinde bir beddua cümlesi yer alır. Ayrıca "قَاتَلَهُمُ اللَّهُ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَسْتَقْسِمُ بِالْأَزْلَامِ",[621] "قَاتَلَهُمُ اللهُ وَاللهِ مَا اسْتَقْسَمَا بِالْأَزْلَامِ قَطُّ"[622] şeklindeki hadislerde görüleceği üzere birçok hadiste de beddua ifadeleri mevcuttur.

Elîm Azâb (عَذَابٌ أَلِيمٌ) ve Sebebi

Ayette münafıkları çok elem verici bir azâbın beklediği bildirilir. "Elîm" (أَلِيمٌ) kelimesi "ağrı ve acı çekmek, derin sıkıntı hissetmek" manasındaki "أ ل م" kökünden türemiş bir kelime (sıfat-ı müşebbehe) olup "acı ve elem veren" (مُؤْلِمٌ) manasına gelir. Dördüncü babtan "elime-ye'lemü-elemen" şeklinde gelen, Kur'an'da isim ve fiil türevleriyle

618 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 300.
619 Beyhakî, *el-Câmi' li Şuabü'l-Îmân*, III. 45.
620 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 282.
621 İbn Hanbel, *el-Müsned*, V. 416-417.
622 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VII. 403.

75 kez geçen "أ ل م" kökünden müştak olarak "elem" (الأَلَمُ) lafzı da (çoğulu: آلَامٌ) hem acı/ağrı anlamında isim hem de acı çekmek anlamında mastar olarak kullanılabilir. Kelimenin if'âl babından "الإِيلامُ" (îlâm) şeklindeki kullanımı ise acı vermeyi belirtir. Yine aynı kökten türeyen "الأَلُومَةُ" kelimesi ise "değersizlik bayağılık" manasına gelir.[623]

Azâbın "elîm" diye nitelendirilmesi mübalağaya da hamledilebilir. Bu takdirde "elem"in azâba izafesini hakiki değil, mecâzî kabul etmek gerekir. Çünkü elem (acı) azâbı değil, azâba duçar olanları kuşatan bir şeydir.[624] Nitekim Araplar, "جدّ جدّه" (cedde ciddühû) derler ki bu ifade aslında "الجدّ للجادّ" anlamına gelir. Yani cid kelimesi ciddiyet sahibi kişiyi nitelediği gibi azâbın sıfatı olan "elîm" kelimesi de acı çekeni nitelendirir. Hatta bir yoruma göre "elîm" kelimesinin "acı veren" (مُؤْلِمٍ) değil de kendi lafız yapısına uygun olarak bizatihi çok şiddetli acı çektiren manasına hamledilmesi belağat açısından daha isabetlidir.[625] Münafıkların elîm azâbı hak edişleri yalan söylemeleri, yani gerçekten iman etmedikleri hâlde, "Biz de Allah'a ve ahiret gününe iman ettik" demeleridir. Aslında münafıklar taifesi küfür ve nifâk içinde olmaları hasebiyle azâbı çoktan hak etmiştir; fakat burada yalan söyledikleri için azâbı hak ettikleri bildirilmiştir. Bu ifade yalanın son derece büyük ve çirkin bir günah olduğuna dair bir gönderme olsa gerektir.[626]

Âsım, Hamza, Kisâî gibi Kûfeli kıraat imamları ayetin sonundaki "يَكْذِبُونَ" (yekzibûn) lafzını bu şekilde okurken, İbn Kesîr, Nâfi', Ebû Amr ve İbn Âmir gibi diğer kıraat imamları "يُكَذِّبون" (yükezzibûn) diye okumuşlardır.[627] "Yükezzibûn" şeklindeki kıraate göre bu kelime "tasdik"in zıddı olan "tekzib" (yalanlama) manasına geldiği gibi, aşırı derecede yalancılığa da işarettir. Diğer yandan, birçok müfessir "بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ" ifadesindeki "mâ" edatının mastar olduğu kanaatindedir. Buna göre ifade te'vil-i mastar (müevvel mastar) olarak, "بكونهم مكذبين وبتكذيبهم" (Yalanlayıcı olmaları ve yalanlamaları sebebiyle) şeklinde bir anlam içerir.[628] Ancak söz konusu edatın "الذي" anlamında ism-i mevsul ol-

623 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII. 22; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXI. 226-227.
624 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 130.
625 Mustafavî, *et-Tahkîk*, I. 126.
626 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 177.
627 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 92; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 301.
628 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, I. 153.

ması da mümkün görülebilir ve bu durumda ifadeye "بالذي كانوا يكذِّبونه" (yalanlamış oldukları şey sebebiyle) şeklinde bir mana takdirinde bulunulabilir.[629]

Kizb/Kezib (الكذب)

Arap dilinde "kizb/kezib" (الكذب) herhangi bir şeyle ilgili olarak gerçekte olduğundan farklı veya gerçekte vuku bulan şeyin aksini haber vermek" (الْكَذِبُ هُوَ الْإِخْبَارُ عَنْ الشَّيْءِ بِخِلَافِ مَا هُوَ عَلَيْهِ) anlamına gelen "ك ذ ب" kökünden türemiş bir mastar olup "doğruluk ve bir şeyi gerçekte olduğu şekilde haber vermek" (فَالصِّدْقُ هُوَ الْإِخْبَارُ عَنْ الشَّيْءِ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ) manasındaki "sıdk"ın zıddıdır.[630] Kur'an'da mastar, isim (ism-i fâil, ism-i mef'ul) ve fiil türevleriyle 282 kez geçen "kzb" (kezib/kizb) kökü sülasi fiil olarak "kezebe-yekzibü keziben/kizben" şeklinde gelir. Kzb kökü aynı zamanda hata etmek, yanlış yapmak, yanılmak, yönlendirmek gibi anlamlar da içerir.

Meşhur bir hadiste "yalan söyleme" fiili münafıklığa özgü üç sıfatın ilki olarak zikredilir. Diğer iki sıfat sözünden dönmek ve emanete hıyanet etmektir. Bu hadisin bazı varyantlarında husumet konusunda dürüst davranmak yerine kalleşlik denebilecek bir tutum sergilemek de eklenmiştir.[631] Ayrıca, Münâfikûn 63/1. ayetin sonundaki "وَاللّٰهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ" ifadesinde münafıkların yalancı olduklarına bizzat Allah'ın şahitlik ettiği bildirilmiştir.

Yalan, insanoğlunun en kadim ve en köklü ahlak problemlerinden biridir. Hatta Mâverdî'nin (ö. 450/1058) ifadesiyle yalan ve yalancılık kötü sonuçları dikkate alındığında tüm kötülüklerin bileşkesi (وَالْكَذِبُ جِمَاعُ كُلِّ شَرٍّ), tüm çirkinliklerin temelidir (وَأَصْلُ كُلِّ ذَمٍّ). Çünkü yalanın ilk kötü sonucu nemîmedir (dedikodu, laf taşıma, koğuculuk). Nemîmenin neticesi kin ve nefret (buğz), kin ve nefretin neticesi ise adavettir.[632]

Râğıb el-İsfehânî *ez-Zerîa* adlı eserinde kişinin yalan konusunda uzmanlaşmasının insanlıktan çıkmakla eşdeğer olduğunu (والاختصاص

629 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 130.
630 Mâverdî, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, s. 262.
631 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, V. 236-237; İbn Hanbel, *el-Müsned*, XI. 356, 380, 449; Buhârî, "Îmân" 24; "Şehâdât" 28; Müslim, "Îmân", 106-108.
632 Mâverdî, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, s. 261.

بالكذب انسلاخ عن الإنسانية) belirtir. Çünkü insanın temel vasıflarından biri, konuşmaktır. Yalan konuşmak zarar, yalancı insan ise zararlı bir varlıktır. Oysa hayvan konuşamaz; dolayısıyla bu anlamda herhangi bir zarara da yol açmaz. Sonuç itibariyle, yalancılığı adeta meslek edinmiş kimse insanlık vasıflarından sıyrılan aşağılık bir mahlûktur.[633]

Birçok İslam âlimi "masum yalan" veya günümüz Türkçesinde sık kullanılan "beyaz yalan" kategorisi üzerinde de durmuş, sözgelimi aile huzurunun muhafazası, husumetin sona erdirilip barış sağlanması gibi durumlarda veya muhatabı zarardan koruma ya da ona meşru bir fayda sağlama maksadıyla söylenen yalan kötü sayılmamış, bilakis yalana ruhsat tanınmış[634] ve bu ruhsat "لاَ يَصْلُحُ الْكَذِبُ إِلاَّ فِي ثَلاَثٍ: كَذِبُ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ لِيُرْضِيَهَا، أَوْ إِصْلَاحٌ بَيْنَ النَّاسِ، أَوْ كَذِبٌ فِي الْحَرْبِ" (Şu üç durum dışında yalan konuşmak söz konusu olamaz: Karı-koca arasında hoşnutluk sağlamak, insanların arasını bulmak ve savaşta [hile ve taktik gereği] gerçek dışı konuşmak"[635] mealindeki hadise dayandırılmıştır. Ancak bu üç hususla ilgili ruhsatta dahi açıkça yalan söylemek yerine tevriyeli veya te'villi konuşmaya atıf yapılmıştır.[636]

İslam geleneğindeki hakim telakkiye göre kendisini öldürmek için peşine düşenlerden kaçıp kurtulmak isteyen bir insanı evinde saklayan kimsenin, onu soran kişilerin "Falanca senin evinde mi?" şeklindeki sorusuna, "Hayır" diye cevap vermesi de ruhsatlı yalan kapsamındadır.[637] Keza Hz. İbrahim'in kendisini şölen yerine davet eden kâfir/müşrik halka "Hastayım" demesi (Sâffât 37/89), putları kıranın en büyük put olabileceğini söylemesi (Enbiyâ 21/62-63), yanındaki eşini korumak için "Bu benim kız kardeşim" diye tanıtması[638] masum (beyaz) yalanlar kapsamında sayılmıştır. Hatta Zemahşerî'ye göre "İbrahim (a.s.) üç kere yalan söyledi" mealindeki hadiste geçen yalan kelimesi aslında yalan değil, tarizdir. Fakat suret itibariyle yalan gibi göründüğünden, tariz yerine yalan diye isimlendirlmiştir.[639]

633 Râğıb el-İsfehânî, *ez-Zerîa*, s. 193.
634 Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, IV. 388.
635 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, V. 327.
636 Mâverdî, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, s. 265.
637 Râğıb el-İsfehânî, *ez-Zerîa*, s. 195.
638 Buhârî, "Talâk" 10; Ebû Dâvûd, "Talâk" 16.
639 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 178.

Sünnî âlimler zaruri hâllerde amaca ulaşmak için yalan söylemekten başka çare kalmadığında söz konusu amaca göre yalanla ilgili dinî hükmün değişeceği kanaatindedir. Fakat bu kanaat yalanın son derece çirkin olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Bu bakımdan, yalanla ilgili ruhsat kapısını eğer mümkünse hiç açmamak ahlâkî açıdan çok daha isabetli olsa gerektir. Kaldı ki Gazâlî'ye göre bir mü'minin sözgelimi, "Yalnız sana ibadet ederiz" ayetini okumasına veya "Ben Allah'ın kuluyum" diye ikrarda bulunmasına rağmen bu mü'min gerçek kulluğa yaraşır sıfatlarla muttasıf değilse ve Allah'tan başka bir matlubun peşinde ömür tüketmekte ise bu da sonuçta düpedüz yalan söylemektir.[640]

Sonuç olarak, yalan ne yazık ki en temel ahlak sorunlarımızdan birisi olarak kendi kendimizi değersizleştirip bayağı hâle getiren çok büyük bir çirkinliktir. Biz ne kadar inkâr etsek de zaman zaman hepimiz yalan söylemişizdir. Günlük hayatımıza şöyle bir baktığımızda, gerçekte hiç beğenmediğimiz hâlde bir arkadaşımızın kıyafetine "gerçekten çok hoş, sana çok yakışmış" dediğimizi veya geç kaldığımız bir randevu için bahane ürettiğimizi, kendi yeteneklerimizi abartılı şekilde dile getirdiğimizi hatırladığımızda belki de yalan olduğunu dahi düşünmediğimiz sayısız yalanın gündelik hayatımızda ne kadar geniş bir yer tuttuğunu ve hayatımızın hemen her alanına nasıl sızdığını daha iyi anlamamız mümkün olabilir.

Bu bakımdan, mü'min ve müslüman olmak şöyle dursun, asgari düzeyde insan olmanın en temel şartlarından biri, yalan ve yalancılıkla hukukumuzu sonlandırmak olsa gerektir. Kaldı ki yalan konuşan pek çok insan kendi içinde tutarlı gerekçeler üretme çabasında olduğu için, yalan söylemek doğruyu söylemekten çok daha zor bir iştir. Ancak bu durum pek tabii ki yalan ve yalancılığı alışkanlık hâline getirmemiş insanlar için geçerlidir. Yalan konusunda maharet kesbetmiş insanlarda ne suçluluk ve günah duygusu ne korku ve ne de telaştan söz edilebilir. Bu tür insanlarda olsa olsa pişkinlik söz konusu olabilir. Sözün özü, yalan dinî alanda münafıklığın üç temel özelliğinden biri olduğuna göre mü'min ve müslümana yaraşır kişilik ve karakterin olmazsa olmazlarından biri de eğer mümkünse masum sayılan ve kimi zaman

640 Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, IV. 388.

beyaz, kimi zaman pembe diye adlandırılan "yalan"la dahi hukukumuzu mutlak şekilde sona erdirmektir.

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِى الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ (11)

(11) Onlara, "Bu topraklarda fesat çıkarmayın" denildiği zaman, onlar, "Biz sadece dirlik ve düzen için uğraşan kimseleriz" diye karşılık verirler.

Bu ayet de önceki ayetler gibi münafıklarla ilgilidir. Dolayısıyla ayetin başındaki "وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ" (Onlara denildiğinde...) ifadesi bir önceki ayetin son kısmına veya sekizinci ayetteki "وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا" (Kimi insanlar var ki 'Biz de iman ettik' derler) ifadesine veyahut başka bir ihtimale göre onuncu ayetteki "فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ" (Onların kalplerinde maraz/hastalık var) ifadesine matuf kabul edilebilir.[641] Bazı müfessirler münafıklara, "Bu topraklarda fesat çıkarmayın" ifadesinin Allah, dolayısıyla Hz. Peygamber tarafından söylendiği kanaatindedir. Fakat daha makul ve isabetli yorum, bu sözün münafıkların yapıp ettiklerine muttali olan mü'minler tarafından samimi bir nasihat olarak dile getirildiği yönündedir.

Ayetin başındaki "إِذَا" (izâ) lafzı/edatı Arap dilinde hem zarf olarak kullanılır hem de "bir şeyin ansızın olması, birdenbire vuku bulması" (müfâce'e) anlamı taşır. "İzâ" aslında gelecek zamana dair bir zaman zarfı olmakla birlikte sonradan anlam ve kullanım itibariyle geniş bir çerçeve kazanarak mazi, hâl ve istikbalde devamlılık arz eden her fiil için kullanılan bir edat olmuştur. İşaret ettiği zamanda müphemlik bulunmayan "izâ" (إِذَا) lafzı Arapçada şart edatı olarak da kullanılır. Bu lafzın şart edatı olarak kullanımında zaman belirtme anlamını kaybedip kaybetmediği ihtilaflı bir konudur.

Kûfe nahiv ekolüne göre "izâ" lafzı şart edatı olarak kullanıldığında zamansallık anlamını kaybeder. Basra nahiv ekolüne göre ise bu anlamını kaybetmez.[642] Arapçada "in" (إِنْ) edatı da şart anlamı taşır; fakat

641 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 179; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 283.
642 Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III. 307.

bu edat ile "izâ" arasında şöyle bir fark vardır: "İzâ" gelecek zamanda vuku bulması kesin veya kesinlik düzeyine yakın hususlar için, "in" ise vuku bulma ihtimali zayıf olan hususlar için kullanılır. Kur'an'da 362 yerde geçen "izâ" edatı 18 kez muzari fiille, diğer bütün yerlerde ise mazi fiille birlikte kullanılmıştır. Mazi fiille birlikte kullanımında cümleye geniş zaman anlamı kazandırır. Öte yandan, "izâ" lafzı mücâzât (karşılık verme/cevap bildirme) manası da ifade eder ve kendisinden sonra biri "şart", diğeri "cevap" olmak üzere iki cümle ister.

Cümle içerisinde hem isim ve hem edat konumunda bulunabilen "izâ" (إِذَا) lafzı isim olduğunda "خَرَجْتُ فَإِذَا زَيْدٌ" (Dışarıya çıktığımda Zeyd [kapının önünde] duruyordu) örneğinde olduğu gibi mekân zarfı, edat olarak kullanıldığında ise bir şeyin ansızın gerçekleştiği (müfâce'e) anlamı verir. Müfâce'e manası için kullanıldığında, isim cümlesi içinde yer alır ve şart-cevap ilişkisine ihtiyaç duymaz. Bu lafız "إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ" (Allah'ın yardımı ve zafer geldiği zaman... [Nasr 110/1]) ayetinde olduğu gibi şart anlamı içeren bir zaman zarfı olarak da varit olur. Bu durumda sırf fiil cümlelerinde kullanılır. Diğer taraftan, "حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَى وَادِي النَّمْلِ" (Karınca vadisine geldiklerinde... [Neml 27/18]), "حَتَّى إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ" (İki seddin arasına geldiğinde... [Kehf 18/93]) gibi ayetlerde görüleceği üzere, tıpkı "إِذْ" (vaktiyle, hani) edatı gibi geçmiş zaman için de kullanılır. "İzâ" lafzı kimi zaman da "وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى" (Kayar hâlde olan yıldıza yeminle söylüyorum ki... [Necm 53/1]) hâl konumunda varit olur.[643]

Fesâd ve İfsâdın Mahalli: Arz (الأرض)

Münafıkların fesâd ve ifsâd eylemlerinin gerçekleştiği mahal Bakara 2/11. ayette "el-arz" (الأرض) kelimesiyle belirtilmiştir. Bu kelime Türkçe meallerin hemen hepsinde "yeryüzü" diye çevrilmiştir. Hâlbuki diğer birçok ayette olduğu gibi bu ayette de "arz" kelimesi belli bir muhite, yani Kur'an'ın nazil olduğu bölgeye, hususen Medine ve çevresine karşılık gelir. Keza Mâide 5/33. ayetteki "وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا" ifadesinde de "el-arz" lafzı Medine ve çevresine işaret eder. Çünkü burada açıklamaya çalıştığımız Bakara 2/11. ayette, kendilerine "Fesat çıkarmayın" diye hitap edilen münafıklar Kur'an vahyinin nüzulüne şahit olan

643 Zerkeşî, *el-Burhân*, IV. 190-198; İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I. 102-117.

ve aynı zamanda Hz. Peygamber ve müslümanlarla yüz yüze konuşup diyalog kuran kimselerdir.

Kısacası, ayetteki "arz" lafzının tefsir açısından Medine muhitine karşılık geldiği kesindir. İbn Âşûr gibi bazı müfessirlerin bu kelimeyi "bütün yeryüzü" olarak yorumlaması[644] Kur'an'ın nazil olduğu sosyolojik vasattaki aslî manayı keşif faaliyetini ifade eden tefsir ilmine göre yanlış, fakat nüzul ortamındaki ilk/aslî anlamı farklı zaman ve zeminlere taşıma faaliyetine karşılık gelen te'vil (yorum) açısından makul sayılabilir. Zira nifâk, fesâd ve ifsâd her zaman ve zeminde vuku bulan kötülüklerdir. Ayetin Hz. Peygamber devrindeki münafıklar hakkında değil de o dönemde henüz mevcut olmayan ve ilerleyen zamanlarda tarih sahnesine çıkacak olan münafıklar hakkında indiğine dair ilginç görüş de İbn Âşûr'un yorumuyla örtüşür mahiyettedir.[645] Ancak Taberî ayetin Hz. Peygamber dönemindeki münafıklarla ilgili olduğuna dair görüşün daha evla olduğunu belirtir[646] ki önceki ve sonraki ayetlerin genel muhtevası da bu görüşü destekler mahiyettedir.

Arapça sözlüklerde, "semânın mukabili olan kesif cirm/cisim"[647] veya "insanların üzerinde yaşadıkları yer" diye açıklanan "arz" (الأرض) kelimesi (çoğulu: "آراضٌ", "أَرَضُون", "أُرُوض") ülke, toprak, kara parçası, arazi gibi sınırlı coğrafi alanlar için de kullanılır. Arapçada "enlilik, genişlik" anlamındaki "ع ر ض" kökünden türemiş olan "arz" lafzı uzunluk anlamındaki "tûl" (الطُّول) kelimesinin karşıtıdır.[648] Kur'an'da farklı türevleriyle 79 kez geçen "arz" (العَرْضُ) meta ya da faydası gelip geçici olan şey anlamında da kullanılır. Bu kullanımın "araz" formu da vardır.[649]

Bazı rivayetlere göre Hz. Peygamber'in, "أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ الدُّنْيَا عَرَضٌ حَاضِرٌ يَأْكُلُ مِنْهَا الْبَرُّ وَالْفَاجِرُ" (Ey İnsanlar! Dünya hâl-i hazırda mevcut olan gelip geçici bir araz/menfaattir. Bu menfaatten iyi insan da kötü insan da istifade eder)[650] şeklinde bir söz söylemesi manidardır. Kelam ve İslam felsefesinde "cevher ve cismin gelip geçici niteliği" anlamında kullanı-

644 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 285.
645 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 31.
646 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 298.
647 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 16; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, I. 85.
648 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, IV. 269.
649 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XVIII. 391-394.
650 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, VII. 288.

lan araz terimi de kelimenin kökünde "bir şeyin varlığının daimî olmaması" gibi bir mana bulunduğuna atıfta bulunur.

Arap dilinde, alt tarafta bulunan her şey "arz" kelimesiyle ifade edilir. Mesela, bineğin ayaklarının alt kısmı "arz" diye nitelendirilir. Ayrıca, kelimenin "nezle" (soğuk algınlığı) anlamında kullanıldığı da kaydedilir. Sözgelimi, "Allah onu nezle etti" anlamında, "آرَضَهُ اللّٰهُ" denilir. Nezle olan kişi "مَأْرُوضٌ" diye nitelendirilir.[651] Diğer taraftan, "ع ر ض" kökünden türemiş birçok farklı kelime, ufku kaplayan bulut (العارِضُ), insanın başına gelen hastalık ve ölüm gibi hâller (العَرَضُ), âfet (العارِضُ), diş (العارِضُ), ırz/şeref/onur (العِرْضُ), engel/mania (العُرْضَةَ), üstü kapalı söz söyleme (التعريض), sunma/takdim etme (العَرْضُ), karşı çıkma (الاعْتراضُ), karşı koyma, karşılaştırma (المُعارَضةُ) gibi manalar içerir.[652]

Kur'an'da 461 kez geçen "arz" kelimesi müennes ve cins isimdir. Bu kelime özellikle "semâvât" lafzıyla bir arada zikredildiğinde yeryüzü anlamına gelir. Bazı ayetlerde ise arz lafzı "toprak",[653] "ülke"[654] gibi medlullere karşılık gelir. Diğer bazı ayetlerde ise Mekke, Medine, Mısır, Filistin, kutsal topraklar (el-arzu'l-mukaddese) gibi muhtelif beldeler veya coğrafî bölgelere delalet eder.[655] Türkçede yeryüzü/yerküre anlamında kullanılan "dünyâ" kelimesi ise Kur'an'da daha ziyade "el-hayâtü'd-dünyâ" şeklinde geçer ve beşeriyetin bu âlemdeki fani hayatına atıfla hâl-i hazırda yaşanan hayat tecrübesini ifade eder.

Fesâd (الفَسَادُ) ve Fesatçılık

Fesâd, "bir şeyin itidalli hâlden çıkması, kötü yönde değişip dönüşerek bozulması" anlamındaki "ف س د" (fsd) kökünden türemiş bir kelimedir. Bu kelime insanın iç dünyası, bedeni veya dış dünyadaki nesneler için de kullanılabilir.[656] Kur'an'da mastar (fesâd), ism-i fâil (müfsid) ve çeşitli fiil kalıplarıyla 50 yerde geçen fesâd kelimesi "itidal dengesi ve istikrar çizgisinin bozulması" diye de tanımlanabilir. Zemahşerî'nin tanımına göre fesâd bir şeyin doğru düzgün ve faydalı hâlinden çıkması

651 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII. 112-114; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 307-308.
652 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII. 165-187; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XVIII. 377-431.
653 Yâsîn 36/33; Nûh 71/17.
654 A'râf 7/110, 127, 129; Tâhâ 20/57.
655 Mâide 5/21, 33; Yûsuf 12/21, 56; İbrahim 14/14; İsrâ 17/104; Enbiya 71, 81.
656 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 379.

(خروج الشيء عن حال استقامته وكونه منتفعا به) demektir. "Fesâd"ın zıddı "salâh"tır (الصَّلاح) ki bu kelime "bir şeyin doğru düzgün ve faydalı olması"nı belirtir. Sözlüklerde "fesâd" ile aynı kökten türeyen "mefsedet" (المَفْسَدَةُ) kelimesinin karşıtı "maslahat" (المصْلَحة) diye ifade edilir.[657] Fesâd İslam fıkhındaki terimsel anlamıyla gerek ibadetlerde gerekse akit ve hukukî işlemlerdeki bozukluk ve hükümsüzlük durumunu belirtir. Mefsedet ise şer'an yasak fiillerin içerdiği veya hakkında özel hüküm bulunmasa da dinin temel amaçlarını ihlal eden zararlar ve kötülükler anlamına gelir.

Fesâd ile "kabîh" (القبيح) ve "ğayy" (الغي) kelimeleri arasında hem yakın anlam ilişkisi hem de nüans (semantik fark) vardır. Ebû Hilâl'in izahına göre fesâd hikmetin gerektirdiği ölçüyü değiştirmek ve bozmaktır (tağyir). Kabîh ise hikmeti tamamen ortadan kaldıran kötülük ve çirkinliği ifade eder ki burada herhangi bir ölçüden söz etmek mümkün değildir. Ğayy kelimesine gelince, her ğayy kabîh, yani çirkindir. Ancak fesâdın tıpkı bir elmanın çürüyüp bozulması (fesâd) gibi çirkin olmaması da caizdir. Öte yandan, "فلَان فَاسد" (Falanca fâsittir) denildiği zaman, bu ifade söz konusu kişinin günahkâr olduğuna işaret eder. Şayet "فلان غاو" (Falanca yoldan çıkmıştır) denildiğinde, bu ifade o kişinin mezhep ve itikâdının bozuk olduğuna delalet eder.[658]

Münafıkların Bakara 2/11. ayete konu olan fesâd faaliyetleri, kâfirlere meyledip onlarla iş birliği yapmaları, müslümanların sırlarını ehl-i küfre taşımak suretiyle kafirleri müslümanlara karşı doldurmaları şeklindeydi ki bütün bu sinsi faaliyetler, taraflar arasında birtakım fitnelerin çıkmasına sebep oluyordu. Münafıkların bu davranışları fesâda sebep olduğu için de kendilerine, "Fesâd çıkarmayın, bozgunculuk yapmayın" diye hitap edilmiştir. Nitekim bir kimse akıbeti kötü olan bir şeye yöneldiği zaman, o kimseye "Kendi elinle kendini katletme" (لا تقتل نفسك بيدك) ve/veya "Kendini ateşe atma" (ولا تلق نفسك في النار) denilir.[659] Müslümanların Bedir zaferinden sonra Medine'deki bazı münafık Yahudiler ve Arap müttefiklerinin Kureyşli müşrikleri savaşa kışkırttıkları yönündeki tarihî bilgiler dikkate alındığında bu izahın özellikle nüzul dönemi bağlamında gayet isabetli olduğu söylenebilir.

657 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III. 336.
658 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 214.
659 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 179-180.

Münafıkların fesatçılıkları başka açılardan da ele alınıp değerlendirilebilir. Bunlardan biri, kendi iç dünyalarındaki manevi hastalıklarda ısrarcı olmaları sebebiyle her şeyden önce kendi kendilerini ifsat etmeleridir. İkincisi, kendi ailelerini ve yakın çevrelerindeki kimseleri ifsat etmeleridir. Üçüncüsü, toplumsal yapıda sıkıntılara yol açacak dedikodu, fitne, fücur gibi fiillerle iştigal etmeleridir.[660] İbn Abbâs, Hasen el-Basrî, Katâde, Süddî gibi sahâbî ve tâbî müfessirlere göre ayette zikri geçen fesâd ve fesatçılıktan maksat, her şeyden önce Allah'a isyan etmektir. Bunun dışında münafıkların müşriklere karşı müdârâda bulunup onlarla iş birliği içinde müslümanların aleyhine çalışmaları da fesâd kabilinden değerlendirilmiş, Mu'tezilî müfessir Ebû Bekr el-Esamm ise fesâdı "münafıkların fesatçılıklarını gizlice ve sinsice Hz. Peygamber'i tekzip, inkâr ve İslam daveti hakkında şüpheler yayma gayreti" diye izah etmiştir.[661]

Çağdaş müfessirlerden Muhammed Abduh ve Muhammed Reşid Rızâ fesâd ile körü körüne taklitçilik arasında sıkı bir bağ bulunduğuna dikkat çekmiştir. Buna göre bir yörede fesâd çıkaranların dinden yüz çevirmeleri, esas itibariyle Rasûl'ü bırakıp körü körüne birtakım liderlerin peşinden gitmeleri, onların talimat ve telkinlerine harfiyen uymaları, kısacası mutlak bir taklide saplanmaları ile alakalı bir durumdur. Fesatçılık körü körüne taklit ve taklitçiliğin bir sonucu olabileceği gibi bilinçli din düşmanlığının eseri de olabilir.[662]

Fesâd ve ifsâd kavramları içtimaî, siyasî, hukukî ve dolayısıyla dinî yapıyla ilgili olarak kullanıldığında yine belli bir düzen veya dengenin bozuluşunu ifade eder. Hz. Süleyman'ın güçlü hükümdarlığı ve hükümranlığı sebebiyle Sebe melikesinin endişeye kapılarak ülkesinin Süleyman tarafından işgal ve istila edilmesi durumunda içtimaî ve siyasi düzenin altüst olacağını düşünmesi (Neml 27/34), aynı şekilde Firavun yönetiminin Hz. Musa ve kavmini yerleşik dinî anlayış ve düzene karşı tehdit sayması ve Hz. Musa ile kavmini potansiyel fesatçı olarak görmesi (A'râf 7/127) fesâd ve ifsâda karşılık gelir. Bazı ayetlerde fesâdın yanı sıra bunun sebebi yahut sonucu olarak birtakım gayri ahlâkî

660 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 284.
661 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 60.
662 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 157.

fiiller de zikredilir. Ölçüde ve tartıda eksiltme yapmak (Hûd 11/85), ekini ve nesli helâk etmek (Bakara 2/205), akrabalık bağlarını koparmak (Muhammed 47/22) ve fitneye yol açmak gibi fiiller ile fesâd/ifsâd arasında bağlantı kuran ayetler bu kabildendir. Öte yandan, birçok ayete göre azgınlık (bağy), isyan ve aşırılık (israf) gibi fiiller de fesâd olgusuyla ile ilişkilidir.[663]

Salâh (الصَّلاح)

Bakara 2/11. ayetteki beyana göre münafıklar kendilerine yönelik, "Bu topraklarda fesâd çıkarmayın" nasihatine, "Biz sırf dirlik ve düzen için çabalayan kimseleriz" diye karşılık vermişlerdir. Bu ifadedeki "إِنَّمَا" (innemâ) edatı sıfatı mevsufa veya mevsufu sıfata kasretmek (tahsis etmek) için kullanılır ve bazıları bu edatın işlevini "hasr" diye adlandırır.[664] Başka bir ifadeyle, "innemâ" edatı "إنما ينطق زيد" (Başka birisi değil, sadece Zeyd konuşuyor) örneğinde olduğu gibi bir hükmü/önermeyi belli bir şeye hasretmek ya da "إنما زيد كاتب" (Zeyd başka bir şey değil, sadece kâtiptir) örneğinde olduğu gibi bir şeyi belli bir hükme tahsis etmek için kullanılır.[665] Bu edatın hasr işlevine sahip olmasının arka planında zımnî olarak "mâ" ve "illâ" manası taşımasından söz etmek mümkündür. En güçlü hasr tarzı nefy (mâ) ve istisna (illâ) edatının bir arada bulunmasıdır. "İnnemâ" edatı bazen de hasr ile birlikte tahkik, tekit ve tariz de belirtir.[666]

Bütün bu izahlar çerçevesinde denilebilir ki münafıkların, "Biz sırf dirlik ve düzen için çabalayan kimseleriz" ifadesi, "dirlik ve düzeni tesis etme çabası sadece bize mahsustur. Bunun böyle olduğunda hiç şüphe yoktur. Herhangi bir fesâdın bizim bu vasfımıza gölge düşürmesi söz konusu değil" şeklindedir.[667] Münafıkların "إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ" sözü, tıpkı "Biz de iman ettik" demeleri gibi kendilerini toplumda dirlik ve düzenin tesisi için didinen kimseler gibi göstermek, dolayısıyla "Biz sırf dirlik ve düzen olsun diye çabalıyoruz" derken düpedüz yalan söylemek şeklinde de anlaşılabilir. Bunun yanında münafıkların bu sözü,

663 Yûnus 10/91; Şuarâ 26/151-152; Kasas 28/76-77.
664 Zerkeşî, *el-Burhân*, IV. 232.
665 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 180.
666 Zerkeşî, *el-Burhân*, IV. 232.
667 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 180.

"Hâl-i hazırdaki durumumuz bize göre gayet düzgündür" manasına da hamledilebilir. Buradan çıkan sonuca göre münafıklar "إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ" sözünü söylerken, güya "Biz hem kendimizi hem de diğer insanları ıslah etmekle meşgulüz" demek istemişlerdir.[668]

Sözlükte, "doğru, düzgün olmak, yararlı ve elverişli olmak" manasındaki "ص ل ح" (slh/salâh) kökü "iyi ve faydalı hâlden çıkma, bozulma" anlamındaki "fesâd"ın zıddıdır. Salâh aynı zamanda Mekke'nin adıdır.[669] Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 171 kez geçen "slh" (salâh) ile aynı kökten türeyen "sâlih" (الصَّالِحُ) kelimesi "faydalı, iyi, doğru ve güzel olan, işe yarar, her türlü bozukluk ve yanlışlıktan arınmış" gibi manalara gelir. Zeccâc, "sâlih insan"ı "hem Allah'ın haklarını hem kulların haklarını gözeten kimse" (الصَّالِحُ الْقَائِمُ بِحُقُوقِ اللّٰهِ وَحُقُوقِ عِبَادِهِ) diye tarif etmiştir.[670] Yine aynı kökten türeyen "sulh" (الصُّلْح) kelimesi "husumeti sonlandırma, barış ve uzlaşı sağlama", "ıslâh" kelimesi "düzeltme, daha iyi ve faydalı hâle getirme, insanlar arasındaki çatışmayı ortadan kaldırma", "muslih" ise "bozukluğu düzeltip iyileştiren, sulhtan ya da dirlik ve düzenden taraf olan" gibi manalar ifade eder.[671] Râğıb el-İsfehânî "salâh" ve "fesâd"ın genellikle insan fiilleri için kullanıldığını, Kur'an'da "salâh"ın bazen "fesâd"ın, bazen de "seyyie"nin zıddı olarak geçtiğine dikkat çeker.[672]

"Salâh" ve "sâlih" Kur'an'da anahtar kavram denebilecek bir özellik taşır. Sâlih lafzı Kur'an'da hem iyi, hayırlı iş ve davranış hem de dinî ve ahlâkî bakımdan iyi davranışlara sahip kişi olmak üzere iki manada kullanılır. Birçok ayette "sâlihât" kelimesinin amelle birlikte ve çoğunlukla "iman etme"nin ardından zikredilmesi, esas itibariyle fiillerin ahlâkî olgunluğunu ifade etmekle birlikte sâlih amelin imanla da çok yakından ilişkili olduğunu gösterir. Izutsu'nun ifadesiyle, "sâlih" ve "iman" kelimeleri arasında son derece sıkı bir bağ vardır. Aslında "sâlih/sâlihât" lafızları imanın amel yoluyla dışa vurumudur. Kur'an'da "ellezîne âmenû ve amilu's-sâlihât" ifadesinin çok sık kullanılması bundan dolayıdır. Kehf 18/110. ayetteki "فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاء رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا

668 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 158.
669 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 309.
670 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, VII. 52.
671 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, VI. 547-551.
672 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 284.

صَالِحًا" (Kim rabbine kavuşmak istiyorsa sâlih amel işlesin) ifadesi sâlih amelin aynı zamanda imana karşılık geldiğini düşündürür.[673]

Kur'an'da genellikle ameller için kullanılan "sâlih/sâlihât" kelimesi neye atıfta bulunduğu belirsiz bir iyi fiile değil, Allah'a güven ve teslimiyet içinde edip eylenen güzel amellere karşılık gelir. Dolayısıyla bu kelimenin ifade ettiği iyilik içi boş, kof, amorf (şekilsiz) bir iyilik değildir. Daha açıkçası, "sâlih amel" tabiri hem dünya hem ahiret için hayırlı ve faydalı fiilleri belirtir. Hz. Yûsuf ve Hz. Süleyman gibi bazı peygamberlerin, "Beni sâlih kullarının zümresine ilhak eyle" diye dua etmeleri manidar olsa gerektir.[674] Ayrıca, Nisâ 4/69. ayette "sâlih" kimselerin nebiler, sıddikler ve şehitlerle birlikte anılması da çok dikkat çekicidir. Bütün bunlar hem "sâlih amel"in hem de "sâlih mü'min" kimliğinin zannedildiği kadar kolay bir değer ve kimlik olmadığını, bu değer ve kimlik için ortaya çok büyük emek konulması gerektiğini gösterir.

İbnü'l-Cevzî, Bakara 2/11. ayetteki "إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ" ifadesiyle ilgili olarak beş ayrı görüş zikretmiştir: (1) Münafıklar "Biz fesâdı gerektirecek hiçbir şey yapmadık" demek suretiyle gayet iyi bildikleri kendi fiillerini inkâr etmişlerdir. (2) Münafıklar müslümanlar ile kâfirlerin arasını düzeltmek gibi bir amaç gözettiklerini ileri sürmüşlerdir. (3) Münafıklar kâfirler/müşriklerle uyum içinde olmayı fesâd değil, salâh olarak düşünmüşlerdir. (4) Münafıklar, "Bizim işlerimiz hep iyilik, salâhtır" demek istemişlerdir. (5) Münafıklar kâfirlerle uyum içinde olmayı dinî değil, dünyevî açıdan salâh olarak görmüşlerdir. Çünkü onlar hakimiyet Hz. Peygamber'in eline geçtiği takdirde kendilerine mü'min süsü vererek onun takipçisi olduklarını garanti altına almak, yok eğer hakimiyet kâfirlerin/müşriklerin eline geçerse, onlarla ahenk ve uyum içinde geçinmenin imkânlarına kavuşmak istemişlerdir.[675]

Münafıkların ikili oynama taktikleri dikkate alındığında, bu son izahın daha isabetli olduğu söylenebilir. Daha açıkçası, münafıklar bir taraftan kendilerine mü'min süsü vermek, diğer taraftan da kâfirler ile iyi geçinmek suretiyle her iki tarafı da idare etmek ve sonuçta kim güç-

673 Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 310-312.
674 Yûsuf 12/101; Neml 27/19.
675 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 32.

lü olursa kendilerini onun yanındaymış gibi göstererek her hâlükârda kârlı ve kazançlı çıkmayı hedeflemişlerdir. Ne var ki "Bitaraf olan bertaraf olur" sözü dikkate alındığında, münafıkların "her devrin adamı" sözünü de akla getiren bu tavırları hem kafirler hem mü'minler nezdinde güvensizlik telkin etmiş ve sonuçta iki karşıt taraf nezdinde de itibar görmemişlerdir.

أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ (12)

(12) Dikkat edin, onlar fesatçıların ta kendileridir; fakat bunun şuurunda değiller.

Bu ayetin başındaki "أَلَا" (elâ) edatı "hemze-i istifham" (soru hemzesi) ve "lâ-i nâfiye"den (olumsuzluk bildiren lâ harfi) oluşur. Ancak Semîn el-Halebî (ö. 756/1355) bu edatın iki ayrı harften mürekkep olmayıp "basit" (sade, düz, yalın) denebilecek bir yapıya sahip olduğunu belirtir.[676] "Elâ" (أَلَا) edatı tenbih ve/veya istiftah (başlama) edatı/harfi olarak anılır. Hem isim hem fiil cümlesinin başında yer alan bu edat genellikle tenbih (dikkat çekme) manasında kullanılır. Bu kullanımda kendisinden sonra zikredilen hususun gerçekleştiğine (tahakkuk) atıfta bulunur. "Elâ" (أَلَا) edatı cümleye tahakkuk manası kattığında, devamındaki ifade neredeyse her zaman yemin/kasem cümlelerine benzer şekilde başlar. Nitekim "elâ" edatının kardeşi olan "أَمَا" (emâ) da "أما والذي أبكى وأضحك" (Ağlatan ve güldürene yemin olsun ki...) örneğinde görüleceği üzere yemin cümlelerinin başında kullanılır.[677]

Arap dilinde soru hemzesi ile nefy edatı bir araya geldiğinde tahkik (teyit, tasdik) anlamı taşır. Örnek vermek gerekirse, bu edat "قَوْمَ فِرْعَوْنَ أَلَا يَتَّقُونَ" (Şuarâ 26/11) ifadesinde Firavun'un halkının Allah'tan korkup sakınmadığını, "قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ" (Zâriyât 51/27) ifadesinde ise Hz. İbrahim'in misafirlerinin yemek yemediklerini vurgular. Yine "elâ" (أَلَا) edatı bazen kınama ve reddetme anlamı, bazen de "leyte" (keşke) edatıyla eşdeğer tarzda dilek/temenni anlamı içerir. Öte yandan, "elâ" (أَلَا) edatı kimi zaman cümleye olumsuz soru manası da verir. Son ola-

676 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 139.
677 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 180.

rak, bu edat, “أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ” (Allah’ın sizi bağışlamasını istemez misiniz?.. [Nûr 24/22]) ve “أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَّكَثُوا۟ أَيْمَانَهُمْ” (Ahitlerini bozan topluluğa karşı savaşmayacak mısınız?.. [Tevbe 9/13]) ayetlerinde görüleceği üzere yumuşak veya sert talep manası da içerir.[678]

Bakara 2/12. ayetin sonundaki ifadede yer alan “لَكِنْ” (lâkin) lafzı Arapçada “istidrak” edatı olarak anılır. İstidrak, daha önceki sözden doğması muhtemel eksiklik, hata veya yanlış anlaşılma ihtimalini istisnaya benzer şekilde ortadan kaldırma anlamı taşır. Arapçada başka edatlarla da ifadesi mümkün olan istidrak genellikle “lâkin” ve “lâkinne” edatlarıyla yapılır. Bu edatın “لَكِنَّ” şeklindeki varyantı, cümle içerisinde ismini nasb haberini ref eden “inne” ve kardeşleriyle aynı grupta yer alır. Buna mukabil “lâkin” edatı şeddeli formuna benzer işlev gördüğü gibi böyle bir işleve de sahip olmayabilir. Bu durumda, “مَا قَامَ زَيْدٌ لَكِنْ عَمْرٌو” cümlesindeki gibi kendinden sonra cümle değil, kelime gelir. Şayet kendisinden sonra cümle gelirse, o takdirde başlangıç (ibtida) harfi/edatı olur.[679] Ayrıca, “lâkin” edatı “vav” harfiyle kullanıldığı gibi “vav” harfinden bağımsız olarak da kullanılır. Yine söz konusu edat mutlaka birbirine zıt ya da muhalif olan iki hususun arasında zikrolunur.[680] Diğer taraftan, “lâkinne” edatı kimi zaman hem istidrak hem tekit anlamı taşır. İbn Usfûr el-İşbilî (ö. 669/1270) gibi bazı nahivcilere göre ise bu edat her zaman “inne” gibi tekit manasındadır.[681]

Münafıklar kendilerinin sırf dirlik ve düzen için uğraş veren kimseler olduklarını iddia etmelerine karşılık Bakara 2/12. ayette çok vurgulu bir ifadeyle onların düpedüz fesatçı oldukları beyan edilmiştir. Ayetteki “أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ” ifadesi gerçekten çok vurgulu bir ifade biçimidir. Vurgu unsurlarından biri, bu ifadenin isti’naf (başlangıç) cümlesi şeklinde varit olması, “elâ” ve “inne” edatlarının ayrı ayrı tekit manası taşıması, cümle içerisindeki haberin marife olarak varit olması ve “أَلَا إِنَّهُمْ” lafzından sonra fasıl zamirinin bulunması ve ayetin sonunda “وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ” (Fakat onlar bunun şuurunda değildir) ifadesinin yer almasıdır.[682]

678 Zerkeşî, *el-Burhân*, IV. 236; İbn Hişâm, *Muğni’l-Lebîb*, I. 81-82.
679 Zerkeşî, *el-Burhân*, IV. 389-390.
680 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü’l-Masûn*, I. 140.
681 İbn Hişâm, *Muğni’l-Lebîb*, I. 320-322.
682 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 180.

Münafıkların fesatçı (müfsid) olarak nitelendirilmesini sadece din ve inanç boyutunda değerlendirmemek gerekir. Gerçi Âl-i İmrân 3/62-63 ve Yûnus 10/40. ayetlerde "müfsid" kelimesi küfür ve tekzib manasına gelir. Bununla birlikte diğer birçok ayette fesâd kelimesi toplumsal huzuru bozmak, zulümle eşdeğer işler yapmak veya Lût kavmine atfedilen tarzda ahlaksız fiilde bulunmak gibi manalarda da kullanılır. A'râf 7/127, Yûsuf 12/73, Kehf 18/94, Kasas 28/4 ve Ankebût 29/28-30. ayetler kelimenin bu tür farklı anlam ve kullanımlarını yansıtır. A'râf 7/127. ayetteki ifadelere göre Firavun kavminin önde gelenleri Hz. Musa ve kavminin Mısır topraklarında fesâd çıkarmalarından söz etmişlerdir ki bu çerçevede fesâd ve fesatçılık toplumsal huzur, iç barış ve dirlik/düzenin bozulması anlamı taşır.

Bakara 2/205. ayetin "وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللّٰهُ لاَ يُحِبُّ الفَسَادَ" şeklindeki ifadeleri dikkate alındığında, fesâd ve fesatçılığın din ve toplumsal boyutun yanı sıra tabiattan kültüre, ekonomiden siyasete kadar çok daha geniş bir alana taalluk eden bir tehlike olduğunu ve ne yazık ki insanoğlunun tabiatında çok güçlü bir fesâd damarı bulunduğunu söylemek mümkün olur. Çünkü bu ayete göre münafık tiplemesi yetki ve iktidar sahibi olduğunda ekinden nesile varıncaya değin hemen her şeyi fesâda boğar.

Burada izah etmeye çalıştığımız ayetin sonundaki "Fakat onlar fesatçılıklarının şuurunda değildir" ifadesi ilginçtir. Çünkü bu ifade ilk bakışta münafıkların fesatçılıkla meşguliyetlerinin cahilane ve masumane olduğunu ima etmektedir. Bu husus Muhammed Abduh ve Reşid Rızâ'nın fesâd ve fesatçılıkla körü körüne taklit ve taklitçilik arasında bağ kurmasını akla getirmektedir. Ayette, kimi münafıkların düpedüz fesatçı oldukları hâlde kendilerinin bunun bilincinde olmadıklarından söz edilmesi, burada söz konusu edilen münafıkların metbu değil, tabi konumunda olan bir gruba karşılık geldiği ihtimalini düşündürmektedir. Nitekim Kur'an'daki ifadeler lafzen umuma hitap eder gibi görünse de nüzul ortamındaki canlılık ve dinamiklik dikkate alındığında her bir ayetteki hitap ve ifadenin kimi zaman belli bir inanç topluluğuna mensup küçük bir gruba, kimi zaman muayyen bir kişiye yönelik olduğu anlaşılabilir. Ayetlerdeki lafızların bu özelliğini dikkate almadan

yorum yoluyla genellemeler yapmak ve sırf lafzî manadan hareketle büyük hükümler kurmak çoğu kez yanlış ve yanıltıcı olabilir.

Bahis konusu ettiğimiz ayetin öncesi ve sonrasındaki ayetler dikkate alındığında topyekûn münafıklardan söz edilmekle birlikte, fesatçılıkların bilincinde olmayan ve düpedüz fesatla meşgul oldukları hâlde bunu ıslah faaliyeti sanan grubun münafıklıkta uzmanlaşmış ve nifâk yoluna baş koymuş kimselerden öte, kalpleri marazlı olan, yani iç dünyalarında med-cezir hâlleri yaşayan ve "Acaba bize akıl verip yönlendiren yakın çevremizdeki insanlar mı yoksa Muhammed ve onun arkadaşları mı daha doğru bir istikamette?" diye kendi kendilerine soran kimseler oldukları sonucuna varmak da mümkün olabilir. Kısacası, bu grup belki de kendi elebaşlarını körü körüne takip ve taklit eden, dolayısıyla bizatihi fesâd hüviyetindeki işlerini ıslah faaliyeti olarak vehmeden bir münafık zümresidir. Bundan sonraki ayetlerde söz konusu edilecek münafıklar ise söz konusu grubun aksine ne yaptıklarını gayet iyi bilen ve hem fesatçılık hem nifâkçılığı meslek hâline getiren kimseler ile onların elebaşı konumundaki başka bir gruptan söz etmektedir.

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ
أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَٰكِنْ لَا يَعْلَمُونَ (13)

(13) Onlara, "İman sahibi şu insanlar gibi siz de iman edin" denildiği zaman, "O ahmaklar iman etti diye biz de mi iman edelim?" diye [içten içe] söylenirler. Dikkat edin, asıl ahmak ve beyinsiz olan kendileridir; fakat onlar bunun böyle olduğunu bilmezler.

Zemahşerî'ye göre bu ayetteki ifadeler, dile getiriliş maksadı itibariyle münafıklar taifesinden söz edilmeye başlandığı sekizinci ayet ve devamındaki ifadelerden farklıdır. Zira önceki ayetlerde münafıklıkların görüşlerinden ve nifâkçı hâllerinden söz edilmiştir. Bu ayette ise münafıkların mü'minlere yönelik kötü muameleleri, mü'minleri yalanlamaları, onlarla alay etmeleri, onlarla birlikte iken iman edip kendi

düzenbaz dostlarının yanına varınca kalplerinde saklı tuttukları kirli niyet ve emelleri açığa vurmalarına değinilmiştir.[683]

Kısacası, bu ayet münafıklardan söz eden önceki ayetlerden farklı bir amaçla sevk edilmiş olsa gerektir. Dolayısıyla burada münafıklarla ilgili bir tekrar söz konusu değildir.[684] Bu tespit, daha önce bahsi geçen münafıklar ile bu ayet ve devamında kendilerinden söz edilen münafıkların farklı kimseler olma ihtimalini güçlendirmektedir. Daha açıkçası, bu ayette kendilerinden söz edilen münafıklar Yahudi münafıklar ile onların iş birlikçisi konumundaki İbn Selûl gibi Arap münafıklar olabilir. Büyük ihtimalle bu bilinçli münafıklar arasında da metbû-tâbi ya da lider-takipçi ilişkisi vardır. "Şeyâtîn" kelimesi bu münafık taifesinin liderlerine atıfta bulunuyor olmalıdır.

Ayette geçen "كَمَا" (kemâ) edatındaki "kef" harfi teşbih veya ta'lil içindir. "Mâ" harfi "rubbemâ" (رُبَّمَا) edatındaki "mâ" gibi mâ-i kâffe olabilir. Bunun yanında "بِمَا رَحُبَتْ" (Onca genişliğine rağmen... [Tevbe 9/25] ifadesindeki gibi mastar "mâ"sı da olabilir. Yine bu ayette geçen "en-nâs" (النَّاس) kelimesindeki lâm-ı tarif (elif-lam takısı) ahd (bilinirlik) ifade eder. Buna göre "كَمَا آمَنَ النَّاسُ" ifadesi, "Allah'ın elçisi ve onun çevresindeki [mü'min] kimselerin iman ettiği gibi" anlamına gelir ki burada söz konusu edilen kimseler malum kimselerdir. İkinci bir ihtimale göre "كَمَا آمَنَ النَّاسُ" ifadesi, "Abdullah b. Selâm gibi dostlarınız ve soydaşlarınız gibi siz de iman edin" anlamına gelir.[685]

Sefeh (السَّفَهُ) ve Sefih (السَّفِيهُ)

Kur'an'da mastar, fiil ve sıfat-ı müşebbehe gibi farklı türevleriyle 11 kez geçen "س ف ه" (sfh/sefeh/sefâhet) kökü temelde "hafiflik" (الخِفَّةُ) anlamına gelir. Hafiflikten maksat önemsizlik, değersizlik, hafifmeşreplik, akıl noksanlığı, kendini bilmezlik, düşüncesizlik ve istikrarsızlık (الطَّيْشُ) gibi kelimelerle ifade edilebilir. Sefeh kelimesine "hafif akıllılık" anlamı verilmesi, rüzgârın bir nesneyi bulunduğu yerden kaldırıp hareket ettirmesi manasındaki "تَسَفَّهَتِ الرِّياحُ الشيءَ" ifadesiyle

683 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 183.
684 Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, I. 280.
685 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 181.

ilişkilendirilir.[686] Öte yandan, dokuması ya da örgüsü kötü, gevşek ve değersiz elbise "ثَوْبٌ سَفِيهٌ" (sevbün sefîhün) diye ifade edilir.[687]

Bazı dilciler "sefeh"in (السَّفَهُ) ağırbaşlılık, aklı başındalık, olgunluk gibi anlamlar içeren "hilm"in (الحِلْم) karşıtı olduğunu belirtir. Bakara 2/130. ayette geçen "سَفِهَ نَفْسَهُ" ifadesi birçok mealde "kendini bilmezlik" diye tercüme edilir. Bu tercüme klasik tefsirlerden de kendine referans bulabilir. Nitekim Zeccâc'a göre Bakara 2/130. ayetteki "سَفِهَ نَفْسَهُ" ifadesi "مَنْ جَهِل نَفْسَه" (kendini bilmez kişi) anlamına gelir.[688] Ancak bu ifadenin "kendini düşüncesiz, beyinsiz hâle sokmak" (سَفَّه نفسَه) diye yorumlanması da imkân dahilindedir.

Klasik tefsirlerde ve Arapça sözlüklerde "sefeh" genellikle ahmaklık, aptallık, dar görüşlülük, akıldan noksanlık diye izah edilmiştir.[689] Bu açıdan bakıldığında, "sefeh" lafzının bir diğer karşıtının "rüşd" olduğu söylenebilir. Nitekim İslam fıkhında "sefih" (السَّفِيهُ) aklî melekesi yerinde ve temyiz kudretine sahip olmakla birlikte mal ve servetini din, akıl, mantık ve iktisat ilkeleriyle bağdaşmaz şekilde harcayan kimseyi ifade eden bir terimdir. Sefihlik aynı zamanda malî tasarruflardan men edilme (hacir) sebeplerinden biri olarak kabul edilir.

İslâmî kaynaklarda çocuklar ve bilhassa "kadınlar" sefîh (çoğulu: süfehâ) kapsamında zikredilmiştir. Hatta bir rivayete göre İbn Abbâs, Hasen el-Basrî ve Dahhâk gibi sahâbî ve tâbî müfessirler, "Sefihlerin en sefihi kadınlardır" (النساءُ أَسْفَهُ السُّفهاء) şeklinde ilginç bir söz söylemişlerdir.[690] Özellikle Nisâ 4/5 ayetteki "وَلَا تُؤْتُواْ السُّفَهَاء أَمْوَالَكُمُ" (mallarınızı sefihlere vermeyin) ifadesi bağlamında hemen hemen tüm müfessirler, kimlerin sefih olduklarına dair görüşler kapsamında çocukların yanı sıra kadınları da zikretmişlerdir.[691]

Bugüne kadar İslam ve kadın konusunda İslâmî gelenekteki ataerkil kalıp yargıları eleştiren birçok şey yazdım ve bu kalıp yargılara itirazlarımın hâlen de genel olarak arkasındayım. Fakat özel hayat

686 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII. 499.
687 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVI. 402.
688 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 211.
689 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 302; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVI. 400.
690 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 302-303; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, III. 251.
691 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI. 389-391; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III. 863.

tecrübemde kadınlarla ilgili kanaatimin İbn Abbâs, Hasen el-Basrî ve Dahhâk'ın dile getirdikleri müşterek görüşten pek farklı olmadığını da itiraf etmek durumundayım. Bunu söylerken, topyekûn kadın cinsini tenzih ettiğimi, fakat kendi hayat tecrübem ve bizzat yaşayıp gördüklerim sebebiyle böyle bir kanaati benimsediğimi özellikle vurgulamalıyım.

Aslında kadınlarla ilgili olumsuz kanaatim, tıpkı Alman filozof Arthur Schopenhauer'in (ö. 1860) annesi Johanna ile yaşadığı büyük problemler yüzünden kadınlar hakkında, "Kadınlar zihnî bakımdan dar görüşlüdür; zira sezgiye dayalı kavrama melekeleri kendilerine en yakın olanı çok çabuk ve berrak bir şekilde algılarsa da görüş alanları çok dardır ve uzakta olan şeyleri ihata edemezler… Kadınlar bütün hayatları boyunca çocuk kalırlar. Çünkü her zaman içinde bulundukları an ve zamana sıkı sıkıya bağlı kalarak sadece kendilerine en yakın olanı ve olmak üzere olanı görürler. Gerçek yerine bir şeyin görünüşüne teslim olurlar ve en önemli işlere karşı önemsiz şeyleri tercih ederler… Kadınlar adalet, dürüstlük ve vicdanla ilgili meselelerde erkeklerden daha aşağı seviyededirler. Kadınlar zihinsel olsun, bedensel olsun, büyük işler için yaratılmamışlardır… İkiyüzlülük yahut riyakarlık kadınlarda doğuştandır... Kadınlar, çocuk ile gerçek anlamda insan olan yetişkin erkek arasında bir ara varlık aşamasıdır"[692] gibi son derece olumsuz yargılarda bulunup kimi zaman nefret kusmasına benzer bir özel hâldir ki bu hâlin kendi hayat tecrübemde görüp geçirdiklerim sebebiyle anlayışla karşılanacağını ümit ederim.

Kadın ve sefihlik bahsini burada kapatıp ayetin tefsir ve te'viline dönersek, nifâk konusunda uzmanlaşmış münafıkların mü'minleri beyinsizlikle suçlamaları büyük ihtimalle kendilerini üstün görmeleriyle alakalıdır. Bu tavır özellikle Yahudilerde ve İbn Selûl gibi baş münafıklarda mevcuttur. İkinci bir ihtimal beyinsizlikle ilgili niteleme geçmişte Yahudi olup daha sonra İslam inancını benimseyen Abdullah b. Selâm gibi sahâbîlere yönelik bir kınama ve kızgınlığın yansımasıdır. Buna göre ayete konu olan münafıklar Yahudi münafıklardır. Onlara iman teklifinde bulunanlar ise müslümanlardır. Nitekim Mukâtil'in naklettiği bilgiye

692 Schopenhauer, *Aşka ve Kadınlara Dair*, s. 7-30.

göre bu ayet Münzir b. Muâz, Ebû Lübâbe el-Ensârî, Muâz b. Cebel ve Üseyd b. Hudayr gibi sahâbîler hakkında inmiştir. Bu sahâbîler Yahudi münafıklara, "Abdullah b. Selâm ve arkadaşlarının Muhammed'i tasdik ettiği gibi siz de Muhammed'i tasdik edin; çünkü o gerçek peygamberdir" dediklerinde, Yahudiler, "Ne yani, bu beyinsiz adamlar iman etti diye biz de mi iman edelim?" şeklinde bir karşılık vermişlerdir.[693]

Sonuçta Yahudiler veya Yahudi münafıkların "beyinsizler" (sefihler) diye nitelendirdikleri mü'minlerin gerçekte beyinsiz olmadıklarını gayet iyi bildikleri, fakat gerek hafife alıp alay konusu yapmak gerek kınamak maksadıyla böyle bir nitelemede bulundukları kuşkusuzdur. Nitekim bir sonraki ayette, "Biz mü'minlerle sırf alay ediyoruz" şeklinde bir söz söyledikleri aktarılır. Ayette münafıkların dilinden aktarılan, "أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ" ([Ne yani], bu beyinsizler iman etti diye biz de mi iman edelim?) şeklindeki söz, Kurtubî'nin de dikkat çektiği üzere açıktan değil, gizlice ve içten içe söylemiş bir sözdür.[694] Çünkü münafıklık böyle bir sözün mü'minlerin yüzlerine karşı söylenmesine pek imkân tanımayan bir tavır ve hâldir. Nitekim "Şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında..." mealindeki ifade de gerçek düşüncelerini mü'minlerin yüzlerine karşı değil, kendi elebaşlarıyla baş başa kaldıklarında dillendirdiklerini göstermektedir.

Bakara 2/13. ayetin sonundaki "أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ" ifadesi, gerçek beyinsizlerin mü'minler ve müslümanları sefihlikle suçlayan münafıklardan başkası olmadığını ve fakat bu münafık taifesinin kendilerinin sefih olduklarını bilmediklerini belirtir. Bir önceki ayetin sonunda "وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ" (Lakin onlar bunun bilincinde değildir) denilirken, bu ayetin sonunda, "وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ" (Lakin onlar bunun böyle olduğunu bilmezler) denilmesi dikkat çekicidir. Bu farklılık "ilm/ilim" ile "şuur" arasında nüans (semantik fark) olup olmadığı meselesini gündeme getirir.

Ebû Hilâl, "ilm"i "bir şeyi tam bir güven içinde olduğu gibi idrak edip o şeyin öyle olduğuna kesin kanaat getirmek" diye tanımlarken "şuûr" kelimesini "bilgiyi çok daha dikkatli şekilde elde etmek" diye açıklar.[695] "Şuûr" kelimesinin yanı sıra marifet, yakîn, fehm, idrak, ir-

693 Mukâtil, *Tefsîr*, I. 34.
694 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 311.
695 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 81.

fan, fıtnat, fıkh, basiret, dirayet, haber gibi birçok kelimeyle de anlam ilişkisi bulunan “ilm” kelimesi İbn Fâris’e göre bir şeyde bulunan iz ve işaret anlamındaki “ع ل م” (alm/alem) kökünden türemiş bir kelimedir.[696] Ancak Râğıb el-İsfehânî “alem” ve “ilm” mastarlarının birbirinden ayrı ele alınmasının daha isabetli olduğu kanaatindedir. Buna göre “ع ل م” (alm) kökünün dördüncü babtan “alime-ya’lemü-ilmen” şeklindeki siygası “bilmek, öğrenmek, idrak etmek” anlamına gelir. Aynı kökün ikinci babtan “alem” şeklinde türemiş mastarı ise “alâmet, işaret, nişan” gibi anlamlar içerir.[697]

Kur’an’da mastar, isim, fiil türevleriyle 854 yerde geçen “ilm” kökü İslâmî kaynaklarda “Bir şeyi gerçek yönüyle bilmek” (الْعلم هُوَ معرفَة الشَّيْء على مَا هُوَ بِهِ), “Gerçekle örtüşen kesin kanaat” (هُوَ الِاعْتِقَاد الْجَازِم المطابق للْوَاقِع), “Nefsin bir şeyin manasına ulaşması” (وصول النفس إلى معنى الشيء), “Malumla ilgili gizliliğin/belirsizliğin ortadan kalkması” (زوال الخفاء من المعلوم), “Bir şeyin şeklinin akılda/zihinde oluşması” (حصول صورة الشيء في العقل), “Tümeller ve tikellerin kavranmasını sağlayan köklü bir sıfat” (العلم صفة راسخة تدرك بها الكليات والجزئيات) gibi çok çeşitli şekillerde tarif edilmiştir.[698] Yine İslâmî kaynaklarda “ilm”in karşıtı “cehl” diye zikredilmiştir. Ancak bu tespit problemli görünmektedir. Çünkü “cehl” gerçekte ilmin değil, “hilm”in karşıtı olan bir kelimedir. Yeri geldiğinde bu mesele geniş şekilde izah edilecektir.

Burada konunun dağılmaması için “ilm” kelimesiyle ilgili semantik izahatı bizzat bu kelimenin geçtiği ayetlerin tefsirine havale etmek daha isabetlidir. Ancak bu vesileyle şunu belirtmek gerekir ki Kur’an’da ilm günümüzde “özne ile nesne arasında kurulan ilişki sonucunda ortaya çıkan ürün” diye tanımlanan “bilgi”den çok farklı bir anlam içeriğine sahiptir. Daha açıkçası, “ilm” Kur’an’da genellikle ilâhî kaynaklı haber (vahiy) manasında kullanılan bir kelimedir. Sünnet de bu ilâhî haberin tebliğ ve tebyini olduğundan, İslam geleneğinde hadis ve haber de “ilm” kelimesiyle bir nevi özdeş kabul edilir. İlm lafzı ve türevlerinin hadis literatüründe kazandığı terimsel anlam genel olarak dinî bilgi, özel olarak da hadis ve rivayetle ilgilidir. Nitekim “talebü’l-ilm”, “tahammülü’l-ilm”,

696 İbn Fâris, *Mu’cemü Mekâyîsi’l-Luğa*, IV. 109-110.
697 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 343-344.
698 Cürcânî, *Mu’cemü’t-Ta’rîfât*, s. 131; Ebü’l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 610.

"takyîdü'l-ilm" gibi lafızlar hadis ilminin öğrenim, öğretim ve nakil/rivayet metotları için kullanılan terkipler ve tabirlerdir.

Münafıkların gerçekte kendilerinin sefih olduklarını bilmemeleri, Bakara 2/130. ayette geçen "سَفِهَ نَفْسَهُ" ifadesinin "kendini bilmezlik" şeklindeki anlam ve yorumu dikkate alındığında, münafıklarla ilgili ifadenin gerçek manada bilmemezlikten öte, kendini bilmezlikle ilgili olduğunu söylemek yerinde bir tespit olabilir. Başka bir ifadeyle, metbu konumundaki münafıklar taifesinin gerçekte kendilerinin sefih olduklarını bilmemesi, cehaletten öte, kendini veya haddini bilmezlik olsa gerektir. Bu da söz konusu münafıkların nifâk konusunda uzmanlaşmış ve bu yola adeta baş koymuş bir gruba karşılık geldiğini gösterir ki müteakip ayetteki ifadeler bu tespitimizi destekler mahiyettedir.

وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آَمَنُوا قَالُوا آَمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا
مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ (14)

(14) Onlar mü'minlerle karşılaştıklarında, "Biz de sizin gibi iman ettik" derler. Şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında ise, "Biz sizinle beraberiz; biz o mü'minlerle sırf alay ediyoruz" derler.

Bu ayet münafıkların gerçek mü'minlerle bir araya geldiklerinde kendilerini mü'min olarak takdim etme ihtiyacı duyduklarını, şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında ise gerçek kimliklerini ortaya koyduklarını bildirir. Bakara 2/76. ayetteki "وَإِذَا لَقُواْ الَّذِينَ آمَنُواْ قَالُواْ آمَنَّا" (Mü'minlerle karşılaştıklarında 'Biz de iman ettik' derler) mealindeki ifadede kastedilen kimseler Yahudilerdir. Buna göre Bakara 2/14. ayette "şeytanlar" diye anılan zümre, Yahudi münafıkların "akıl hocaları" denebilecek liderleridir. Bu liderler birçok müfessirin de belirttiği üzere Yahudilerdir. Münafıkların gayri ahlâkî tutum ve davranışlarından biri de mü'minlerle karşılaştıklarında kendilerinin gerçek iman sahibi olduklarını söylemeleri, fakat şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında, "Biz o mü'minlerle sırf alay ediyoruz" demeleridir.

Münafıklar zahirde kendilerinin iman sahibi olduklarını zaten dile getirdiklerine göre mü'minlerle bir araya geldiklerinde, "Biz de mü'miniz" demeleri, kendilerine yönelik kuşkuları gidermeye yönelik bir taktik olarak, "Biz hakikaten samimi mü'minleriz" demek istemeleridir. Ayetin başındaki "لَقُوا" (lekû) fiili sözlükte, "karşılaşmak, yüz yüze gelmek, birbirine tesadüf etmek" gibi anlamlar içeren "ل ق ي" (lky/likâ') kökünden türemiştir.[699] Bu fiil aslında "لَقِيُوا" şeklindedir. Fakat ilal gereği "yâ" harfindeki ötre "kaf" harfine nakledilmiş ve iki sakin harfin bir araya gelmesinden dolayı da "yâ" harfi hazfedilmiştir. Muhammed İbnü's-Semeyka' ayetteki "لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا" ifadesini müfâale vezninde "لَاقَوُا الَّذِينَ آمَنُوا" diye okumuştur.[700]

Şeytanlarıyla Baş Başa Kalmak

Ayetteki "خَلَوْا" (halev) fiili sözlükte, "bir şeyin boş olması, zamanın geçip gitmesi, bir işin sona erdirilmesi" gibi manalara gelen "خ ل و" (hlv/halâ'/hulüvv) kökünden türemiş bir fiil olup "biriyle baş başa kalmak" manası da taşır. Nikâh akdinden sonra kadın ile erkeğin baş başa kalmaları anlamındaki "halvet" (الخَلْوَةُ) de aynı kökten türemiş bir lafızdır. Arapçada "مَكانٌ خَلاءٌ" terkibi, içinde hiç kimsenin veya hiçbir şeyin bulunmadığı boş mekân manasında kullanılır. Kur'an'da 28 kez geçen "hlv" kökü Bakara 2/134 ve 141. ayetlerdeki "تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ" (Onlar bir topluluktu, çoktan geldi geçti) "önceden gelip geçmek" manasında da kullanılır. Fâtır 35/24. ayetteki "وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خلَا فِيهَا نَذِيرٌ" (Hiçbir topluluk yoktur ki vaktiyle o topluluğa bir uyarıcı gelmiş olmasın) ifadesinde de "halâ" fiili aynı manadadır. Bu ayetlerde "hlv" kökü "مضى" (medâ/geldi geçti) manası taşır. Keza "القُرونُ الخالِيَةُ" (el-kurûnü'l-hâliyetü) terkibi de "geçmiş çağlar, zamanlar" manasındadır.[701]

Biriyle baş başa kalındığında "خلوت بفلان وإليه" denilir. Buna göre "hlv" kökünün fiil formu hem "bâ" hem "ilâ" harf-i cerriyle geçişlilik kazanır. Bu ayette söz konusu fiilin "ilâ" harfi cerriyle birlikte kullanılması bazı dilcilere göre söz konusu harf-i cerrin burada "birliktelik" (musahebe) anlamına gelen "bâ" harf-i cerrinin işlevine sahip olma-

699 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV. 253-254; Mustafavî, *et-Tahkîk*, X. 251-252.
700 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 312; Hatîb, *Mu'cemü'l-Kırâât*, I. 47.
701 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV. 238-239; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, XXXVIII. 5-10.

sıyla ilgilidir. Ancak Halil b. Ahmed ve Sîbeveyhi gibi dilciler bu görüşü kabul etmemişlerdir. Halev fiilinden sonra “ilâ” harf-i cerrinin kullanılması kuvvetle muhtemel olarak “münafıklar mü’minlerin yanından ayrılıp kendi şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında...” manasıyla ilgilidir.[702] Ayetteki “halev” fiili “خلوت به” (Onunla alay ettim) veya “خلا فلان بعرض فلان” (Falanca falancanın haysiyet ve şerefiyle oynadı) örneklerinde olduğu gibi alay etmek, birinin haysiyet ve şerefiyle oynamak manasına da hamledilebilir. Buna göre münafıklar mü’minlerle alay ettiklerini kendi şeytanlarına (elebaşlarına) aktarmış ve bu çirkin davranışlarını onlarla paylaşmışlardır.

Şeyâtîn (الشياطين)

Bakara 2/14. ayetteki “şeyâtîn” kelimesi yalın olarak “şeytanlar” anlamına gelir. İbn Mes’ûd, İbn Abbâs, Katâde ve Süddî gibi sahâbî ve tâbî müfessirlerin müşterek izahına göre ayette bahsi geçen “şeytanlar”dan maksat, münafıkların önde gelen isimleri veya bu güruhun liderlerdir. Başka bir yoruma göre şeytanlardan maksat münafıkların müşrik dostları ve yandaşlarıdır.[703] İbn Abbâs’tan gelen bir rivayete göre şeytanlardan maksat Medine’de Kâ’b b. Eşref, Şam’da Benî Eslem kabilesine mensup Ebû Bürde, Cüheyne’de Abdüddâr, Benî Esed kabilesine mensup Avf b. Âmir, Şam’da Abdullah b. Sevdâ’dan oluşan beş kişilik Yahudi grubudur.[704] Buna karşılık bazı müfessirler burada cin şeytanlarından söz edildiğini ileri sürerken, diğer bazı müfessirler kâhinlere atıfta bulunduğu görüşünü benimsemişlerdir.[705]

Gerek sözün akışı gerekse En’âm 6/112. ayette insan şeytanlarına atıf yapılması dikkate alındığında, bu ayette sözü edilen “şeytanlar”ın özellikle Yahudi kâfirler ve münafıkların elebaşlarına işaret ettiği yöndeki izahın daha isabetli olduğu hükmüne varılabilir. Nitekim asi ve inatçı karakterli insan, cin, hayvan gibi her şeyin Arap dilinde “şeytan” diye nitelendirildiği (كلُّ عاتٍ مُتَمرِّدٍ من إنْسٍ أَو جِنّ أَو دابَّةٍ) bilinmektedir.[706] İbn Hişâm’a göre münafıkların şeytanlarından maksat, önde gelen Ya-

702 Kurtubî, *el-Câmi’*, I. 313.
703 Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, I. 307-308; Kurtubî, *el-Câmi’*, I. 313.
704 İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 360.
705 Mâtüridî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, I. 39.
706 Ebû Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, I. 32.

hudi kâfirlerdir ki bunlar Evs ve Hazrecli münafıkların akıl hocaları olarak temayüz etmişlerdir.[707]

Kur'an'da yer yer "cin" manasında da kullanılan "şeytân" (الشَّيْطَان) kelimesinin hangi kökten türediği hususunda ihtilaf edilmiştir. Nûn harfini kelimenin aslından kabul eden dilcilere göre "şeytân" uzaklaşmak manasındaki "شطن" (ştn/şetana) kökünden türemiştir. Buna göre şeytân "hayırdan ve ilâhî rahmetten uzaklaşmış" demektir.[708] Nûn harfini kelimenin aslından saymayan dilcilere göre ise şeytan "yanmak, öfkesinden yanıp tutuşmak" anlamındaki "ش ي ط" (şyt/şeyt) kökünden türemiştir.[709] Mecdüddîn İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) ilk ihtimalin daha doğru olduğuna dikkat çekmiştir.[710] Kur'an'da şeytanın sıfatı olarak geçen ve "kovulmuş" anlamına gelen "الرجيم" (er-racîm) kelimesi bu ihtimali güçlendirmektedir.

Kur'an'da 70 kez tekil (şeytân), 18 kez çoğul (şeyâtîn) şeklinde geçen "şeytân" kelimesinin tarihsel ve dilsel kökeni Batılı bazı araştırmacılara göre İslam öncesi Yahudi ve Arap kaynaklarına uzanmaktadır. Buna göre kelime "habîs" (kötü) anlamında İbranca kökenli, "insanüstü varlık" anlamında da Arapça kökenli olmalıdır.[711] Jeffery ise "şeytân" kelimesinin Habeş Hıristiyanlığından etkilenim yoluyla Arapçaya intikal ettiği ihtimali üzerinde durur.[712]

Şeytan, İslam öncesi Arap toplumunda mevcut olan bir kavramdır. Muhtelif kaynaklarda cahiliye döneminde şeytanların erkek ve dişisinin bulunduğuna dair bir inancın mevcudiyetine işaret edilmiş; ayrıca Cessâse hadisi diye bilinen bir rivayette, dişi bir şeytan olduğu düşünülen, vücudu kıllarla kaplı çok garip bir yaratıktan söz edilmiştir. Yine cahiliye döneminde Araplar, kan damarlarını kesmeksizin hayvan boğazlamayı, "şeytan yarması" diye nitelendirmişlerdir.[713]

Şeytanın Kur'an'da hem insanlar hem cinlere ait bir sıfat olması ve çok kere çoğul şekliyle kullanılması, bunun nesnel gerçekliği bulu-

707 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I. 531.
708 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müferdât*, s. 261.
709 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XIX. 434.
710 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, II. 475.
711 Messadie, *Şeytanın Genel Tarihi*, s. 500.
712 Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 190.
713 Müslim, "Fiten" 119; Ebû Dâvûd, "Edâhî" 17.

nan bir varlığa işaret etmekten ziyade, soyut kötücül güçleri ve/veya kötülük üreten çeşitli unsur ve faktörleri imlediğini düşündürtmektedir. Ebû Ubeyde ve Taberî gibi müfessirlerin, "cin, insan ve hayvan cinsinden tüm inatçı ve azgın varlıkların ortak ismi" (كل عات متمرد من كل متمرِّد من الجن والإنس والدوابِّ وكل شيء/الجن والإنس والدواب فهو شيطان) diye tanımladıkları şeytan,[714] aynı zamanda insandaki kötü huylar için de kullanılan bir nitelemedir. Bazı kaynaklarda hadis olarak nakledilen "الحسد شَيْطَانٌ والغضب شَيْطَانٌ" (Haset şeytandır, öfke şeytandır) sözü[715] de şeytan kelimesinin her türlü mezmum varlık için kullanılan bir sıfat olduğunu gösterir.

Ebû Hilâl el-Askerî'nin şu izahı da şeytanın aslında bir kötülük imgesi olduğuna işaret etmektedir: "Şeytan, gözle görülmeyen bir kötücüllüktür. Bu yüzden, şer üreten insana şeytan denilir (الشَّيْطَان هُوَ الشرير من الْجِنّ وَلِهَذَا يُقَال للْإِنْسَان إِذا كَانَ شريرا شَيْطَان) ama bu tür bir insan cinnî olarak nitelendirilmez. Çünkü şeytan lafzı kötülük manası içerir. Hâlbuki cinnî sadece gizli oluşu ifade eder. Bu sebeple, 'Allah şeytanı lanetledi' (لعن الله الشَّيْطَان) denildiği hâlde, 'Allah cini lanetledi' şeklinde bir ifade kullanılmaz. Çünkü cin bir cins isimdir, şeytan ise bir sıfat, niteliktir."[716]

Sonuç olarak, şeytan, bilincimizin dışında algılanan düşman ya da kötücül bir gücün veyahut yıkıcılığın kişileştirilmesi, nesnelleştirilmesidir. Buradaki kişileştirmenin insan tarafından algılanabilen somut bir karşılığı olmasa da kötülüğün ontik gerçekliğini inkâr etmek mümkün değildir. Bu itibarla, şeytan eski moda bir figür değil, insan benliğinde kendisini hissettiren etkin ve sürekli bir güç olgusudur.[717] Kur'an vahyi insan idrakinin kavrayabildiği kadar tamdır; fakat insanoğlu da konuşup anlaştığı dilin, konuşma yetisinin ve kavramlarının yetersizlikleriyle malül bir varlıktır. Bu yüzden, Allah insana hitap ederken, bizim iyiliğimizi isteyen "melek" ve bizi kötüye yönlendiren "şeytan" gibi kavramlar kullanır. Bir cümlede özetlemek gerekirse, şeytan sanki bir sembolik bir imgedir.

714 Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I. 32; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 109.
715 İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 97; Fîrûzâbâdî, *Besâirü Zevi't-Temyîz*, III. 319-320.
716 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 277.
717 Russel, *Şeytan: Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa Kötülük*, s. 32-33.

İstihzâ (الاسْتِهْزَاءُ)

Bakara 2/14. ayetin son kısmında münafıkların, "Biz onlarla (mü'minlerle) sırf istihza ediyoruz" (إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّما نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ) dedikleri belirtilir. İstihzâ (الاسْتِهْزَاءُ) sözlükte, "fark ettirmeden alaya alıp küçük düşürmek, başkasının söz ve davranışlarını kusurlu göstermek amacıyla alay etmek" gibi anlamlar içeren bir kelime olup "hüzüv"/hüz'" (الهُزُؤُ/الهُزْءُ) mastarlarıyla birlikte "ه ز أ" (hz'e) kökünden türemiştir.[718] Kur'an'da mastar, fiil ve ism-i fâil gibi çeşitli türevleriyle 34 kez geçen bu kelimenin kök anlamı hafiflik, istihzâ ise "hor görme, küçümseme"dir (istihfaf).[719]

İstihzâ kelimesi klasik tefsirler ve sözlüklerde daha ziyade "السُّخْرِيَة" (suhriyyet) diye izah edilmiştir. Ebû Hilâl'e göre istihzâ kişinin daha önce alay konusu olacak bir iş yapmadığı hâlde kendisiyle alay edilmesini ifade eder. Suhriyyet ise kişinin daha önce yaptığı bir işten dolayı alay konusu edilmesine delalet eder.[720] Bazı tefsirlerde istihzânın "intikam" anlamına geldiği de belirtilmiş ve bu konuda "قَدِ اسْتَهْزَءُوا مِنْهُمْ بِأَلْفَيْ مُدَجَّجٍ" (Onlardan iki bin silahlı savaşçı ile intikam aldılar) beyti şahit gösterilmiştir.[721] Ancak bazı müfessirler bu izahı çok zorlama bir yorum olarak değerlendirmişlerdir.[722]

Hüzüv kelimesi "boş, anlamsız iş" manasında da kullanılabilir. İstihzâ kelimesinin "oyun, eğlence" diye açıklanması da işbu "abesle iştigal" manasıyla ilgili olsa gerektir. İstihzâ ile mizah arasında da ilişki kurulabilir. Ancak mizah (şaka) kişiyi kötü duruma düşürmek ve onu aldatma söz konusu olmaksızın içinden aksini geçirdiği hâlde zahirde farklı bir şeyi vehmettirmektir. İstihzâ ise için iç yüzü farklı olduğu hâlde, kişiyi aldatmak üzere o şeyin zahirinin gerekli olduğunu vehmettirmektir.[723]

Bakara 2/14. ayette münafıklara izafe edilen istihzâ fiili, En'am 6/10, Hicr 15/11, Yâsîn 36/30 gibi ayetlerde de kendilerine gönderilen peygamberleri yalanlayıp alaya alan inkârcıların psikolojik savaş

718 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 183.
719 Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, IV. 249.
720 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 254.
721 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 314; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, I. 126.
722 Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, IV. 250.
723 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 255.

taktiği bağlamında zikredilmiştir. Münafıkların "Biz o mü'minlerle sırf alay ediyoruz" mealindeki sözleri, muhtemelen elebaşlarının, "Yoksa siz Muhammed'e gerçekten inandınız mı?" gibi bir soruyla kendilerini siygaya çekmeleri üzerine söylenmiştir. Nitekim Bakara 2/76. ayette münafık Yahudilerin bir araya geldiklerinde, "وَإِذَا خَلاَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُواْ أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ اللّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَآجُّوكُم بِهِ عِندَ رَبِّكُمْ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ" (Allah'ın bize Tevrat'ta [son peygamberle ilgili] bildirdiği şeyleri onlara/müslümanlara anlatalım, onlar da rabbimizden gelen bir delil olarak bize karşı kullansınlar, öyle mi? Biz bunun [düpedüz ahmaklık olduğuna] akıl erdirmekten aciz miyiz?) diye konuştukları kaydedilmiştir.

اَللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ (15)

(15) Allah onlara alay etmenin karşılığını verecek, fakat onları şimdilik kendi hâllerine bırakmakta, onlar da azgınlık ve taşkınlıklarıyla bocalayıp durmaktalar.

Münafıkların, "Biz müslümanlarla sırf alay ediyoruz" sözlerine, bu ayette "اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ" (Allah onlarla alay eder) diye karşılık verilmiştir. Bu ifade bazı müfessirlerce kelâmî bir problem olarak algılanmış ve "istihzâ" (alay) gibi çirkin bir fiilin Allah'a izafesini nasıl anlamak gerektiğine dair uzun uzadıya izahlar yapılmıştır. Bu izahlardan birine göre münafıkların mü'minlerle alay etmeleri sonuçta kendilerine yönelik zarar ve ziyanla neticelenir. İşte bu durum "Allah'ın onlarla alay etmesi" anlamına gelir. İkinci bir izaha göre Allah'ın istihzâ etmesiyle ilgili ifadede "hor ve hakir kılma" manası kastedilmiştir. Başka bir yoruma göre Allah'ın münafıklarla alay etmesinden maksat, Allah'ın onları gülünç ve aşağılık duruma düşürmesidir. Nitekim Mutaffifîn 83/29-36. ayetlerde kâfirler ile mü'minlerin uhrevî âlemdeki akıbetleri karşılaştırılırken, vaktiyle dünyada mü'minleri hafife alıp küçük düşürmek maksadıyla alay eden inkârcıların müstehzi gülüşlerine karşı ahirette gülme sırasının mü'minlere geldiği/geleceği belirtilir.[724]

Zemahşerî'nin tenzihci yorumu da bütün bu yorumlarla hemen hemen aynı minvaldedir. "Allah'ın alay etmesi caiz değildir; çünkü Allah

724 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 64-65.

çirkin fiillerden münezzehtir" diyen Zemahşerî alay etmenin büyük bir ayıp, kusur ve cehalet göstergesi olduğunu belirtir. Nitekim "İsrâiloğulları Hz. Musa'ya, "Sen bizimle alay mı ediyorsun?!" (أَتَتَّخِذُنَا هُزُواً) dediklerinde, Hz. Musa, "Cahillerden olmaktan Allah'a sığınırım!" (أَعُوذُ بِاللّٰهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ) diye karşılık vermiş (Bakara 2/67) ve bu ifadede "istihzâ"nın cahillik olduğuna işaret edilmiştir. Öyleyse, "Allah'ın münafıklarla alay etmesinden maksat, münafıkları hor ve hakir kılmasıdır. Çünkü alay eden kimsenin amacı, alay ettiği kimseyi küçük düşürmek, onu hafife alıp itibarsız hâle getirmektir. İstihzâ tam olarak bu manaya gelir. Kur'an'da kâfirlere yönelik tehekküm (ince alay ve küçümseme) ifadeleri çokça zikredilir. Bu tür ifadelerden maksat, kâfirlerin içinde bulundukları durumun hor görülüp değersizleştirilmesi, sahip oldukları fikir ve görüşlerin alaycıların alay ve hakaretlerine layık olduğuna işaret edilmesidir.[725]

Bize göre bu yorumlar makul olmakla birlikte pek ikna edici değildir. Allah'ın münafıklarla istihzâ etmesiyle ilgili ifadeye dair en isabetli yorum, "Allah onlara mü'minlerle istihzâ etmenin hesabını soracak ve onları hak ettiği cezaya çarptıracak" şeklindeki yorumdur. Buna göre ayette "müşâkele" sanatı vardır. Müşâkele söz içinde bir kelimenin başka bir anlam ve bağlamda tekrar edilmesidir. Örnek vermek gerekirse, Âl-i İmrân 3/54. ayetteki "وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ اللّٰهُ" (Onlar tuzak kurdular; Allah da tuzak kurdu) ifadesinde ikinci "مَكَرَ" fiili birinciye (مَكَرُواْ) müşâkele (şeklen benzerlik) için getirilmiştir. Dolayısıyla "وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ اللّٰهُ" ifadesi, "أخذهم بمكرهم" (Allah onlara hile ve tuzaklarının hak ettiği karşılığı verdi; tuzaklarını başlarına geçirdi) anlamına gelir. Şerîf er-Radî'nin istiâre (mecaz) kapsamında değerlendirdiği müşâkele sanatı,[726] Zemahşerî tarafından "şekil/biçim yönünden cevabı soruya uygun hâle getirmek" diye açıklanmıştır. Kısacası, Bakara 2/15. ayette, alay etmenin karşılığı olarak verilen ceza, "istihzâ" (alay etmek) diye adlandırılmıştır. Şûrâ 42/40. ayetteki "وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا" (Kötülüğün karşılığı misliyle kötülüktür) ifadesi de benzer tarzdadır.[727]

725 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 185.
726 Şerîf er-Radî, *Telhîsü'l-Beyân*, s. 29-30.
727 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 185.

Ayetin son kısmındaki “وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ” ifadesinde geçen “medde/yemüddü” fiili bazı müfessirlere göre “mühlet vermek”, bazı müfessirlere göre ise “teçhiz edip donatmak” anlamındadır. Ebü’l-Hasen el-Vâhidî “المد” (med) kelimesindeki temel anlamın “ziyade, artış” olduğunu belirtir. Buna göre “وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ” ifadesi, “Allah onlara mühlet tanıyor, ömür sürelerini uzatıyor” anlamına gelir.[728] Arapçada “م د د” kökünden türeyen “med” lafzı “çekmek, uzatmak, bir şeyi bir şeye eklemek” gibi anlamlar içerir.[729]

Kur’an’da mastar (med/meded), isim (midâd), zarf (müddet) ve fiil türevleriyle 32 kez geçen “mdd” (med) lafzı Mustafavî’ye göre “yayma, yayılma, açılma, büyüme, genişleme, genişletme” gibi manalara da gelir.[730] Zemahşerî’nin yorumuna göre “وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ” ifadesi, “Allah onları taşkınlık ve azgınlıklarında teçhiz ediyor” manasındadır. Nitekim ordunun takviye ve techiz edilmesi hâlinde, “مدّ الجيش وأمده” (medde’l-ceyşe ve emeddehû) denilir. Şeytan insana vesvese verip onu azgınlığa sevk eder ve iyice azgın hâle getirirse, bu durumda da “مده الشيطان في الغى وأمده” (meddehü’ş-şeytânü fi’l-ğayyi ve emeddehû) denilir. Zemahşerî ayetteki “yemüddü” fiilini “mühlet vermek” yerine “techiz etmek” şeklinde yorumlamasını, İbn Kesîr (ö. 120/738) ve İbn Muhaysın’ın (ö. 123/741) “yemüddühüm” lafzını “yümiddühüm” şeklinde okumaları ve “mühlet tanımak” anlamındaki “medde” fiilinin tıpkı aynı manadaki “emlâ” fiili gibi “lâm” harf-i cerriyle birlikte kullanılmasıyla gerekçelendirmiştir.[731]

Ayetteki “وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ” ifadesinde geçen “tuğyân” (الطُّغيانُ) Arap dilinde “haddi aşmak, azmak, taşmak, taşkınlık yapmak” manasındaki “ط غ ى” kökünden türemiş bir lafızdır. Kur’an’da mastar, isim ve fiil türevleriyle 39 yerde geçen “tğy” (tuğyân) lafzı suyun çoğalıp taşması, sesin çok yüksek çıkması gibi anlamlarda da kullanılır.[732] Mesela, Hâkka 69/11. ayette Nuh tufanı, “لَمَّا طَغَى الْمَاء” (Sular taşıp azdığında...) diye anlatılır. Aynı kökten türeyen “tâğût” kelimesi de “son derece az-

728 Vâhidî, *et-Tefsîru’l-Basît*, II. 172-174.
729 İbn Sîde, *el-Muhkem*, IV. 287-288.
730 Mustafavî, *et-Tahkîk*, XI. 54-55.
731 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 185-186.
732 Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, XXXVIII. 492-493.

gın" manasında olup Allah'tan başka tapınılan ve insanları hak yoldan saptırmaya vesile olan put, şeytan, kâhin ve sihirbaz gibi birçok farklı imge için kullanılır.[733] Bununla birlikte "tuğyân" lafzının ağırlıklı kullanımı "isyanda aşırılık"la alakalıdır.[734]

Ayetin sonundaki "يَعْمَهُونَ" lafzı Arapçada "şaşkınlık, mütereddit ve kafa karışıklığı içinde olmak, nereye gideceğini bilememek" gibi anlamlar içeren "ع م ه" (ameh) kökünden türemiş bir fiildir.[735] Şaşkın ve mütereddit kimse "رجل عَمِهٌ" (racülün amihun) diye ifade edilir. Develerinin nereye gittiğini bilmeyen kimse için de "ذَهَبَتْ إِبِلُهُ الْعُمَّهَى" denilir. "Ameh" (الْعَمَهُ) lafzının fikir/düşünce körlüğü anlamına geldiği de belirtilir.[736] Mesela, Kurtubî'nin "amâ gözde, ameh kalpte olur" (وَالْعَمَى فِي الْعَيْنِ، وَالْعَمَهُ فِي الْقَلْبِ) şeklindeki ifadesi "ameh" lafzının fikrî körlük ya da basiretsizlik anlamına geldiği yönündedir.[737] Ancak Râğıb el-İsfehânî "amâ" (العَمَى) lafzının hem fizikî hem fikrî körlük anlamına geldiği kanaatindedir.[738]

Mu'tezilî müfessirler "Allah çirkin fiillerden münezzehtir" düşüncesine binaen Bakara 2/15. ayetin zâhirî manaya hamledilmemesi gerektiği kanaatindedir. Kaldı ki A'râf 7/202. ayetteki "وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ" ifadesinde azgınlığa sürükleme fiili şeytanların kardeşlerine izafe edilmiştir. Ayrıca "tuğyân" (azgınlık) konusunda mühlet tanıma fiili gerçekten Allah'a ait olduğu takdirde, Allah'ın münafıkları kınamasına tutarlı bir gerekçe bulmak pek mümkün değildir. O hâlde, "وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ" ifadesini te'vil etmek gerekir.

Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî (ö. 319/931) ve Ebû Müslim el-İsfehânî'nin (ö. 322/934) tercih ettikleri yoruma göre Allah mü'minlere bahşettiği lütuflardan münafıkları mahrum kılmış ve inkârcılıktaki ısrarları sebebiyle onları kendi hâllerine bırakmış, böylece onların kalpleri/gönülleri ışıksız/nûrsuz kalmıştır. Buna mukabil mü'minlerin kalplerinde nûr artmış ve bu durum Allah tarafından "meded" (yardım) diye

733 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 304-305.
734 Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, II. 406.
735 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 176.
736 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVI. 448.
737 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 318.
738 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 348.

adlandırılmıştır. İkinci bir yoruma göre ayetteki “med” lafzından maksat, münafıklara zorlamada bulunulmayıp kendi hâllerine bırakılmış olmalarıdır.[739]

Bu tenzihci yorumlar biraz tekellüflü (zorlama) gözükmektedir. Allah’ın münafıklara kendi azgınlıkları içinde mühlet tanımasını tıpkı “Allah onların kalplerini mühürledi” (Bakara 2/7) mealindeki ayet gibi anlamak lazımdır. Burada azgınlığın münafıklara izafe edildiği, gözden kaçırılmaması gereken bir husustur. Allah’ın onları kendi azgınlık ve taşkınlıklarıyla baş başa bırakması ayette “mühlet tanıma” diye ifade edilmiştir ki bu durum bir yönüyle “Allah’ın sopası yok” sözünü hatırlatır.

Kısacası, burada anlatılmak istenen husus şudur: Bir insan özgür iradesi ve tercihiyle azgınlık, taşkınlık ve sapkınlığa yöneldiyse, Allah’ın ona doğrudan müdahale edip azgınlıktan el çektirmesi söz konusu olmaz. Kim azgınlaşmak isterse azgınlaşır. Çünkü Allah’ın tarih ve toplum yasasında (sünnetullah) insan kendi fiillerini hür iradesiyle gerçekleştirir ve irade hangi istikamette kullanılmışsa bunun sonuçları da aynı istikamette kendini gösterir.

أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ (16)

(16) İşte onlar hidayete karşılık dalâleti satın aldılar; [fakat] bu ticaretleri kâr getirmedi. Bu yüzden, umduklarına kavuşamadılar.

Münafıklar kendilerince kârlı olacağını umdukları bir alış-veriş yapıp hidayete karşılık dalâleti satın almışlardır. Başka bir ifadeyle, münafıklar hidayete erme imkânına karşılık dalâleti almışlardır. Hidayete erme konusunda “imkân”dan söz etmemiz, münafıkların hiçbir zaman gerçek iman sahibi olmamalarından dolayıdır. Burada “hidayet”ten maksat iman, “dalâlet”ten maksat ise küfür ve nifâktır. Ayette geçen “اشْتَرَوُا” (işteravû) lafzı, sözlükte bir malı bedel karşılığında almak/ver-

739 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, II. 65.

mek anlamındaki "شرى" (şry/şirâ') kökünden iftiâl (iştirâ') babında bir fiildir.

Kur'an'da çeşitli fiil kalıplarıyla 25 kez geçen "الشّراء" (şirâ') kelimesi Râğıb el-İsfehânî'ye göre "البيع" (el-bey') kelimesi arasında telâzüm (bağlılık) ilişkisi mevcuttur. Müşteri (alıcı) parayı verip malı/ürünü alan, bâyi' (satıcı) parayı alıp malı/ürünü verendir. Ancak bu işlem alışverişin para ile yapılması durumunda böyledir. Alışveriş işlemi malların birbiriyle takas edilmesi şeklinde gerçekleştiğinde, taraflardan her biri hem "bâyi'" (satıcı) hem de "müşteri" (alıcı) sayılabilir. Bu yüzden, "şirâ" (الشِّرَاءُ) ve "bey'" (البيع) kelimeleri birbirinin yerine kullanılabilir. Arap dilinde "شَرَيْتُ" (şeraytü) lafzı daha ziyade "sattım", "ابتعت" (ibta'tü) lafzı ise daha ziyade "satın aldım" manasında istimal edilir.[740] Ebü'l-Bekâ'ya göre bir şeyi bırakıp başka bir şey alınarak yapılan her muamele "iştirâ" lafzıyla ifade edilir.[741]

Kutrub (ö. 210/825 civarı), Asmaî (ö. 216/831), İbnü's-Sikkît (ö. 244/858), İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) gibi dilciler "şirâ" (الشِّرَاءُ) lafzının ezdaddan, yani hem satmak hem satın almak şeklinde iki zıt anlam taşıyan lafızlardan saymışlardır.[742] Nitekim Yûsuf 12/20. ayetin başındaki "وَشَرَوْهُ" lafzı da iki farklı şekilde açıklanmıştır. İbn Abbâs, Mücâhid, Dahhâk gibi sahâbî ve tâbî âlimler ile Taberî, Sa'lebî, İbnü'l-Cevzî gibi müfessirler kelimenin bu ayette "satmak" manasına geldiği görüşünü benimserken,[743] Fahreddîn er-Râzî, Ebû Hayyân el-Endelüsî ve İbn Âdil gibi müfessirler her iki manayı da vermeyi tercih etmişlerdir.[744]

Ayetteki "اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى" ifadesi lafzî olarak, "Hidayete karşılık dalâleti satın aldılar" veya İbn Abbâs'ın izahına göre "Onlar hidayeti bıraktılar, dalâleti aldılar" şeklinde bir anlam içerir.[745] Kısacası, bu ifade istiâre yoluyla "küfür ve nifâkı imana tercih ettiler" manasına gelir. Ayette "satın alma" (iştirâ') kelimesinin kullanılması salt mübadeleden

740 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 260.
741 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 318.
742 İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Ezdâd*, s. 72-73; Zeydân, *el-Ezdâd*, s. 27-28.
743 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIII. 52; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, V. 204; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 19; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IV. 196.
744 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XVIII. 86; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, V. 291; İbn Âdil, *el-Lübâb*, XI. 49-50.
745 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 159.

(alışveriş, değiş-tokuş) ziyade, müşterinin beğendiği ve sevdiği bir şeyi almasını ima eder. Çünkü münafıklar küfür ve nifâkı imana tercih etmişler, yani küfrü imandan çok sevmişlerdir.[746]

Ayetteki "فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ" ifadesi lafzî olarak, "Onların ticareti kâr etmedi" manasına gelir. Burada "kâr"ın ticarete isnat edilmesi Arapların "رَبِحَ بَيْعُكَ، وَخَسِرَتْ صَفْقَتُكَ" (Alışverişin kâr etti, alışverişin zarar etti) veya "لَيْلٌ قَائِمٌ، وَنَهَارٌ صَائِمٌ" (İbadet eden gece, oruç tutan gündüz) cümlelerindeki ifade tarzına benzer. Bütün bu ifadeler aslında bir kişinin alışverişte kâr ya da zarar etmesi ve geceyi ibadetle, gündüzü oruçla geçirmesi manasındadır. Şâirin, "نَهَارُكَ هَائِمٌ وَلَيْلُكَ نَائِمُ ... كَذَلِكَ فِي الدُّنْيَا تَعِيشُ الْبَهَائِمُ" (Seniz gündüzün şaşkın şaşkın dolaşmakla, gecen uyumakla geçiyor. Bu dünyada hayvanlar da aynen böyle yaşıyor) mısralarında da benzer bir ifade tarzı mevcuttur.[747] Bütün bu ifadelerde mecâzî isnat söz konusudur. Bu isnat türünde fiil gerçekte neyle ayrılmaz birliktelik arz ediyorsa ona izafe olunur.[748] Araplar gerek ihtisar (sözü kısaltma) gerek tevessu' (anlam genişlemesi) sebebiyle bu tür ifadeler kullanırlar.[749]

Münafıkların Ticareti

Bakara 2/16. ayetteki "ticâret" (التِّجَارة) lafzı Arapçada "alım-satım" anlamındaki "ت ج ر" (tcr/tecr) kökünden türemiş bir mastardır. Kur'an'da 9 kez "ticâret" (التِّجَارة) şeklinde geçen bu kelime kâr amaçlı mal mübadelesini ifade eder. Ticaret mesleğiyle meşgul olan kişi "tâcir" (çoğulu: ticâr, tüccâr) diye isimlendirilir. Cevherî'nin verdiği bilgiye göre eski Araplarda "tâcir" kelimesi daha ziyade içki/şarap alım satımı yapan (بائِعَ الخَمْرِ) kişiler için kullanılan bir nitelemeye karşılık gelir.[750] Ebû Zer el-Ğıfârî'den nakledilen bir rivayette, "كُنّا نَتحدَّثُ أَنَّ التَّاجِرَ فاجِرٌ" (Biz tâcirin günahkâr olduğundan söz ederdik) ifadesine yer verilmiştir. Tâcir kelimesi mecâzî olarak bir iş veya konuda uzmanlaşmış kişi için de kullanılan bir kelimedir.[751] Jeffery'e göre "ticâret" kelimesi

746 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 319.
747 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 319.
748 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 187-188.
749 İbn Sîde, *el-Muhkem*, III. 322.
750 Cevherî, *es-Sıhâh*, II. 600.
751 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, X. 278-279.

Arapçaya Âramca ve Süryancadan geçmiştir. Kelimenin aslı "tiggârâ" ve "tâgûrtâ"dır. Akkadcada "tâcir, ithalatçı," anlamında "tamkâru" veya "tamgâru" sözcüğü de ticâret kelimesiyle irtibatlı olmalıdır.[752]

Kur'an'da sadece bu ayette (Bakara 2/16) mazi fiil olarak geçen "ribh/rabah" (الرِّبْحُ والرَّبَحُ) kelimesi ise "alışverişte kâr veya ticâri muamelede nema/artış" anlamındaki "ر ب ح" kökünden türemiş bir lafızdır. İslam fıkhındaki "murâbaha" terimi de aynı kökten türemiş olup "Alış fiyatı veya maliyet üzerine belli bir kâr ilâvesiyle yapılan güvene dayalı satış sözleşmesi" manasında kullanılır. Bazı kaynaklarda Arapların bir kişi ticarete atıldığında, "Bol kazançlar" gibi bir anlam taşıyan "بالرَّباحِ والسَّماحِ" şeklinde bir söz söyledikleri aktarılır.[753] Zemahşerî Arap dilinde "ribh/rabah"ın (ticâri kâr) "şeff" diye de isimlendirildiğini kaydeder. Baba bir evladını diğerine üstün tuttuğunda, "أشف بعض ولده على بعض" (eşeffe ba'da veledihî alâ ba'd) denilir ki burada üstün tutulan çocuğun diğerine göre bir fazlalığı veya meziyeti var demektir.

Sonuç itibariyle, münafıkların hem kâfirlerle uyum ve uzlaşı içinde geçinmek hem de kendilerine mü'min/müslüman süsü vermek suretiyle her iki tarafı da idare edip buradan kendileri adına büyük avantajlar devşirecekleri düşüncesi boşa çıkmıştır. Bu durum ayette, "Onların ticareti kâr etmedi" mealindeki ifadeyle vurgulanmıştır. İbn Ebî Able "تِجَارَتُهُمْ" (ticâretühüm) lafzını "تجاراتهم" (ticârâtühüm) şeklinde çoğul olarak okumuştur.[754]

Ayetin sonundaki "وَما كانُوا مُهْتَدِينَ" ifadesine klasik tefsirler ve meallerin pek çoğunda, "münafıklar hidayete karşılık dalâleti satın almakla doğru yolu bulamamışlardır" şeklinde bir karşılık verilir. Ancak bu ifadeye "doğru yolu bulamamışlardır" şeklinde bir mana vermek malumum ilamı kabilindedir. Bize göre "وَما كانُوا مُهْتَدِينَ" ifadesine "münafıklar söz konusu ticaretten kâr sağlayamamış, dolayısıyla matluplarına ulaşamamışlardır" şeklinde bir mana takdir etmek daha isabetli görünmektedir. Zira "hedâ/ihtidâ" lafzının matluba ulaşmak anlamında da kullanıldığı bilinmektedir. Nitekim İbn Âşûr "وَما كانُوا مُهْتَدِينَ" ifadesini

752 Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 90.
753 İbn Sîde, *el-Muhkem*, III. 322.
754 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 206.

münafıkların amaçlarına ulaşamamasından, çabalarının boşa çıkmasından, kısaca hüsrandan kinaye olarak değerlendirmiştir.[755]

مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِى اسْتَوْقَدَ نَاراً فَلَمَّا أَضَاءتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَاتٍ لاَّ يُبْصِرُونَ (17)

(17) Münafıkların hâli şuna benzer: Birisi ateş yakar; bu ateş onların etrafını aydınlatır, fakat bu sırada Allah onların nûrunu/ışığını söndürür. Böylece onları zifiri karanlıklar içinde hiçbir şeyi göremeyecek bir hâlde bırakır.

Bu ve devamındaki üç ayet münafıklarla ilgili iki mesel içerir. Bazı kaynaklarda Kur'an'ın kırk iki mesel içerdiği belirtilir. Kur'an'daki meseller "musarraha" (açık, sarih) ve "kâmine" (gizli, kapalı) olmak üzere iki kategoride değerlendirilir. Mesel-i musarraha, mesel lafzının veya teşbihe delalet eden sözün açıkça zikredildiği meseldir. Burada tefsir ve te'vilini konu edindiğimiz Bakara 2/17. ayetteki mesel musarraha türündendir. Mesel-i kâmine kendisinde mesel lafzının açıkça zikredilmediği gizli/kapalı mesellerdir. İsrâ 17/29. ayetteki "وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ" ifadesi cimrilik ve savurganlıkla ilgili bir mesel-i kâminedir.[756] Bir üçüncü mesel türü olarak "mesel-i mürsele"den söz edilir. Bu mesel türü teşbih lafzı açıkça belirtilmeksizin varit olmuş ifadelerdir. Bununla ilgili olarak "هَلْ جَزَاء الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ" (Rahmân 56/60), "كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ" (Müddessir 74/38) gibi veciz ayetler örnek gösterilir. Fakat mesel-i mürsel konusunda ihtilaf edilmiş, daha açıkçası bu tür veciz ayetleri mesel olarak serdetmenin caiz olup olmadığı hususunda âlimler farklı görüşler bildirmişlerdir.

Bir meseli varit olduğu aslî hâle benzeyen bir yeni durum için kullanmaya "darbü'l-mesel" (darb-ı mesel) dendiği gibi açıklama ve pekiştirme amacıyla söz arasında mesel ve vecize zikretmeye de "irsâl-i mesel" adı verilir. Her meselin, ilk olarak hakkında söylendiği aslî hâliyle mevridi, buna benzeyen ve daha sonra ortaya çıkan ikinci hâli olarak da madribi vardır. Bu sebeple, mesel "madribi mevridine ben-

755 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 301.
756 İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, VII. 319-327.

zeyen yaygın özdeyiş" olarak da tarif edilir. Arap dili ve edebiyatındaki terimsel anlamına göre bir meseli diğer söz çeşitlerinden ayıran belli başlı vasıflar lafzının kısa, anlamının doğru, yaygın ve anonim olması, formunun da değişmez, klişe söz vasfı taşımasıdır. Arap edebiyatında meseller yapılarına göre sâir, kıyâsî ve hurâfî olmak üzere üç kısma ayrılır. Sâir meseller yaygın ve veciz kısmı oluşturur. Mesel denilince akla ilk gelen bunlardır ve genellikle atasözü ile aynı manayı taşır.

Kur'an ve hadis metinlerinde çokça geçen kıyasî meseller soyut kavramları tasvir, teşbih ve temsil yoluyla açıklayan, fikrî derinliği bulunan uzun tasvir ifadeleri olup bünyesinde "meselü", "ke-meseli", "ke-enne", "kemâ" gibi teşbih edatları taşır. Hurâfî meseller ise çoğunlukla hayvanların dilinden aktarılan ve eğitme, ahlâkî öğüt verme veya mizah maksadıyla kurgulanmış sembolik hikâyelerdir ki *Kelile ve Dimne* adlı eserdeki hayvan hikâyeleri ile La Fonteine'in fabılları bu tür mesellere örnek verilebilir.[757]

Mesel (المَثَلُ)

Arap dili ve edebiyatında mesel çok önemli bir yere sahiptir. Sözlükte "mesel" (المَثَلُ) "benzemek, benzeşmek, bir şeyin bir şeye benzemesi ya da birbirini andırması, hatta birbirine eşit, denk olması (tesviye)" gibi anlamlar içeren "م ث ل" (misl, mesîl, misâl) kökünden türemiş bir kelimedir.[758] Kelimenin "dikilmek" anlamındaki "müsul"den türemiş olduğu da kaydedilir.[759]

Ferrâ "misl" ile "mesel"in müteradif olduğunu söylerken,[760] Ebû Hilâl ve diğer bazı dilciler "misl" ile "mesel" arasında semantik fark bulunduğuna dikkat çekmişlerdir. Buna göre "misl", tıpkı "misleyn" lafzında olduğu gibi iki şeyin öz itibariyle birbirine denk olması demektir. Mesel ise Ra'd 13/35, Cum'a 62/5 ve daha birçok ayette olduğu gibi nitelik (sıfat) anlamına gelir.[761] Ancak Halil b. Ahmed Kur'an'da geçen "mesel" kelimesinin pek çoğunun, Ra'd 13/35. ayetteki "مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي

757 İsmail Durmuş, "Mesel", *DİA*, Ankara 2004, XXIX. 293-294.
758 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, V. 296; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 184.
759 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, V. 296.
760 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, IV. 3341.
761 Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, IV. 77.

وَعِدَ الْمُتَّقُونَ" (Müttakilere vaat edilen cennetin misali) ifadesinde olduğu gibi "haber/hadîs" manasına geldiğini belirtir.[762]

Mesel kelimesi "hikmet"le (özlü ve etkili söz) ilişkili olmasının yanında sözlük anlamı itibariyle "kıssa" kelimesiyle de ilginç bir irtibata sahiptir. Şöyle ki kıssa kelimesinin türevleri arasında, fıkıh terminolojisinde "kasten adam öldürme ve müessir fiil suçlarında, işlenen fiile denk bir cezayla suçlunun cezalandırılması" ya da "misillemede bulunulması" anlamında kullanılan "kısas" terimi yer alır. Benzer şekilde "misal" kelimesi de kısas ya da misilleme yapmak manasında kullanılır. Arapçada "أمثل الـسلطان فلاناً" (emsele's-sultânü fülânen) ibaresi, "Hükümdar filan kişiyi kısas yoluyla katletti" anlamındadır.[763] Ayrıca, ağır veya şiddetli ceza manasındaki "mesl" ve "müsle" kelimeleri de söz konusu cezanın ibretlik olması hasebiyle mesel ile irtibatlıdır.[764]

Râğıb el-İsfehânî'nin, "izah maksadıyla benzeri hakkında söylenen söz" şeklinde tarif ettiği mesel,[765] anonim hâle gelen özdeyiş veya atasözü manasında terimleşmiştir. Mesel edebiyat terimi olarak çoğunlukla anonim özdeyiş manasında kullanılmakla birlikte kelimenin Arap dilinde kıssa ve hikâye anlamında kullanımı da söz konusudur.[766] Eski Sami kültürde de bir fikri açıklamak veya bir konuda delil sunmak maksadıyla dilden dile anlatılan fabıl türü hikâyeler, neşideler, halkın görüşünü veya yönelimini ifade eden veciz ve edebî sözler için mesel terimi kullanılmıştır.[767]

Başta cahiliye meselleri olmak üzere birçok Arap meselinin hikâyesi vardır. Nitekim Mufaddal ed-Dabbî (ö. 178/794[?]), Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), Ebû Ubeyd el-Bekrî (ö. 487/1094) ve Ebü'l-Fazl el-Meydânî (ö. 518/1124) gibi müelliflerin emsâl türü eserlerine bakıldığında hemen her meselle ilgili bir kıssa ve hikâyeye rastlanır. Yani bu eserlerde salt meseller yer almaz, çoğunlukla mesellere kaynaklık eden kıssalar ve masalsı menkıbeler (esâtîr) de aktarı-

762 Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, IV. 118.
763 İbn Fâris, *Mücmelü'l-Luğa*, I. 823; Cevherî, *es-Sıhâh*, V. 1816.
764 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, IV. 3342-3343; Cevherî, *es-Sıhâh*, s. 971.
765 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 492.
766 Abdel-Meguid, "A Survey of the Terms", s. 203.
767 Âbidîn, *el-Emsâl fi'n-Nesri'l-Arabiyyi'l-Kadîm*, s. 11-14.

lır.[768] Yevmü Halîme, Yevmü'l-Besûs, Yevmü Dâhis ve Yevmü Gabrâ gibi Arapların İslamiyet'ten önceki dönemlerde meydana gelmiş savaşlarıyla (Eyyâmü'l-Arab) ilgili meseller bu türdendir.[769]

Arap geleneğinde, Yahudi kutsal kitaplarındaki Süleyman'ın mesellerine benzeyen mesellere de rastlanır. Hatta bunlar Arapça lafız kalıplarıyla ifade edilmesi dışında Süleyman'ın meselleriyle hemen hemen aynıdır. Mesellere kaynak oluşturan kıssaların bir kısmı gerçek tarihî olaylara dairdir. Kıssalar meselin anlaşılması bakımından oldukça önemlidir. Ne var ki bazı mesellerin kıssaları zamanla unutulmuş, bunların yerine duruma uygun yeni kıssalar ve hikâyeler uydurulmuştur.[770]

Kur'an'da misl, emsâl, müslâ, mesûlât, temâsîl gibi çeşitli türevleri yanında "temessele" şeklinde fiil ve "darb-ı mesel" şeklindeki tabirlerle yaklaşık 169 kez geçen "mesel" kelimesi bazı ayetlerde "kıssa" manasında da kullanılmıştır. Mesela, Zuhruf 43/8. ayetteki "وَمَضَى مَثَلُ الْأَوَّلِينَ" ifadesi, "geçmişteki kâfir toplumların kıssaları, ibretlik hâlleri ve feci akıbetleri daha önce nazil olan ayetlerde zikredildi" manasındadır.[771] Gerçi bazı müfessirler mesel lafzının burada ukûbet ve ibret manasına geldiğinden de söz etmişlerdir. Fakat sonuçta söz konusu olan şey, geçmişte helak edilen toplumlardır. Dolayısıyla onların helaki kıssa/haber olarak aktarıldığından, Ebû Bekr en-Nakkâş'ın (ö. 351/962) zikrettiği gibi mesel bu bağlamda "haber" anlamı taşımaktadır.[772]

Mesel lafzı İsrâ 17/89. ayetteki "وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ" ifadesinde de büyük ihtimalle kıssa manasında kullanılmıştır. Nitekim Fahreddîn er-Râzî ve diğer bazı müfessirlerin naklettikleri bir izaha göre söz konusu ifade, "Biz bu müşriklere, inkârcılıkta ısrar eden Nûh, Âd, Semûd gibi kavimlerle ilgili haberleri ve Allah'ın bu kavimleri birtakım belalarla nasıl sınadığını birçok kez anlattık" manasındadır.[773]

Kur'an'da meselle ilişkili olarak temsilî (sembolik) kıssa türünden de söz etmek gerekir. Muhammed Halefullah'ın (ö. 1997) ifadelerine

768 Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, I. 404.
769 Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, s. 42.
770 Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, s. 66-73; Durmuş, "Mesel", *DİA*, XXIX. 295.
771 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V. 426; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, II. 309.
772 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, V. 216.
773 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI. 407; İbn Âdil, *el-Lübâb*, XII. 384.

göre Kur'an'da birçok temsilî kıssa mevcut olup bu kıssalar edebî karakterlidir. Hatta müfessirlere göre temsilî anlatım, sanat ve edebiyat alanında tarihî anlatılardan daha etkilidir. Araplardaki edebî sanatlar tarihî gerçeğe dayandığı gibi hayal ve kurguya da dayanır. Dolayısıyla mesellerde bahsi geçen olayların mutlaka yaşanmış olması gerekmediği gibi kahramanların tarihî figürler olması da gerekmez.[774]

Mısırlı âlim Mahmûd Şeltût (ö. 1963) bu konuda Halefullah'tan daha itidalli bir yaklaşımla Kur'an'da peygamberler ve geçmiş toplumlarla ilgili tüm kıssaların tarihî olduğunu, buna mukabil "ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلاً عَبْدًا مَمْلُوكًا" (Nahl 16/75), "وَضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلاً رَجُلَيْنِ" (Nahl 16/76), "وَضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلاً قَرْيَةً" (Nahl 16/112) ifadeleriyle başlayan kıssaların ve bu kıssalara konu olan kişiler ve hadiselerin temsilî olabileceğinden de söz etmiştir. Buna karşılık Abdülkerîm el-Hatîb, Şeltût'a itiraz ederek söz konusu kıssalarda geçen "abd" (köle), "racüleyn/racülân" (iki kişi), "karye" (belde) gibi müphem kelimelerin mutlak surette gerçek tarihî şahsiyetler ve yerlere karşılık geldiği fikrinde ısrar etmiştir.[775] Ancak bu yaklaşım Kur'an kıssalarının tarihiliği konusunda tavizsiz tutumuyla tanınan bazı araştırmacılar tarafından dahi yersiz olarak değerlendirilmiştir.[776]

Bu değerlendirme bir tarafa, birçok meşhur müfessir Kur'an'daki çeşitli kıssaların darb-ı mesel türünden olduğunu açıkça ifade etmiştir. Mesela, tâbî müfessir Mücâhid (ö. 103/721) Mâide 5/112-115. ayetlerdeki gökten ziyafet sofrası indirme kıssasıyla ilgili olarak, "Bu kıssa bir darb-ı mesel olup İsrailoğulları'na ziyafet sofrası gibi bir şey indirilmedi" demiş,[777] Bakara 2/243. ayette geçen ve ölüm korkusuyla yurtlarını terk eden binlerce kişiyle ilgili kıssa ise Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732) tarafından mesel (temsilî kıssa) olarak kabul edilmiştir.[778]

Diğer taraftan, Kaffâl eş-Şâşî (ö. 365/976) A'râf 7/189-190. ayetlerde yer alan ve genellikle Hz. Âdem ile Havva bağlamında açıklanan kıssayla ilgili olarak, "Allah bu kıssayı örnek vermek maksadıyla temsilî

774 Halefullah, *el-Fennü'l-Kasasî*, s. 182-183.
775 Hatîb, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, s. 103-104.
776 Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, s. 77.
777 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V. 135.
778 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 661.

olarak zikretti" demiş,[779] Zemahşerî ise A'râf 7/171-173. ayetlere konu olan ve gelenekte "Bezm-i elest" diye anılan kıssayı, "Bu kıssa temsil ve tahyîl (hayalî olarak kurgulayıp canlandırmak) kabilindendir" diye nitelendirmiştir.[780]

Temsilî kıssa ve anlatım, sembolik dille çok yakından ilgili bir konudur. Sembolik dil, doğrudan ifadesi güç ve problemli hususları imgelere yansıtmak suretiyle formüle etmektir. Buna göre temsilî kıssalar, anlatılmak istenen şeyi dolaylı olarak anlatma özelliğine sahiptir. Bu anlatım tarzında başlı başına bir olay, başka gerçekliklerin yerine geçirilmekle birlikte asıl kastedilen şey, olayın kendisi değil, söz konusu gerçekliklerdir. Sembolik dilde anlatılmak istenen gerçeklikler ile semboller arasında kurulan analojiyle mesaj iletişimi sağlanır. Bu husus kıssalar ile kıssalarda verilmek istenen mesajlar için de söz konusudur. Daha açıkçası, kıssalar ile o kıssaları dinleyen muhatap kitlenin yaşadığı, inandığı ya da yaşaması ve inanması istenilen şeyler arasında analojik bir bağ kurulur.[781]

Ateş Temsili

Bakara 2/17. ayetteki ilk temsilde/meselde münafıkların durumu ateş yakan kimse veya kimselerin durumuna benzetilmiştir. Ancak buradaki benzetmenin mahiyeti ilk planda zor anlaşılır türdendir. Zemahşerî'nin ifadesiyle, "Burada bahis konusu edilenler münafıklar olduğuna göre ışık ve aydınlıktan söz etmek mümkün müdür? Münafık zaten daimî olarak küfür/inkâr karanlıkları içerisinde bocalamıyor mu?" diye sorulursa, bu soruya şöyle cevap verilir: Burada kastedilen husus, münafıkların sadece dilleriyle söyledikleri iman lafzından kısa bir süre istifade etmiş olmalarıdır. Nitekim "İman ettik" sözünün bahşettiği nûrla aydınlanmalarının yerini nifâk kelimesinde ifadesini bulan karanlık almış ve bu da onları ilâhî gazaba ve azâbın karanlığına mahkûm etmiştir. Yine bu temsilde ateş yakan kimsenin ışığını Allah'ın gidermiş olmasına benzetilen şey, Allah'ın onların gizli sırlarını, mü'minler arasında çirkince yaptıkları münafıklıkları bilmesi/

779 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XV. 71.
780 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 129.
781 Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 348-349.

bildirmesi de olabilir. Bununla birlikte en uygun izah burada onların kişilik ve karakter yapılarının kastedilmiş olmasıdır. Nitekim "Onlar sağır, dilsiz ve kördürler" (Bakara 2/18) mealindeki ayet buna işaret etmektedir.[782]

Mesel lafzı ilginç ya da sıra dışı (garip) bir kıssa veya durum için de kullanılır. Buna göre "مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَاراً" ifadesi, münafıkların tuhaf durumları ateş yakan kimsenin durumu gibidir" şeklinde bir anlam içerir. Burada "Münafıklar bir grup ya da topluluk olduğu hâlde niçin ateş yakan kimse bir tek kişi olarak zikredilmiştir?" gibi bir soru akla gelebilir. Bu soruya cevaben "ellezî" ism-i mevsûlü "ellezîne" yerine kullanılmıştır, denilebilir. Buna benzer bir ifade Tevbe 9/69. ayetteki "وَخُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُواْ" ifadesinde de görülebilir. Reşid Rızâ'nın ifadesiyle, Araplar "ellezî" lafzını "mâ" ve "men" ism-i mevsulleri gibi çoğul manasında da kullanırlar.[783] Bir diğer ihtimale göre burada "ateş yakan kimse"nin cins olarak kastedilmesi veya ateş yakanlar topluluğu gibi bir manaya işaret edilmesidir.[784]

Muhammed Abduh'a göre bu temsil Yahudiler ile İslam ümmetinden onlara benzeyen kimselere atıfta bulunur. Bunlar selim fıtratlarıyla tasdikte bulunmak suretiyle ilâhî hidayetin ateşini/ışığını yakmaya gayret etmişler, bu hidayet ışığı onların önüne ışık tutup yollarını aydınlatmış, fakat daha sonra geçmişten tevarüs ettikleri gelenekler ve alışkanlık kesbettikleri örfler bu hidayetin kendilerine sağlayacağı faydalardan nasiplenmeye engel teşkil etmiş, böylece sırat-ı müstakim üzere olmalarına yardımcı olacak ışıktan istifade imkânları ortadan kalkıvermiştir. Bu temsil aslında hidayete ermeleri beklenmeyen kimseler için serdedilmiştir. Çünkü bunlar hidayete açılan tüm kapıları kendilerine kapatmış durumda olan kimselerdir.[785]

Bu ayetteki temsilin mahiyetine dair başka bir yorum da şöyledir: Münafıklar Hz. Peygamber Medine'ye hicret edince İslam'ı benimsemiş, fakat bir süre sonra nifâkçılık ve fesatçılığı tercih etmişlerdir. Buna göre münafıklar İslam'ı benimsemekle bir nûra kavuşmuş, fa-

782 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 194.
783 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 171.
784 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 191; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 155-156.
785 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 169.

kat sonradan nifâk ve fesada yönelince bu nûru kaybetmişler, böylece şaşkın hâle düşmüşlerdir.[786] Hasen el-Basrî'nin yorumuna göre ise bu temsilde anlatılmak istenen husus şudur: Münafıklar mü'min/müslüman olduklarını dile getirdiklerinde canlarının korunmasına, mallarının ganimet olarak paylaştırılmasına ve çocuklarının esir alınmasına mâni olma gibi bir avantaj sağlamışlar, üstelik cihad ve kıtâl yoluyla elde edilen ganimet mallarından ve müslümanlara uygulanan diğer hükümlerden yararlanmışlardır. Fakat onlar mü'min/müslüman görünmenin kendilerine sağladığı ışıktan (imkân) kısa süreli olarak faydalanmışlar ve bilahare ışıktan mahrum edilip şaşkınlık ve hayal kırıklığı içinde karanlığa gark olmuşlardır.[787]

Bu yoruma benzer şekilde şu da söylenebilir: Ateş yakmak münafıkların "Biz de iman ettik" demelerine karşılık gelir. Ancak Allah Hz. Peygamber ve mü'minlere münafıkların gerçek durumlarını bildirince kendilerini sütreledikleri sahte iman perdesi ortadan kalkmış ve böylece ateşin sağladığı ışık kaybolup zifiri karanlıkta kalmışlardır. Saîd b. Cübeyr'in (ö. 94/713[?]) dikkat çekici yorumuna göre ise bu ayet Yahudiler ve onların âhir zamanda ortaya çıkacak peygamberi beklemeleri ve bu sayede müşrik Araplara üstün gelme beklentileri üzerine nazil olmuştur. Yahudiler, Rasûlullah risaletle görevlendirilince onu inkâr etmişlerdir. Böylece onların peygamber beklentileri "ateş tutuşturma"ya, Rasûlullah'ı inkâr etmeleri ise ateşin sağladığı ışığın kaybolmasına benzetilmiştir.[788]

Kur'an'da iman nûra (ışık, aydınlık), küfür zulmete (karanlık) benzetilir. Bu açıdan bakıldığında, "ateşi tutuşturmaya gayret eden kimse" Hz. Peygamber'e de hamledilebilir. Dahası, bu meselde "ateşi tutuşturmaya gayret eden kimse"nin Hz. Peygamber'i sembolize etme ihtimali oldukça yüksektir. Çünkü Hz. Peygamber Kur'an vahyiyle birlikte hak ve hakikat ışığını yaymaya başlayınca akl-ı selimlerini kullanabilen kimseler bu hakikati kavrama ve değerini anlama eğilimi göstermişlerdir. Fakat dünyevî çıkarlar ve maddi beklentilerle kendilerini kör eden münafıklar bu ışıktan hakkıyla faydalanma imkânını yitirmişler-

786 Sebzvârî, *el-Cedîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, I. 43.
787 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 67.
788 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 67-68.

dir. Ayetteki “ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُورِهِمْ” (Allah onların ışıklarını giderdi) ifadesi bu duruma işaret ediyor olsa gerektir.[789]

Hülasa, söz konusu temsilde münafıklar ateşin ışığından rahatsızlık duyan kimselere benzetilmiştir. Bakara sûresinin ilk 177 ayetinde Kur’an’ın insanlık adına Yahudilerle cedelleştiği dikkate alındığında burada Yahudilerin tıpkı “Dîde-i huffâş rencide olur ziyâdan” mısraında belirtildiği üzere ellerindeki “nûr”a, yani Ahd-i Atik’e güvenerek gözlerini Kur’an ateşinin/nûrunun sağladığı ışığa kapattıkları söylenebilir. İşte bu tutumlarından dolayı Allah onların nûrunu gidermiş, hidayeti tekellerinde gören Yahudiler de böylece karanlığa gömülmüşlerdir. Ateş temsilinin bir boyutu da Kur’an metninin küçük ifade birimleri için kullanılan “âyet” kelimesinin kadim dillerdeki kök anlamının “ateş” olmasıdır. Kur’an’daki ilâhî işaret ve delillere “ayet” denilmesinde bir temsil olmadığı düşünülebilir; fakat “ayet” lafzının “od/ateş” ile ilişkili olduğu kabulüne göre Kur’an ifadelerinin kendisi hakikaten birer işaret, emare ve semboldür.[790]

Nâr (النارُ)

Bakara 2/17. ayette geçen “النارُ” (nâr, çoğulu: nîrân) kelimesi sözlükte “aydınlatmak, açığa çıkarmak, güzel olmak, aydınlık ve ateş” gibi anlamlar içeren “ن و ر” (nvr/nevr) kökünden türemiş bir isimdir. Müennes bir kelime olan “nâr” (ateş) ışık verip aydınlatan ve aynı zamanda yakma özelliği bulunan bir latif cevherdir. Arap dilinde “نار الشيء” ifadesi ile “أنار” (enâra) ve “استنار” (istenâra) fiilleri aynı manaya gelir. Nûr ise ateşin ve aydınlatıcı olan her şeyin ışığıdır. Nûr lafzı “karanlık” manasındaki “zulmet”in karşıtıdır.[791]

Kur’an’da çeşitli türevleriyle 194 kez geçen ve 118 yerde cehennem ateşini ifade eden “nâr” kelimesi ile “nûr” kelimesi aynı kökten türemiş olup birbirinin yerine kullanılabilir. Râğıb el-İsfehânî “nâr”ın gözle görülen alev, mutlak manada ısı, cehennem ateşi gibi muhtelif kısımlara ayrıldığını belirtir. Nâr insanların dünya hayatı, nûr ise ahiret hayatı

789 Mevdudi, *Tefhimu’l-Kur’an*, I. 49.
790 Sülün, *Kırk Bir Temsil ile Kur’an Gerçeği*, s. 21-22.
791 Vâhidî, *et-Tefsîru’l-Basît*, II. 189.

için faydalıdır.[792] "Nâr"ın mecâzî olarak "re'y, görüş" anlamına geldiği de ifade edilir.[793] Mesela, "لاَ تَسْتَضِيئُوا بِنَارِ الْمُشْرِكِينَ" (Müşriklerin nârıyla aydınlanmayın) ifadesinde geçen "nâr" lafzı re'y/görüş manasına gelir. Mezkûr ifade, "لَا تَسْتَضِيئُوا بِنَارِ الْمُشْرِكِ" ve/veya "لَا تَسْتَضِيئُوا بِنَارِ أَهْلِ الشِّرْكِ" şeklinde hadis olarak da nakledilir.[794]

Ayetteki "اسْتَوْقَدَ" (istevkade) lafzı "ateşin tutuşup harlanması" anlamındaki "و ق د" (vkd/vekad) kökünden türemiştir. Ateşte yakılan odun, kömür gibi nesneler de "vekûd diye isimlendirilir. "Vkd" kökünün if'âl babındaki (evkade-yûkidü) formu ateşi tutuşturmak, istif'âl babındaki (istevkade) formu ise ateş yakma çabasını ifade eder.[795] Kur'an'da mastar-isim, fiil ve ism-i mef'ûl gibi türevleriyle 11 kez geçen "vkd" kökü Mâide 4/64. ayette "fitne ateşini tutuşturmak" manasında da kullanılmıştır. Hümeze 104/6. ayetteki "الْمُوقَدَةُ" (el-mûkadeh) kelimesi ise Allah'ın harlı ateşi manasında kullanılmıştır.

Bu ilk temsilde "nâr" kelimesinin kullanımı ateşin hem nûr (ışık, aydınlık) sağlamasına ve hem de yakıcı olmasına işaret eder ki bu keyfiyet İslam davetinin hem cennetle müjdeleme (tebşîr) hem cehennem azâbına karşı uyarma (inzar) şeklinde iki boyutlu olduğunu düşündürür. Yani ateş metaforuyla sembolize edilen İslam daveti bir yönüyle sevap, mükâfat ve cennete işaret ederken, bu daveti reddetme hâlinde cehennem azâbını da adres gösterir. Ne var ki münafıklar "iman ve hidayetle buluşmak suretiyle cennete kavuşun" mesajına pek kulak asmamış, fakat cehennem azâbına yönelik uyarıdan da az çok çekinmelerine rağmen sonuçta iman kalplerine bir türlü yerleşmemiştir.[796]

İdâe (الإِضاءةُ)

Ayetteki "أضاءت" kelimesi "ışık saçmak, aydınlatmak, parlamak" manasındaki "ض و أ" (dv'e/ed-dav'ü) kökünden türemiş bir fiildir. Bir telakkiye göre "ضاءَتْ" ve "أَضاءَت" fiilleri "aydınlattı" manasında müşterektir. Ancak bu fiilin if'âl babında kullanımı daha çok tercih edilir.

792 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 508.
793 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 113, V. 242, Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XIV. 306.
794 İbn Hanbel, *el-Müsned*, XIX. 19; Nesâî, "Zînet" 51.
795 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IX. 317.
796 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I. 247.

Kelimenin bu baptaki kullanımının hem lazım (geçişsiz) hem de müteaddî (geçişli) olduğu da belirtilir.[797] Ziyâ (الضِّياءُ) kelimesi ışık, aydınlık demektir. Zemahşerî'ye göre ziyâ nûrdan daha yoğun ve şiddetlidir. Çünkü Yûnus 10/5. ayette "هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاء وَالْقَمَرَ نُورًا" (Allah güneşi aydınlık/ışık verici, ayı da ışığı yansıtıcı kıldı) denilmiştir. Ayrıca, ziyânın zatî (özsel), nûrun ârızi olduğundan da söz edilmiştir.[798]

Ayette "أضاءت" fiilinden sonra gelen "havle" (حَوْلَ) lafzı sözlükte "dönmek, dönüşmek, tebeddül etmek" gibi anlamındaki "ح و ل" kökünden türemiş bir mekân zarfı olup "çevre, etraf" manasına gelir. Arap dilinde "حَوْلَ الشَّيْء" (havlü'ş-şey') tamlaması "bir şeyin çevresi, etrafı" demektir.[799] Bu manaya yakın olarak, "etrafı, çevresi" anlamında "havle" zarfı kullanılır. Araplar "رأيت الناس حَوْلَه" (insanları onun çevresinde gördüm) der ve "حَوْلَه" yerine "حَوْلَيْه", "حَوَالَهُ", "حَوَالَيْهِ" gibi kelimeler de kullanırlar.[800]

Terk (التَّرْكُ)

Terk (التَّرْكُ) lafzı sözlükte, "bir şeyden bilerek ve isteyerek vazgeçmek, kendi hâline bırakmak, ayrılmak ve el çekmek" gibi anlamlar taşıyan "ت ر ك" (trk) kökünden türemiştir.[801] Kur'an'da tümü sülasi olarak 43 kez geçen "terk" kelimesinin birinci baptan "terake-yetruku-terken" şeklindeki müteaddî (geçişli) fiil olarak kullanımı "bir şeyi bırakıp ondan ayrılmak" manasına gelir. İftiâl babından "itterake-yetteriku-ittirâken" şeklindeki kullanımı da aynı anlamı içerir. Dördüncü baptan "terike-yetreku" şeklindeki kullanımı bir erkeğin kocası ölmüş bir kadınla evlenmesi demektir. Müfâale babından "târeke-yütâriku-mütâreketen" şeklindeki kullanımı ise bir işi karşılıklı olarak bırakmayı ifade eder ki "mütâreke" kelimesi "ateşkes" manasında Türkçeye de geçmiştir. Öte yandan, "terike" kelimesi "metrûke" manasında olup ölünün geride bıraktığı malı/mirası belirtir.[802]

797 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 160.
798 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 112.
799 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXVIII. 301.
800 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 188.
801 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 74.
802 İbn Manzûr, *Lisânül-Arab*, X. 405-406.

Zulumât (الظلمات)

Zulumât, sözlükte "karanlık" anlamındaki "ظ ل م" (zlm) kökünden türemiş çoğul bir kelimedir. Kelimenin iki temel anlamından biri "karanlık", ikincisi "bir şeyi olması gerektiği yerden başka bir yere koymak"tır (وَضْعُ الشَّيْءِ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ). Bu anlamlardan hareketle "zulüm" lafzı "haddi aşmak, eksiltmek, bir hakkı gasp etmek" gibi manalar kazanmıştır. Kur'an'da çeşitli türevleriyle birlikte 314 kez geçen "zlm" (zulüm, zulmet) kökü şirk, küfür, fısk ve cehalet gibi manalarda da kullanılır.

Diğer taraftan, "Gece hava iyice karardı" anlamında "zalime" ve "azleme" fiilleri kullanılır. Kelimenin tef'îl babından "zalleme" şeklindeki kullanımı "bir kimseyi zalim addetti, ona zulüm nispet etti" anlamına gelir. Arapların dil örfünde "لَيْلَةٌ ظَلْماءُ" (leyletün zalmâu) terkibi "çok karanlık gece", "يَوْمٌ مُظْلِمٌ" (yevmün muzlimün) terkipleri mecâzî olarak "çok kötü gün", "أَمْرٌ مُظْلِمٌ" (emrun muzlimün) ve "أَمرٌ مِظْلامٌ" (emrun mizlâmün) tabirler ise nereden geldiği bilinmeyen iş, durum demektir.[803] Kur'an'da "nûr" (ışık, aydınlık, ışık) kelimesi iman ve hidayeti, zulumât ise şirk ve küfrü ifade eder. Mesela, Bakara 2/257. ayetteki "اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ" ifadesinde nûr hidayeti, zulumât ise şirk, küfür ve dalâlet hâllerini belirtir. İkinci bir yoruma göre "nûr" cennetteki sevabın aydınlığı, "zulumât" ise cehennemdeki azâbın karanlıkları anlamına gelir.[804]

Bakara 2/17. ayette "أذهب الله نورهم" (Allah onların ışıklarını giderdi) yerine "ذَهَبَ اللّهُ بِنُورِهِمْ" şeklinde bir ifade kullanılması bazı müfessirlere göre şundan dolayıdır: "Ezhebehû" (أَذْهَبَهُ) lafzı "onu izale etti, onu giderdi" anlamına gelir. Fakat kişi götürdüğü şeye eşlik edip onunla birlikte gidiyorsa, o zaman "zehebe bihî" (ذَهَبَ بِهِ) denilir. Mesela, "ذهب السلطان بماله" (Sultan onun malını alıp beraberinde götürdü) denilir. Benzer şekilde Yûsuf 12/15. ayette de "فَلَمَّا ذَهَبُواْ بِهِ" (Onu alıp götürdüklerinde...) ifadesine yer verilir. Kısacası, "ذَهَبَ اللّهُ بِنُورِهِمْ" ifadesi, "Allah onların nûrunu alıp götürdü" anlamına gelir ve bu ifade tarzı "أذهب الله نورهم" şeklindeki ifadeden daha beliğdir. Bununla birlikte bazı âlimle-

803 İbn Manzûr, *Lisânül-Arab*, XII. 378; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIII. 38-39.
804 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 306; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 328.

rin "ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُورِهِمْ" ifadesini "أذهب الله نورهم" (ezhebellâhu nûrahüm) diye okudukları da kaydedilir.[805]

صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ (18)

(18) Onlar sağır, dilsiz ve kördürler. Bu yüzden, onların [dalâletten] geri dönüşleri söz konusu değildir.

Ayetteki "صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ" ifadesi gizli bir mübtedanın haberi olarak "Onlar sağır, dilsiz ve kördür" şeklinde bir anlam taşır. Ancak Abdullah b. Mes'ûd ve Hz. Hafsa'nın kıraatleri "صُمًّا بُكْمًا عُمْيًا" tarzındadır.[806] Söz konusu ifadenin zem (yergi) maksadıyla bu şekilde okunması caiz sayılır. Çünkü Arapların zem (yergi) ve medh (övgü) maksadıyla kelimeleri nasbettikleri malumdur.[807] Söz konusu ifadenin "صُمًّا بُكْمًا عُمْيًا" şeklinde okunmasında bir önceki ayette geçen "terake" fiilinin ikinci mef'ulü veya hâl konumunda olma ihtimali üzerinde de durulur.[808] Ancak Zeccâc'ın da kaydettiği üzere "صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ" şeklindeki kıraat hem mana bakımından daha kuvvetli hem lafız/ifade açısından daha düzgündür.[809]

Bu ayette münafıklarla ilgili olarak üç vasıftan söz edilmiştir. Birincisi sağırlık, ikincisi dilsizlik, üçüncüsü körlüktür. "Summün" (صُمٌّ) kelimesi Arapçada "tıkamak, tıkanıklık" anlamındaki "ص م م" (samm/samem) kökünden türemiş bir sıfat-ı müşebbehedir. Bir kişi şişenin ağzını tıpa ile kapattığında "صَمَمْتُ الْقَارُورَةَ" der. Dolayısıyla "esamm" (أَصَمُّ) işitme duyusu kanalları tıkalı (sağır) kimse demektir. Bu kelimenin çoğulu "صُمٌّ" (summün) şeklinde gelir. Kur'an'da fiil-i mazi ve sıfat-ı müşebbehe olarak 15 kez geçen "smm" (summ) kökünün sertlik ve kabalık anlamı taşıdığından da söz edilir. Mesela, "صَمِيمُ الحرِّ وَالْبَرْدِ" (samîmü'l-harri ve'l-berd) tamlaması sıcak ve soğuk havanın şiddetli olması, "صَمِيمُ الشِّتَاءِ" (samîmü'ş-şitâ') tamlaması kışın çok sert ve soğuk olması, "رجلٌ صَمَمٌ وصِمْصِمٌ" (racülün samemün ve sımsımün) tamlaması

805 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 192; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 69.
806 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 323.
807 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 16.
808 Hatîb, *Mu'cemü'l-Kırâât*, I. 54.
809 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 94.

"sert, kaba adam" anlamına gelir.[810] Gerek Bakara 2/18. ayette gerek Bakara 2/171, Mâide 5/71, En'âm 6/39, Yûnus 10/42, Enfâl 8/22, İsrâ 17/97, Enbiyâ 21/45, Neml 27/80, Rûm 30/52, Zuhruf 43/40. ayetlerde zikri geçen sağırlık, hakkın sesine kulak tıkamaya, yani manevi sağırlığa delalet eder.

"Bükmün" (بُكْمٌ) lafzı sözlükte "dilsiz olmak, konuşamamak, lâl olmak" anlamındaki "ب ك م" (bkm/bekem) kökünden türemiş bir sıfat-ı müşebbehedir. Kur'an'da 6 kez geçen "bkm" kökünden müştak "ebkem" (الْأَبْكَمُ) kelimesi dilsiz, bunun çoğulu olan "bükmün" (بُكْمٌ) ise "dilsizler" demektir. Bir kanaate göre "ebkem" hem konuşamayan hem de konuşulanı anlamayan kimse demektir. Konuşamayan, fakat konuşulanı anlayan kimse "الْأَخْرَسُ" (ahras) diye nitelendirilir. Buna karşılık bazı dilciler "ebkem" ve "ahras"ın aynı manaya geldiği kanaatindedir.[811] Başka bir kanaate göre "ahras" doğuştan dilsiz olup konuşamayan, "ebkem" ise konuşma yeteneği olduğu hâlde güzel konuşamayan ya da bilerek konuşmayan demektir. Böyle bir durum için "بَكِمَ عَنِ الكَلاَمِ" (bekime ani'l-kelâm) ifadesi kullanılır.[812] Her ebkem ahras kabul edilir; fakat her ahras ebkem değildir.[813]

"Umyün" kelimesi sözlükte "örtmek, kapatmak, görme yeteneğini kaybetmek" anlamındaki "ع م ي" (amy) kökünden türemiş bir sıfat-ı müşebbehedir. "Amâ" (الْعَمَى) görme yetisinin kaybolması demektir. "A'mâ" (أَعْمَى) kör, bunun çoğulu olan "umyün" (عُمْيٌ) ise körler demektir. En'âm 6/50. ayetteki "هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ" (Hiç kör/a'mâ ile gören kimse bir olur mu?) ifadesinde körden maksat kâfir, gören kimseden maksat mü'mindir. Dolayısıyla burada söz konusu olan körlük, hak ve hakikate karşı manevi körlük ve körleşmedir.

Sonuç olarak, Bakara 2/18. ayette söz konusu olan sağırlık, dilsizlik ve körlük, "أَصَمُّ عَمَّا سَاءَهُ سَمِيعُ" (O gayet iyi işiten biri olduğu hâlde hoşuna gitmeyen şeylere karşı sağırdır" şeklindeki mısrada anlatılan husus gibidir. Tâbî müfessir Katâde'nin izahına göre münafıklar hakkın sadasını işitmeyen sağırlar, hakkı dile getirmeyen dilsizler ve hakkın nû-

810 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII. 342-348.
811 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 324; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII. 344.
812 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, I. 378; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII. 53.
813 Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, I. 222.

runu görmeyen körlerdir.[814] Bu husus Hûd 11/24. ayette mesel olarak zikredilen, "مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالأَعْمَى وَالأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ" ifadesinde daha açık şekilde görülebilir. Bu ifadede mü'minler gören ve işiten kimselere, kâfirler ise kör ve sağırlara benzetilmiştir.

Ayetin sonundaki "لاَ يَرْجِعُونَ" ifadesi, lafzen "O münafıklar geri dön(e) mezler" anlamına gelir. "Yerciûn" lafzı, "geri dönmek, geri vermek, tekrarlamak, yinelemek" manasındaki "ر ج ع" kökünden türemiş bir fiildir. Kur'an'da mastar, fiil, ism-i fâil gibi türevleriyle 103 kez geçen "rc'a" (rac'/rucû') lafzındaki temel anlam başlangıçtaki hâle veya daha önceki mekâna, fiile veya söze geri dönmektir.[815] Münafıkların hidayeti dalâlete, yani imanı küfre tercih etmelerinden dolayı hidayet ve iman konusunda geri dönüşü olmayan bir yola girdikleri anlamına gelir.

İkinci bir muhtemel anlam, "Münafıklar nifâkçılığa sabitlenen, ileri mi yoksa geri mi gideceğini bilemeyen, başladığı noktaya nasıl geri döneceğini kestiremeyen kimselerdir" şeklinde de olabilir.[816] Ancak buradaki tasvir ayetin nazil olduğu an itibariyledir. Yoksa burada münafıklardan hiçbirinin nifâk ve nifâkçılıktan vazgeçip hidayete dönmeyeceği yönünde ezelî bir yazgıdan söz edilmemektedir. Nitekim Mekke yıllarında azılı müşrik olan ve kendileri için azâb tehdidinde bulunulan pek çok kimse sonra hidayete ermiştir.

أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ
فِى آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ (19)

(19) Yahut onların hâli şuna da benzer: Kapkara bulutlar, gök gürültüleri ve şimşekler/yıldırımlar eşliğinde bardaktan boşanırcasına bir yağmur yağar. Bu sağanağa yakalanan kimseler, -ölüm korkusundan dolayı- şimşeklerin korkunç sesinden korunmak için parmaklarıyla kulaklarını tıkarlar. Allah kâfirleri/nankörleri işte böyle aciz ve çaresiz bırakır.

814 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 348.
815 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 188.
816 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 70.

Bu ayetin başındaki "ev" harfi bildirim (haber) ve istek (talep) belirtir. Haber bildirdiğinde şu manalara gelir: (1) "قام زيد أو عمرو" (Zeyd veya Amr ayağa kalktı) ifadesinde olduğu gibi şek/şüphe/tereddüt belirtir. (2) Sebe 34/24. ayetteki "وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى" (Şu hâlde ya biz doğru yoldayız veya siz doğru yoldasınız) ifadesinde olduğu gibi müphemlik belirtir. (3) Bakara 2/74. ayetteki "فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً" (Kalpleriniz taş kesildi ve/veya taştan daha katı hâle geldi) ifadesinde olduğu gibi çeşitlilik (tenvî') belirtir. (4) Bakara 2/111. ayetteki "وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُوداً أَوْ نَصَارَى" (Onlar Yahudiler ya da Hıristiyan olmayanlar cennete giremeyecek dediler) ifadesinde olduğu gibi ayrım, ayrıntı (tafsil) belirtir. (5) Nahl 16/77. ayetteki "وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلاَّ كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ" (Kıyametin kopması göz açıp kapayacak kadar kısa, bilakis daha kısa bir andır) ifadesinde olduğu gibi "bilakis" (idrâb) manasına gelir. (6) Taha 20/44. ayetteki "لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى" (Belki o öğüt alır ve Allah'a karşı saygı/huşû sahibi olur) ifadesinde olduğu gibi "ve" manasına gelir... "Ev" edatı istek (talep) bildirdiğinde ise şu manalarda kullanılır: (1) Nûr 24/61. ayetteki "وَلَا عَلَى أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا مِن بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ" (Kendi evlerinizde yahut babalarınızın evlerinde yemek yemenizde sakınca yoktur) ibâha (mubahlık) belirtir. (2) En'âm 6/35. ayetteki "فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاء" (Şayet yerin altına tünel açmaya veya gökyüzüne merdiven dayamaya gücün yeterse, öyle yap...) ifadesinde olduğu gibi tahyir (tercih, seçenek) belirtir.[817]

Şimşek Temsili

Bakara 2/19. ayetteki şimşek temsili bir yoruma göre şüphe, iman zayıflığı ve tereddüt içindeki ikinci bir grup münafıkla ilgilidir. Münafıklar taifesinin bu ikinci grubu tamamen kâfir değillerse de İslam'ı ancak kendilerini riske sokmayacak düzeyde benimsemişlerdir. Buna göre meselde geçen yağmur kendilerine rahmet olarak gelen İslam'ı; karanlık, gök gürültüsü ve şimşek ise nifâk sebebiyle karşılarına çıkan engelleri ve riskleri sembolize etmektedir. Sosyolojik vasattaki tehlikeli ve riskli durumlar az çok ortadan kalktığında bunlar İslam'ı benimser tarzda görüntü vermiş, fakat tıpkı Uhud savaşı tecrübesinde olduğu gibi sıkıntı ve zorluklar ortaya çıktığında yahut kendi çıkarlarına

817 Zerkeşî, *el-Burhân*, IV. 209-211; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 135-136.

ters düşen dinî emirler ve mükellefiyetler sâdır olduğunda şaşkınlık içinde bocalar hâle gelmişlerdir.[818] Kısacası, şimşek temsili hem münafıkların bir yandan müslümanlara karşı iman etmiş kimseler olarak görünmenin avantajlarına sahip olmaya -ki ayette bu duruma ışık metaforuyla işaret edilmiştir-, hem de diğer yandan kendi şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında iç dünyalarındaki fesatçılık ve inkârcılıklarını itiraf etmeleri şeklinde kendini gösteren kirli hayatlarının kendilerine verdiği sıkıntı ve iç huzursuzluğuna işaret ediyor olsa gerektir.[819]

Ayette "yağmurla ilgili olarak zikredilen "مِنَ السَّمَاءِ" (gökten) ifadesinin anlama katkısı nedir, zira yağmur zaten gökten yağmaz mı?" diye bir soru akla gelebilir. Bu soruya cevaben şöyle denilebilir: Semâ kelimesinin manaya katkısı, söz konusu kelimenin lâm-ı tarif ile marife yapılarak kullanılmış olmasıyla ilgilidir. Böylece semânın herhangi bir semâ değil, belli bir semâ olduğu, dolayısıyla yağmurun da sadece bir ufuktan geldiği ifade edilmek istenmiş olabilir. Zira ufukların her birine semâ denilir. Nitekim Allah'ın "وَأَوْحى فِي كُلِّ سَماءٍ أَمْرَها" (Her bir semânın işlevini kendisine vahyetti... [Fussilet 41/12]) mealindeki ayette de gökteki tabakaların her biri semâ diye isimlendirilmiştir. Ayetteki mana bulutun hem yağmur getirdiği hem de semânın ufuklarını kaplamış yoğun katmanlı bulut olduğu şeklindedir. Burada hem cümle (terkip) hem kelime yapısı (bina) itibariyle mübalağa ifade eden "sayyib" lafzı kullanılmış, ardından da "karanlıklar, gök gürültüsü ve şimşek ihtiva ediyor" denilerek bu bulutun katman katman olduğuna işaret edilmiştir.[820]

"Sayyib" (الصَّيِّبُ) kelimesi sözlükte "yerleşmek, karar kılmak" gibi manaların yanında "yağmak" anlamındaki "ص و ب" (savb) kökünden türemiş olup özgün formu "sayvib" şeklindedir. Ancak ilal gereği "sayyib" şekline dönüşmüştür.[821] Sayyib (çoğulu: sayâyib) sağanak hâlinde veya mebzul miktarda yağan yağmur demektir. Sayyib kelimesinin nekre (belirsiz) olarak zikredilmesi söz konusu yağmurun bardaktan boşanırcasına yağdığına hamledilebilir. "Svb" kökü inmek, aşağıya

818 Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, I. 49.
819 Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, I. 50.
820 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 203.
821 Tûsî, *et-Tibyân*, I. 91; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 326.

eğmek anlamını da içerir. Mesela, bir kişi başını öne eğdiğinde "صوب رأسه" (savvebe ra'sehû) denilir.[822] Yine bu kelime yağmur yüklü bulut anlamına da gelir.[823] İlginçtir, Arapçada semâ kelimesi de "yağmur" manasında kullanılır. Bu anlam yağmurun gökten yağmasıyla irtibatlı olmalıdır. Nitekim Hassan b. Sâbit'in "دِيَارٌ مِنْ بَنِي الْحَسْحَاسِ قَفْرٌ ... تُعَفِّيهَا الرَّوَامِسُ والسماء" şeklindeki mısralarında geçen "semâ" kelimesi yağmur anlamındadır. Semâ lafzı çayır çimen için de kullanılır.[824]

"Ra'd" (الرَّعْدُ) kelimesi sözlükte "hareket, sarsıntı, çalkantı" anlamına gelen "ر ع د" kökünden türemiş bir isimdir. Mustafavî'ye göre bu kökteki temel anlam "bulutların çarpışmasıyla meydana gelen ses"tir ki söz konusu sarsıntı ve çalkantı da gök gürültüsünün bir neticesidir.[825] Ra'd kelimesinin bu ayetteki anlam ve kullanımı bulutların birbirine çarpmasıyla oluşan gök gürültüsüdür. Fakat klasik tefsirlerde bu kelimeye "bulutların sevkiyle görevli melek", "rüzgâr" gibi anlamlar da yüklenmiştir. Bunun yanında "ra'd" bulutları sevk eden meleğin sesi olarak da telakki edilmiş, hatta bu izah merfu hadis olarak Hz. Peygamber'e isnat edilmiştir. Bütün bunların yanı sıra "ra'd" bulut kütlelerinin çarpışması olarak da izah edilmiştir.[826] Ancak âlimlerin çoğunluğu ra'd kelimesini melek ve meleğin bulutları sevk ve idaresi sırasında çıkardığı ses olarak kabul etmiştir.[827] Ahfeş'in aktardığı bilgiye göre ra'd göçebe Araplarca bulutun sesi olarak telakki edilmiştir. Ancak Ezherî, Ra'd 13/13. ayetteki "وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلاَئِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ" (Gök gürültüsü hamd ile O'nu takdis ve tenzih eder. Melekler de saygıdan ötürü O'nu takdis ve tenzih ederler) ifadesine atıfta bulunarak meleklerin "ra'd"dan (gök gürültüsü) sonra zikredilmesinden dolayı bu kelimenin melekle ilgisinin bulunmadığını kaydetmiştir.[828]

"Berk" (الْبَرْقُ) kelimesi "parlamak, parıldamak, şimşek çakmak" anlamındaki "ب ر ق" kökünden türemiş bir isim olup şimşek ve/veya yıldırım anlamına gelir. Semîn el-Halebî'nin ifadesiyle "berk" (çoğulu:

822 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 72.
823 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, II. 1955.
824 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 326-327.
825 Mustafavî, *et-Tahkîk*, IV. 168-169.
826 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 82; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 43.
827 Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, I. 43.
828 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, II. 1424.

burûk) bir nevi ateşe benzeye parıltıdır (yıldırım).[829] Kur'an'da isim ve fiil türevleriyle 11 kez geçen "brk" kökünün siyahlık ile beyazlığın bir şeyde toplanması anlamına geldiği de belirtilir. Arapçada "بَرَقت السَّمَاءُ" (berakati's-semâu) "gökyüzünde şimşek çakmak" anlamındadır. Berk kelimesi bulutların şimşekle parıldaması anlamına geldiği gibi parıldayan her şeyle ilgili olarak da kullanılır.[830] Berk lafzıyla ilgili olarak meleğin demir kılıçla bulutlara vurması, ikinci bir yoruma göre bulutlara nûrdan bir kırbaçla vurmasıdır.[831]

Sahabe ve tâbiîn müfessirlerinden gelen bu tür yorumlar sıhhat değerinden yoksundur. Daha açıkçası, bunlar mitolojik karakterli İsrailiyyât haberleri tarzındadır. Kaldı ki Kur'an'da geçen berk, ra'd, sâika ve bunların yol açtığı olaylar Kur'an'ın konuları değildir. Bunlar tabiat ve kozmoloji gibi bilimlerle alakalıdır. Kur'an'da tabiat olaylarından söz edilmesi bilimsel merakları gidermeyi değil, ibret, istidlal ve dinî duyguyu güçlendirecek hususlarda düşünmeyi ve aynı zamanda aklı bu istikamette kullanmayı hedefler.[832]

Ayetteki "يَجْعَلُونَ أَصْابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ" ifadesi, "Sağanak hâlinde yağmura yakalanan münafıklar, -ölüm korkusundan dolayı- yıldırımların gürültüsünü duymamak için parmaklarıyla kulaklarını tıkarlar" anlamına gelir. Bu ifadedeki "es-savâik" kelimesi şimşekler ve yıldırımların ortaya çıkardığı korkunç gürültüleri ifade etmektedir. Sözlükte, "çok şiddetli ses ve bu sesten dolayı bayılmak" gibi manalardaki "ص ع ق" (sa'k) kökünden türemiş bir isim olan "sâika" (çoğulu: savâik) yıldırım düşmesi sırasında ortaya çıkan şiddetli sesi ve aynı zamanda ateş parçasını ifade eder. Sâika kelimesinin hem ölüm anlamında hem de her türlü azâb manasında kullanıldığı da birçok sözlükte belirtilir.[833]

Münafıklar yıldırımlar sebebiyle ortaya çıkan şiddetli sesten dolayı ölüm korkusuyla parmaklarını kulaklarına tıkarlar. Ancak burada kastedilen, Mâide 5/38. ayetteki "فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا" (ellerini kesin) ifadesinde

829 Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, I. 206.
830 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, X. 14-15; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXV. 38-40.
831 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 82; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I 44.
832 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 175-176.
833 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 281.

elin omuzdan değil, bilekten kesilmesinin kastedilmesi gibi parmak uçlarıdır.[834] Yıldırımlardan maksat Kur'an vahyindeki çarpıcı mesajlar ve buyruklardır. Münafıklar bu mesajları duyup rahatsız olmamak için adeta kulaklarını tıkamışlar ve böylece imana gelmeme konusunda sıkı bir direnç ortaya koymuşlardır.

Arap dilinde "üzün" (أُذُنٌ) kulak anlamına gelir. Bu kelimenin çoğulu "âzân" şeklindedir. Herkesin sözüne kulak veren kimse Tevbe 9/61. ayetteki "وَيقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ" ifadesinde olduğu gibi "أُذُنٌ" (üzün: kulak) diye nitelendirilir. Esâbi' (الْأَصَابِعِ) kelimesi ise "insanın parmakları" anlamına gelir. Mustafavî'nin İbranca kökenli kabul ettiği bu kelimenin tekili beş farklı şekilde, yani isba', esbi', esba', üsbu' ve isbi' diye telaffuz edilebilir.[835]

"Hazer" (الحَذَرُ) kelimesi sözlükte "sakınmak, korunmak, korku" gibi anlamlar içeren "ح ذ ر" (hzr, hazer, hizr) kökünden türemiş bir mastardır. Kur'an'da mastar, fiil, ism-i fâil ve ism-i mef'ul gibi türevleriyle 21 kez geçen "hzr/hazer" kelimesindeki temel anlam insanın korku sebebiyle kendini sakınması ve teyakkuz hâlinde olmasıdır.[836] Bu ayette zikri geçen korku ölüm korkusudur. Arap dilinde ölüm "mevt" (المَوْتُ) kelimesiyle ifade olunur. Mevt, canlılık anlamındaki "hayât"ın zıddıdır. Sözlükte "ölmek, canlılık özelliğini kaybetmek, hareketsiz olmak, güç ve kuvveti kaybetmek, helak olmak" gibi anlamlar taşıyan "م و ت" (mvt/mevt) kökünden türemiş kelimeler Kur'an'da 166 kez zikredilir. İnsanın kendinden geçmesi hasebiyle uyku ve baygınlık "mevt" kelimesiyle ifade edildiği gibi fakirlik, âfet ve felâket, zillet, yaşlılık ve günah gibi zor ve sıkıntılı durumlar da istiâre yoluyla mevt diye ifade edilir. Öte yandan, uyku "hafif ölüm" (الموتُ الخفيفُ), ölüm ise "ağır uyku" (النوم الثقيل) diye nitelendirilir.[837]

Ayetin sonundaki "وَاللّٰهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ" ifadesi lafzen "Allah onları kuşatmıştır" anlamına gelir. Ancak burada söz konusu olan kuşatma mecâzîdir. Daha açıkçası, bu ifade münafıklardan hiçbirinin ilâhî hesap ve cezadan kaçıp kurtulamayacağına işaret ettiği gibi Allah'ın onları

834 Tîbî, *Futûhu'l-Ğayb*, II. 271.
835 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 330.
836 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV. 175-176.
837 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II. 90-92.

ihata etmesi Kehf 18/42. ayetteki "وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ" (Derken, ürünlerle dolup taşan bahçesi tarumar edildi) ifadesinde olduğu gibi helake sürükleme anlamına da gelir. Burada söz konusu edilebilecek bir diğer izah münafıkların yapıp ettikleri tüm işlerin Allah'a gizli saklı kalmayacağı gerçeğidir.[838]

يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (20)

(20) Şimşek neredeyse onların gözlerini kör edecek gibi olur. Şimşeğin parıltısı çevrelerini aydınlattığında önlerini görüp biraz yürürler; fakat karanlık tekrar çökünce bulundukları yerde kalakalırlar. Allah dileseydi onların kulaklarını sağır, gözlerini kör ederdi. Şüphesiz Allah'ın gücü her şeye yeter.

Bu ayetin başındaki "يَكَادُ" (yekâdü) lafzı mukârebe (yaklaşma) fiilidir. Bu fiilin mazi kipi "كَادَ" (kâde) şeklindedir. İsim cümlesinin başında yer alan ve ismini ref, haberini nasb kılan "كَادَ" fiili bir işin/fiilin gerçekleşmek üzere olduğunu belirtir ve Türkçeye "neredeyse oldu, olacak" yahut "az kalsın olacaktı" diye çevrilebilir. Kişi bir işi yapmak üzere iken yapmadığı takdirde, "كَادَ يَفْعَلُ كَذَا" (Az kalsın şu işi yapacaktı) denilir. Kur'an'da mazi ve muzari olarak 24 kez geçen "يَكَادُ" fiilinin türediği "ك و د" (kvd) kökü dördüncü baptan "kâde-yekâdü-kevden-mekâdeten" şeklinde gelir.

Bu fiil "كَادَ يَفْعَلُ" (kâde yef'alü) örneğinde olduğu gibi tek başına kullanıldığında, bir şeyin yapılmadığını ifade eder. "Mâ kâde yef'alühû" (ما كاد يفعله) şeklinde olumsuzluk edatıyla birlikte kullanıldığında ise ağırdan almak suretiyle de olsa bir işin yapıldığına delalet eder. Söz konusu fiil "kâde" (كَادَ) anlamında "kîde" (كِيدَ) şeklinde de kullanılır. İbn Cinnî'ye (ö. 392/1002) göre "kâde" (كَادَ) fiili "bir işi zoraki yapmak" anlamındadır.[839] Nitekim Bakara 2/71. ayetteki "وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ"

838 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 44.
839 Zerkeşî, *el-Burhân*, IV. 136.

ifadesi İsrailoğulları'nın kendilerine bir düve boğazlama emrini güç bela yerine getirdikleri manasındadır.

"Kâde" fiilinin Kur'an'daki en ilginç kullanımlarından biri Tâhâ 20/15. ayetteki "أَكَادُ أُخْفِيهَا" ifadesinde karşımıza çıkar. Meallerde çok farklı şekillerde Türkçeye çevrilen bu ifade, lafzen "Neredeyse gizliyorum" anlamındadır. Buna göre ayetteki "إِنَّ السَّاعَةَ ءاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا" ifadesi, "Kıyamet (günü) gelecektir; [fakat] ben onu neredeyse gizliyorum" gibi bir mana taşır ve bu manaya göre Allah kıyametin vaktini gizlememiş olmaktadır. Çünkü "Neredeyse gizliyorum" demek, "Gizlemiyorum" anlamı taşır.

Bir anlayışa göre "kâde" fiilinin olumlu kipinden olumsuz, olumsuz kipinden olumlu anlam çıkar. Nitekim Bakara 2/71. ayetteki "وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ" (Neredeyse yapmayacaklardı) ifadesi, "Onlar düveyi boğazlama işini zoraki de olsa yaptılar" manasına gelir.[840] Buna göre Tâhâ 20/15. ayetteki "أَكَادُ أُخْفِيهَا" ifadesi de, "Neredeyse onu gizlemiyorum" anlamına gelir. Hâlbuki Allah kıyametin vaktini gizlemiştir. Dolayısıyla "أَكَادُ أُخْفِيهَا" ifadesine "Neredeyse onu gizlemiyorum" şeklinde bir anlam yüklemek hiç isabetli değildir. Ebû Müslim el-İsfehânî "أَكَادُ" fiilinin "أريد" (istiyorum) manasına geldiğini belirtir. Yûsuf 12/76. ayetteki "كَذالِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ" ifadesi de "İşte biz Yûsuf için böyle murad ettik" manasına gelir. Arap dilinde, "Ben bu işi yapmak istemiyorum" manasında "لا أفعل ذلك ولا أكاد" şeklindeki ifade çok kullanılır.[841] Buna göre Tâhâ 20/15. ayetteki "أَكَادُ أُخْفِيهَا" ifadesi, "Ben kıyametin vaktini gizlemeyi istiyorum" anlamına gelir[842] ki "kvd" (ك و د) kökünün "bir şeyi istemek, talep etmek" anlamına geldiği klasik sözlüklerde de belirtilir.[843]

Bakara 2/20. ayetteki "يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ" ifadesi, lafzen "Şimşek neredeyse onların gözlerini kör edecek..." anlamına gelir. Bu ifadedeki "يَخْطَفُ" fiili "hızlıca almak, kapıp götürmek, çalmak"[844] gibi anlamlar içeren "خ ط ف" (hatf) kökünden türemiştir. Kur'an'da mastar-ı merre (hatfe) ve fiil olarak 7 kez geçen "hatf" kökü bu ayette

840 Zerkeşî, *el-Burhân*, IV. 136.
841 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXII. 19.
842 Zerkeşî, *el-Burhân*, IV. 139.
843 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, IV. 3076.
844 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, I. 1057-1058; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, I. 593.

şimşeğin parıltısının gözleri kör edecek hâle getirmesini ifade etmektedir. Söz konusu fiil kıraat otoritelerinin çoğunluğunca Kureyş lehçesine göre "يَخْطَفُ" şeklinde okunmuş; fakat bazı kaynaklarda "يَخْطِفُ", "يَخِطِّفُ", "يِخِطِفُ", "يَتَخَطَّفُ" gibi çok daha farklı okuyuşlardan da söz edilmiştir.[845]

Ayetteki "كُلَّمَا أَضَاء لَهُم مَّشَوْاْ فِيهِ" ifadesi, "Şimşek aydınlattıkça onlar bu aydınlıkta yürürler" anlamına gelir. İfadedeki "meşev" fiili sözlükte "yürümek, hareket etmek" manasına gelen "م ش ي" (mşy, meşy) kökünden türemiştir. Yürüyüş bilindik şekilde olduğunda buna "meşy" denir. Hızlı olduğunda "koşar adın yürümek" manasında "sa'y", daha hızlı olduğunda ise koşma manasında "adv" diye isimlendirilir.[846] İbn Fâris'e göre "meşy" kelimesi iki temel anlam içerir. İlki, insanın ve diğer canlıların hareket etmesi, ikincisi ise artış (nemâ) ve/veya ziyadedir.[847] Kur'an'da mastar, fiil ve ism-i fâil gibi türevleriyle 23 kez geçen "meşy" lafzı bu ayette bilindik tarzda yürümeyi belirtir.

Ayetteki "كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ" ifadesi, Şiî müfessir Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) yorumuna göre münafıklar mal mülk sahibi oldukları ve fetihler sayesinde ganimete kavuştukları zaman "Muhammed'in dini sahih bir dindir" derler. Ancak başlarına bir bela ve musibet gelip malları mülkleri elden çıktığında, "Bütün bu belalar Muhammed'in dininden dolayı başımıza geldi" diye düşünürler. Bu düşünce ayette "وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُواْ" (Karanlık bastığında bulundukları yerde kalakalırlar) lafzıyla ifade edilmiştir.[848]

Diğer taraftan, ayetteki "وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ" ifadesi, "Allah dileseydi onların işitme ve görme yetilerini işlevsiz hâle getirirdi" anlamına gelir. Bu ifade "Allah dileseydi onların işitme ve görme kabiliyetlerini manen körelttiği gibi söz konusu duyularını fizikî olarak da işlevsiz hâle getirirdi" şeklinde yorumlanabilir. Kurtubî'nin daha serbest yorumuna göre söz konusu ifade, "Şayet Allah dileseydi mü'minleri bu münafıkların hâllerine muttali kılar ve böylece gerek istilaya maruz bırakmak gerek öldürtmek gerekse mü'minleri onların arasın-

845 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 335-336; Hatîb, *Mu'cemü'l-Kırâât*, I. 56-58.
846 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 206; Tîbî, *Futûhu'l-Ğayb*, II. 278.
847 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, V. 325.
848 Tûsî, *et-Tibyân*, I. 94.

dan çıkarıp ayırmak suretiyle İslam'ın kendilerine kazandırdığı izzeti ellerinden alıverirdi" gibi bir mana ve mesaj da içerir.[849]

Buraya kadar bahis konusu edilen temsillerde kastedilen muhtemel manaları toparlamak gerekirse, "nûr" İslam'ı, "karanlıklar" imansızlık ve inkârcılığı, "yağmur" ilâhî rahmet ve ganimet gibi şeyleri, "gök gürültüsü" ve "şimşek" ise münafıklar ve diğer inkârcıları tehdit edip korkutan Kur'an vahyini sembolize eder.[850] İnsanoğlu dünyevî hayatta karşılaştığı sorunlarla başa çıkmaya çalışırken ya beşerî kabiliyet ve imkânlarına ilâhî irşadı da dâhil eder ve buna bağlı olarak Kur'an vahyinin rehberliğinden istifade eder ya da ilâhî irşadı göz ardı eder ve kendi başına kendi yolunu çizer. İnkârcılar ilâhî irşadı hayat tecrübelerine dâhil etmediklerinden kendi sorunlarını akıl ve duyularla çözebilir; az çok çözebildikleri sorunlar da maddi içeriklidir. Bu açıdan bakıldığında dinî irşaddan bağımsız olarak pratik hayatlarını belli bir düzen içerisinde sürdürmeyi başarabilirler. Buna mukabil insanın varlık, varoluş ve hayatın anlamına dair büyük sorular ve sorunlar söz konusu olduğunda beşerî idrak vasıtaları yetersiz kaldığından karanlıklarla yüzleşmek ve birçok cevapsız soruya cevap arayıp bulamamak kaçınılmaz hâle gelebilir. İşte münafıklar da bir yandan akıl ve idrak vasıtaları bir yandan da ikiyüzlü tavırlarıyla dünyevî hayatlarını belli bir düzen içinde sürdürlebilirken, iç dünyalarında ölüm ve ötesine dair konularda karanlıklara gark olmakla eşdeğer sıkıntılar ve ıstıraplar içinde kalıp bocalama ve çıkmaza saplanma durumuyla yüzleşmeleri mukadder olmuştur.[851]

Bakara 2/20. ayetin sonundaki "إِنَّ اللّٰهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" ifadesinde Allah'ın her şeye kâdir olduğu bildirilmiştir. İslâm felsefesi ve kelam geleneğinde "şey" kelimesi üzerine çok şey söylenmiştir. Özellikle Allah'a "şey" denilip denilmeyeceği hususunda çok farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kur'an'da çok sık geçen "şey'" kelimesi "dilemek, istemek" manasındaki "meşîet" kelimesiyle aynı kökten türemiş olması hasebiyle bazı dilciler kelimeye "dilenen, istenen" manası vermişlerdir. Sonuçta, Râğıb el-İsfehânî'nin terimsel olarak "bilinebilen ve hakkında haber

849 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 338.
850 Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, I. 49.
851 Heyet, *Kur'an Yolu*, I. 83-84.

verilebilen" diye tarif ettiği "şey'' kelimesi hem ism-i fâil hem ism-i mef'ul olarak kullanılabilir.[852]

Şey' (الشيء) ve Küllü Şey' (كُلُّ شَيْءٍ)

Kur'an'da mastar, isim ve fiil olarak 519 kez geçen "şey" (الشيء) lafzı sözlükte "diledi, istedi" anlamındaki "ش ي أ" (şy'e) kökünden türemiş bir mastar-isimdir. "Şey" lafzı Arap dili ve gramerinde yüklemin öznesi olarak da kabul edilir. Bu lafız, "De ki: Şahit olmak bakımından hangi şey daha büyük ve yücedir? De ki: Allah sizinle benim aramda şahittir" (قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادةً قُلِ اللهِ شَهِيدٌ بِيْنِي وَبَيْنَكُمْ) mealindeki En'âm 6/19. ayette Allah hakkında kullanıldığında fâil, "De ki: Allah her şeyin yaratıcısıdır" (قُلِ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) mealindeki Ra'd 13/16. ayette olduğu gibi başka varlıklar için kullanıldığında mef'ûl manası taşır ve Allah'ın yaratmayı dilediği bütün varlıklara atıfta bulunur.

Tehânevî'ye göre "şey" kelimesi "ister mevcut ister ma'dûm olsun, ister muhal ister mümkün olsun, kendisi hakkında veya kendisi sayesinde bilgi edinilebilen yahut hakkında hüküm verilebilen" manasında birçok ayette zikredilir ve özellikle "alîm", "kadîr" gibi ilâhî isimler ve fiillerin nesnelerini belirtir.[853] Birçok ayette geçen "كُلُّ شَيْءٍ" (küllü şey': her şey) tabiri Allah'tan başka bütün mevcudatı ifade etmekte olup bu tabirle ilâhî hâkimiyetin âlem ve insan üzerindeki mutlak kuşatıcılığına işaret edilir.

"Her şey" (كُلُّ شَيْءٍ) tabirinin genellikle Allah'tan başka tüm varlıkları belirtmesi ve yaratan ile yaratılan arasındaki mutlak farklılığa işaret etmesi ilk bakışta "şey" lafzının Allah hakkında kullanılamayacağını düşündürse de "De ki: Şahit olmak bakımından hangi şey daha büyük ve yücedir? De ki: Allah sizinle benim aramda şahittir" (En'âm 6/19) ve "O'nun zatı dışında her şey yok olacaktır" (Kasas 28/88) gibi ayetlerdeki ifade tarzı buna cevaz verir mahiyettedir. Ancak bu kullanım Allah'ın, yarattığı şeyler gibi bir şey olduğu anlamını taşımaz. Nitekim bu husus O'nun hiçbir şeye benzemediğini belirten Şûrâ 42/11. ayette sarahaten vurgulanır.

852 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 271.
853 Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâti'l-Funûn*, I. 1049.

"Şey" lafzının Kur'an'daki bazı kullanımları ilk olarak kelam geleneğinde, daha sonra İslam felsefesinde teolojik ve ontolojik boyutlu birçok tartışmaya yol açmış ve böylece söz konusu kelime teknik bir terim hâlini almıştır. Söz konusu meselelerin ilki, Allah'a "şey" denilip denilemeyeceği, ikincisi ise "şey" kelimesinin sadece fiilen mevcut olan bir varlığa mı henüz mevcut olmamakla birlikte mevcudiyeti imkân dâhilinde bulunan bir varlığa mı karşılık geldiğidir.[854] Bu konuyla ilgili bir diğer ciddi problem, "şey" lafzıyla, Allah'ın bir şeyi yaratmayı irade ettiğinde ona yalnızca "Ol" dediğini bildiren Yâsîn 36/82. ayetin yorumuyla ilgilidir. Allah'ın mevcut olmayan bir şeye "Ol" diye hitap etmesi yokluğun da bir şey olup olmadığı yönünde tartışmalara yol açmıştır. Zira Gazâlî'nin aktardığına göre "Ol" emri âleme ya yokluk ya da varlık hâlinde yöneltilmiştir. Şayet bu emir âlem yokken yöneltilmişse yok olan şeyin bu emre muhatap olması düşünülemez. Şayet bu hitap âlem varken gerçekleşmişse var olan şeye de "Ol" denmesi abestir.[855]

Cehmiyye fırkasının kurucusu Cehm b. Safvân (ö. 128/746), benzerleri bulunan yaratılmış varlıklar için kullanıldığı gerekçesiyle Allah'a şey denilemeyeceğini ileri sürmüş,[856] kelamcıların çoğunluğu ise "şey" kelimesinin Allah'a isnadında sakınca görmemiştir. Öte yandan, Müşebbihe fırkası, Allah'ın şey olduğunu ileri sürerken "şey" kelimesine "cisim" anlamı vermiştir. Buna karşılık Sünnî, özellikle Eş'ârî kelâmcılar bu kelimeye "mevcut" anlamı takdir etmiş ve "Ancak mevcut olana şey denebilir" diyerek Allah'ın şey olduğu fikrini benimsemiştir. İmam el-Mâtüridî ise "Allah şeydir; ama diğer şeyler gibi değildir" (şey'ün lâ-ke'l-eşyâ') şeklinde pek anlamlı olmayan ilginç bir görüş ileri sürmüştür.[857]

Bize göre Cehm b. Safvân'ın "Allah şey diye nitelendirilemez" görüşü yabana atılacak türden değildir. Her şeyden önce Allah Şûrâ 42/11. ayette "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" buyurmuştur. Bu demektir ki "O'nun benzeri gibi hiçbir şey yoktur". Hâlbuki her şeyin zâtı, kendisinin benzeri gibidir. Ayrıca, Zümer 39/62. ayette "Allah her şeyin yaratıcısıdır" (اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ

854 Kutluer, "Şey", *DİA*, XXXIX. 35.
855 Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 85.
856 Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, II. 180-181.
857 Matüridî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 39-40.

شَيْءٍ) buyrulmuştur. Eğer Allah, "şey" diye isimlendirilirse, O'nun kendi zatının da yaratıcısı olması gerekir ki böyle bir şey imkânsızdır. Şey kelimesi madum (mevcut olmayan) için de kullanılır. Bu yüzden, söz konusu kelimenin Allah için kullanılmaması gerekir.[858]

"Küllü" (كُلٌّ) lafzına gelince, bu lafız "bir şeyi kuşatmak, kapsamak" anlamındaki "ك ل ل" (kille, külûl) kökünden türemiş olup umuma delalet eder. Mustafavî, "küllü" lafzının köken olarak İbranca, Âramca ve Süryanca gibi diğer Samî dillerden Arapçaya geçmiş olabileceği ihtimalinden söz eder.[859] Bu lafız genellikle tamlama içerisinde nekre veya marife bir kelimeye muzaf (tamlayan) olarak kullanılır ve tamladığı şeyin (muzaf ileyh) her bir ferdini içerir. Olumsuz cümle içerisindeki kullanımında ise umuma delalet etmez. "Küllü" lafzının muzaf ileyhi sözün gelişinden anlaşıldığı takdirde hazfedilir ve bu durumda söz konusu lafız nekre veya marife olarak "küllü" ve/veya "el-küll" şeklinde tek başına kullanılabilir. Dolayısıyla bu lafzın, "كل في فلك يسبحون" (Yâsîn 36/40), "وكل أتوه داخرين" (Neml 27/87) örneklerinde olduğu gibi izafetten bağımsız olarak tek başına kullanımı da söz konusudur.

"Küllü" lafzı olumsuzluk edatından önce kullanılmışsa delalet ettiği tüm unsurları kapsar ve bu durumda umum ifadesi kesinlik kazanır. Bu husus belağatta "umûmu's-selb" (olumsuzluğun genelliği/genellemesi) diye adlandırılır. Olumsuzluk edatından sonra kullanıldığı takdirde umumilik manası taşımaz. Bu durum belağatta "selbü'l-umûm" (umumiliğin ortadan kaldırılması) diye anılır. Öte yandan, "küllü" lafzı "mâ" harfine muzaf olarak mazi fiille de kullanılır. Şart cümlelerine özgü olan ve gerçekleşeceğinde kesinlik bulunan fiillerle ilgili bu kullanımda "küllü" lafzı "كلما رزقوا منها" (Bakara 2/25) örneğinde görüleceği üzere zaman zarfı olarak şarta "her ne zaman…" gibi tekrar/yineleme anlamı kazandırır. Bütün bunların yanında "küllü" lafzı tekit ve mübağala için de kullanılır. Sîbeveyhî'den aktarılan bilgiye göre "küllü" kelimesi, "أَنْتَ الرَّجُلُ كُلُّ الرَّجُلِ" (Sen adam gibi adamsın) ifadesinde olduğu gibi sıfat olarak da kullanılır.[860]

858 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIV. 28; XV. 414.
859 Mustafavî, *et-Tahkîk*, X. 115.
860 Zerkeşî, *el-Burhân*, IV. 317-325

Kadîr (الْقَدِيرُ)

Bakara 2/20. ayetin sonundaki "إِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" ifadesi, "Şüphesiz Allah her şeye kâdirdir" anlamına gelir. "Kadîr" lafzı sözlükte "gücü yetmek, ölçü ile yapmak, planlamak, kıymetini bilmek, rızkını daraltmak" gibi anlamlar taşıyan "ق د ر" (kadr/kudret) kökünden sıfat (sıfat-ı müşebbehe) olup "her şeye gücü yeten ve kendisine hiçbir acziyet ilişmeyen" demektir. Zeccâc, "Kadîr" sıfatının/isminin "Kâdir"den daha beliğ (mübalağalı) olduğunu belirtir.[861] Fahreddîn er-Râzî de bu konuda aynı kanaattedir.[862] Ancak diğer bazı âlimler "Kâdir" ile "Kadîr" isimlerinin aynı manaya geldiğini söylemişlerdir.

Ne var ki Kur'an'da "Kâdir" sıfatı insanlara da izafe edildiği hâlde "Kadîr" sıfatı sadece Allah'ı nitelemiştir. "Kâdir" isminin geçtiği ayetlerde ilâhî kudret ayet indirmek, azâb göndermek, ölüleri diriltmek, tabiatın ve sosyal hayatın işleyişiyle ilgili kanunları yürütmek gibi konularla ilgiliyken, "Kadîr" ismi, zikredildiği 45 ayetin otuz beşinde birçok farklı konuyu kapsar niteliktedir ve aynı zamanda "her şeye muktedir olan" manasıyla çok zengin bir muhtevaya sahiptir. Allah'ın doksan dokuz isim listesinde yer almayan "Kadîr" ismi[863] 45 ayette, yine aynı kökten türeyen "Muktedir" ismi ise 4 ayette zât-ı ilâhîyi nitelemektedir.

861 Zeccâc, *Tefsîru Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 59.
862 Fahreddîn er-Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât*, s. 237.
863 Fahreddîn er-Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât*, s. 237.

KAYNAKÇA

MUKADDİME

Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1403.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik, *el-Bahru'z-Zehhâr*, nşr. Mahfûz er-Rahmân Zeynullâh, Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, Dımaşk, 1988.

Bigiyef, Musa Cârullah, *Kitâbu's-Sünne*, çev. Mehmet Görmez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, nşr. Salâh b. Muhammed b. Avîza, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *Acâibü'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid el-Cemîlî, Dâru'l-Bihâr, Beyrut, 1985.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Munkizü mine'd-Dalâl*, nşr. Cemîl Salîbâ ile Kâmil Ayyâd, Dâru'l-Endelüs, Beyrut, 1967.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1417/1997.

Goldziher, Ignaz, *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî*, Arapçaya çev. Abdülhalîm Neccâr, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1955.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Kifâye*, nşr. Ebû Abdillah es-Sevrakî-İbrahim Hamdî el-Medenî, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medine, trs.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillah, *Câmiu Beyâni'l-İlm*, nşr. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyrî, Dâru İbni'l-Cevzî, Cidde, 1994.

İbn Arrâk, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Muhammed, *Tenzîhu'ş-Şerîati'l-Merfûa ani'l-Ahbâri'ş-Şenîati'l-Mevzûa*, nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf, Abdullah Muhammed es-Sıddîk, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1399.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-Hâdîs ve'l-Âsâr*, nşr. Kemal Yûsuf el-Hût, Dâru't-Tâc, Beyrut, 1989.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed, *Kitâbü'l-İber ve Dîvânü'l-Mübtede' ve'l-Haber*, nşr. Halil Şehâde, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1988.

İbn Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, nşr. Ahmed Ma'bed Abdülkerîm, Cem'iyyetü'l-Meknezi'l-İslâmî, Beyrut, 2011.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *İ'lâmü'l-Muvakkıîn an Rabbi'l-Âlemîn*, nşr. Muhammed Abdüsselâm İbrahim, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmail b. Şihâbiddîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Sâmî b. Muhammed b. Selâme, Dâru Taybe, Riyad, 1999.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilü Muhtelefi'l-Hadîs*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1999.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, trs.

İbn Teymiye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Kitâbü'l-İmân*, nşr. Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1996.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Beyânü Telbîsi'l-Cehmiyye fî Te'sîsi Bidaihimi'l-Kelâmiyye*, nşr. Abdurrahmân b. Abdülkerîm el-Yahyâ, Mücemmau'l-Melik Fehd, Medine, 1426.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Beyrut, 1986.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Ali, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Ahmed Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997.

İsfehânî, Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillah, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ'*, Matbaatü's-Saâde, Kahire, 1974.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2006.

Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ahmet Vanlıoğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul, 2005.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Uyûn (Tefsîru'l-Mâverdî)*, nşr. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdirrahîm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trs.

Mukâtil, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman el-Ezdî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, nşr. Ahmed Ferîd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

Özsoy, Ömer, "Çağdaş Bir Sorun Olarak 'Kur'an'ın Anlaşılması' Sorunu", *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler)*, DİB Yayınları, Ankara, 2004.

Râğıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Seyyid Keylânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trs.

Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)*, E.J. Brill, Leiden, 1967.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 2002.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Miftâhu'l-Cenne fi'l-İhticâc bi's-Sünne*, el-Camiatü'l-İslâmiyye, Medine, 1989.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa b. Muhammed, *el-İ'tisâm*, nşr. Selîm b. Îd el-Hilâlî, Dâru İbn Affân, Kahire, 1992.

Şerîf er-Radî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Hüseyin, *Nehcü'l-Belâğa*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1996.

Şınkîtî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed, *Advâu'l-Beyân fî Îzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Dârul-Âlemi'l-Fevâid, Cidde, trs.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî* (*Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*), nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Dâru Hecr, Kahire 2001.

Tatar, Burhanettin, "Kur'an'da İnsan: Varlığın Aslî Boyutları", [*Kur'an'ı Anlamanın Fikrî Arkaplanı: Varlık, Bilgi, İnsan* içinde], Kuramer Yayınları, İstanbul, 2017.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân et-Tûfî, *el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr*, nşr. Abdülkâdir Hüseyn, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire, trs.

Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillah, *Tefsîru't-Tüsterî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.

Zehebî, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Tezkiretü'l-Huffâz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvız, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad, 1998.

Zerkeşî, Ebû Abdillah Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, nşr. Ömer Süleyman el-Eşkar, Dâru's-Safve, Ğardaka, 1988.

Zerkeşî, Ebû Abdillah Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Dâru't-Türâs, Kahire, trs.

FÂTİHA SÛRESİ

Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm', *el-Musannef*, nşr. Habîbürrahmân el-A'zamî, el-Meclisü'l-İlmî, Beyrut, 1983.

Ahfeş el-Evsat, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade, *Meâni'l-Kur'ân*, nşr. Hüdâ Mahmûd Karâa, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1990.

Akdemir, Salih, *Kur'an'a Dilbilimsel Yaklaşımlar*, Kuramer Yayınları, İstanbul, 2017.

Alî el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Sultân, *Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân*, nşr. Nâci Süveyd, Dâru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013.

Alî el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Sultân, *Kitâbü'l-Fıkhi'l-Ekber ve Şerhüh*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, Mısır, trs.

Alî el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Sultân, *Mirkâtü'l-Mefâtîh*, Dâru'l-Fikr, Lübnan, 2002.

Âlûsî, Ebü'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî, *Bulûğü'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab*, nşr. Muhammed Behcet el-Eserî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trs.

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillah, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trs.

Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed, *Ğâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*, nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf, Vizâretü'l-Evkâf, Kahire, 1971.

Âsım Efendi, Mütercim, *Kamus Tercümesi*, Matbaa-i Bahriye, İstanbul, 1304.

Askerî, Hasen b. Abdillah b. Sehl, *el-Evâil*, Dâru'l-Beşîr, Tanta, 1408.

Askerî, Hasen b. Abdillah b. Sehl, *el-Furûku'l-Lüğaviyye*, nşr. Muhammed İbrahim Selim, Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, Kahire, trs.

Augustine, Saint, *Confessions and Enchiridion*, newly translated and edited: Albert C. Outler, SCM Press, London, 1955.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed, *Şerhü't-Telhîs*, nşr. Muhammed Mustafa Ramazan, el-Münşe'etü'l-Âmme li'n-Neşr, Trablus, 1983.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir, *el-Fark beyne'l-Fırak*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut-Sayda, 1995.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed İsâm el-Kudât, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2001.

Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Tefsîru'l-Beğavî* (*Meâlimü't-Tenzîl*), nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr-Osman Cum'a Damîriyye-Süleyman Müslim el-Harş, Dâru Taybe, Riyad, 1409.

Belâğî, Muhammed Cevâd, *Âlâu'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trs.

Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ, *Ensâbü'l-Eşrâf*, nşr. Süheyl Zekkâr-Riyâz Ziriklî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1996.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn, *Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetü Ahvâli Sâhibi'ş-Şerîa*, nşr. Abdülmu'tî Kal'acî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn, *Ahkâmu'l-Kur'ân li'l-İmâmi'ş-Şâfiî*, nşr. Abdülğanî Abdülhâlik, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, 1990.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn, *Şuabü'l-Îmân*, nşr. Muhammed Saîd Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn, *el-Câmi' li Şuabi'l-Îmân*, nşr. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2001.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebü'l-Hayr Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, nşr. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trs.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik, *el-Bahru'z-Zehhâr*, nşr. Mahfûz er-Rahmân Zeynullâh, Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, Dımaşk, 1988.

Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrahim, *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyâti ve's-Süver*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire, 1992.

Bilmen, Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (*Tabakâtü'l-Müfessirîn*), Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1974.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, *el-Edebü'l-Müfred*, nşr. Semîr b. Emîr ez-Züheyrî, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 1419/1998.

Bûnî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali, *Şemsü'l-Meârifi'l-Kübrâ*, el-Mektebetü's-Sekâfiyye, Beyrut, trs.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakîm: et-Tefsîru'l-Vâdıh Hasebe Tertîbi'n-Nüzûl*, Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 2009.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Dâru ve Mektebetü Hilâl, Beyrut, 2002.

Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Sâdık Kamhavî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1992.

Cevâd Ali, *el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Câmiatü Bağdâd, Bağdat, 1413/1993.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *es-Sıhâh Tâcü'l-Luğa*, nşr. Ahmed Abdülğafûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1980.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali, *Mu'cemü't-Ta'rîfât*, nşr. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, Dâru'l-Fazîle, Kahire, 2004.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik, *el-İrşâd ila Kavâtıı'l-Edille fî Usûli'l-İtikâd*, nşr. Muhammed Yûsuf Musa, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1950.

Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd, *el-Beyân fî Addi Âyi'l-Kur'ân*, nşr. Ğânim Kaddûrî el-Hamed, Merkezü'l-Mahtûtât ve't-Türâs, Kuveyt, 1994.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd, *Câmiu'l-Beyân fî Kırââti's-Seb'*, Câmiatü'ş-Şârika, Şârika, 2007.

Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 2000.

Dervîş, Muhyiddîn, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânuh*, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk, 1999.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-Muhît*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1993.

Ebû Nuaym el-İsfehânî, Ahmed b. Abdillah, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, Matba'atü's-Saâde, Kahire, 1979.

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ, *el-Müsned*, nşr. Hüseyin Selîm Esed, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Dımaşk, 1984.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *Mefhûmu'n-Nass Dirâse fî Ulûmi'l-Kur'ân*, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Küttâb, Kahire, 1993.

Erdem, Engin, *Gazâlî ve Swinburne'de Tanrı-Zaman İlişkisi*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2001.

Erdem, Sargon, "Âmin", *DİA* (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi), TDV Yayınları, İstanbul, 1991.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Meâni'l-Kırâât*, Merkezü'l-Buhûs fî Külliyyeti'l-Âdâb (Câmiatü'l-Melik Suûd), Riyad, 1412/1991.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Luğa*, nşr. Riyâd Zekî Kâsım, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2001.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *Kitâbü Levâmi'i'l-Beyyinât Şerhü Esmâillâhi Teâlâ ve's-Sıfât*, el-Matbaatü'ş-Şerefiyye, Mısır, 1323.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *Meâlimü Usûli'd-Dîn*, nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, trs.

Fâris, Tâhâ Muhammed, *Tefâsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Hasebe Tertîbi'n-Nüzûl*, Dâru'l-Feth, Amman, 2011.

Farsi, Moşe, *Tora Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara (2. Kitap Şemot)*, Gözlem Yayınları, İstanbul, 2004.

Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2017.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1983.

Feyz-i Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed, *Tefsîru's-Sâfî*, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut, 2008.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, *Besâiru Zevi't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, trs.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, nşr. Reşid Rızâ, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, 1990.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Maksadü'l-Esnâ Şerhü Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, nşr. Muhammed Bîcû, Matbaatü's-Sabâh, Kahire, 1999.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, nşr. Muhammed Vehbî Süleymân-Üsâme Ammûre, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 2006.

Ginzberg, Louis, "Amen", *The Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer, Funk&Wagnalls Company, London, 1901.

Gözeler, Esra, "Corpus Coranicum Projesi: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, cilt: 53/2 (2012).

Hâdî Marifet, Muhammed, *et-Temhîd fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Müessesetü't-Temhîd, Kum, 2011.

Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer, *Hâşiyetü'ş-Şihâb alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (*İnâyetü'l-Kâdî ve Kifâyetü'r-Razî*), Dâru Sâdır, Beyrut, trs.

Hâkim, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Dâru'l-Harameyn, Kahire, 1997.

Halîmî, Ebû Abdillah Hüseyin b. Hasen, *Kitâbü'l-Minhâc fî Şuabi'l-Îmân*, nşr. Hilmî Muhammed Fûde, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1979.

Hartman, Louis F.-Sperling, S. David, "God, Names Of", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, Thomson-Gale, Keter Publishing House, Detroit, 2007.

Hatîb eş-Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Muğni'l-Muhtâc*, nşr. Muhammed Halil Aytânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997.

Hatîb eş-Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Tefsîru'l-Hâtîb eş-Şirbînî* (*es-Sirâcü'l-Münîr*), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.

Hatîb, Abdüllatîf, *Mu'cemü'l-Kırâât*, Dâru Sa'diddîn, Dımaşk, 2000.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed, *Meâlimü's-Sünen*, el-Matbaatü'l-İlmiyye, Halep, 1932.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed, *Şe'nü'd-Duâ*, nşr. Ahmed Yûsuf Dekkâk, Dâru'l-Me'mûn li't-Türas, Dımaşk, 1984.

Haymî, Salâh Muhammed, *Fihrisü Mahtûtâti Dâri'l-Kütübi'z-Zâhiriyye: Ulûmü'l-Kur'âni'l-Kerîm,* Matbûâtü Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye, Dımaşk, 1983.

Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed, *Tefsîru'l-Hâzin* (*Lübâbü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl*), nşr. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

Hemmâm b. Münebbih, Ebû Ukbe Hemmâm b. Münebbih b. Kâmil, *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih*, nşr. Ali Hasen Ali Abdülhamîd, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1987.

Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Ebî Bekr, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, nşr. Hüsâmüddîn el-Kutsî, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire, 1994.

Hume, David, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1995.

Huvvârî, Hûd b. Muhakkem, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, nşr. Belhâc b. Saîd eş-Şerîfî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1990.

Hüseynî, Seyyid Süleyman, *Kenzü'l-Havass* (*Gizli İlimler Hazinesi*), Demir Kitabevi, İstanbul, 1992.

Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar, Pınar Yayınları, İstanbul, 2012.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillah, *el-İstîâb fî Marifeti'l-Ashâb*, nşr. Ali Muahmmed el-Bicâvî, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1412/1992.

İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *el-Bahru'l-Medîd*, nşr. Ahmed Abdullah el-Kureşî, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 1999.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî b. Abdillah, *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, nşr. Mâzin Muhammed es-Sersâvî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2013.

İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvız, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

İbn Akîle, Cemâlüddîn Ebû Abdillah Muhammed, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Câmiatü'ş-Şârika, Şârika, 1427/2006.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tunûsiyye, Tunus, 1984.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsılî, *el-Muhteseb fî Tebyîni Vücûhi Şevâzzi'l-Kırâa*, Vizâretü'l-Evkâf, Kahire, 1420/1999.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, nşr. Muhammed Sâlim Hâşim, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Es'ad Muhammed et-Tayyib, el-Mektebetü'l-Asriyye, Sayda, 2003.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-Hâdîs ve'l-Âsâr*, nşr. Kemal Yûsuf el-Hût, Dâru't-Tâc, Beyrut, 1989.

İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, nşr. Ebû Abdillah Hüseyin b. Ukkâşe-Muhammed b. Mustafa el-Kenz, el-Fârûkü'l-Hadîse, Kahire, 2002.

İbn Ebi'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd, *eş-Şükr*, nşr. Bedr el-Bedr, el-Mektebü'l-İslâmî, Küveyt, 1400/1980.

İbn Ebi'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *Müdârâtü'n-Nâs*, nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1418/1998.

İbn Ebi'l-İzz, Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Ali b. Alâiddîn, *Şerhü'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî-Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1987.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Mustafa Bâbî el-Halebî, Kahire, 1970-1972.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ, *Mücmelü'l-Luğa*, nşr. Züheyr Abdilmuhsin Sultân, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1986.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen, *Mücerredü'l-Makâlât*, nşr. Daniel Gimaret, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1987.

İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb, *el-Muhabber*, nşr. Ilse Lichtenstadter, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut trs.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, *ed-Dirâye fî Tahrîci'l-Ehâdîsi'l-Hidâye*, nşr es-Seyyid Abdullah el-Hâşim el-Yemânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trs.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, *Tehzîbü't-Tehzîb*, nşr. İbrahim ez-Zeybek-Âdil Mürşid, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, *Fethü'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Abdülkâdir Şeybe el-Hamed, Fehresetü Mektebeti'l-Melik Fehd, Riyad, 2001.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dâru Ya'rub, Dımaşk, 2004.

İbn Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1982.

İbn Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, nşr. Ahmed Ma'bed Abdülkerîm, Cem'iyyetü'l-Meknezi'l-İslâmî, Beyrut, 2011.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, nşr. Muhammed İbrahim Nasr–Abdurrahmân Umeyre, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1996.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, İdâretü't-Tıbâati'l-Münîriyye, Kahire, 1347.

İbn Hişâm en-Nahvî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf, *Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-Eârib*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut-Sayda, 1991.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sekkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhafîz eş-Şelebî, Mustafa Bâbî el-Halebî, Kahire, 1955.

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk, *Kitâbü't-Tevhîd ve İsbâtü Sıfâti'r-Rab*, nşr. Abdülazîz b. İbrahim eş-Şehvân, Dâru'r-Rüşd, Riyad, 1988.

İbn İshâk, Ebû Abdillah Muhammed, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed, *Bedâiu't-Tefsîr*, nşr. Yüsrî es-Seyyid Muhammed-Salih Ahmed eş-Şâmî, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad, 1427.
İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed, *et-Tefsîru'l-Kayyim*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trs.
İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed, *er-Rûh fi'l-Kelâm alâ Ervâhi'l-Emvât*, nşr. Muhammed İskender, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1982.
İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed, *Medâricü's-Sâlikîn*, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1996.
İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmail b. Şihâbiddîn, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Dâru Hecr, Cîze, 1997.
İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmail b. Şihâbiddîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Sâmî b. Muhammed b. Selâme, Dâru Taybe, Riyad, 1999.
İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 1997.
İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, trs.
İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vîlü Muhtelefi'l-Hadîs*, nşr. Muhammed Abdürrahîm, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995.
İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1978.
İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Uyûnu'l-Ahbâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1418.
İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, nşr. M. Fuad Abdülbâkî, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, trs.
İbn Meymûn, Ebû İmrân Mûsâ b. Ubeydillah, *Delâletü'l-Hâirîn*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1974.
İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kırâât*, nşr. Şevki Dayf, Dâru'l-Meârif, Kahire, 1400/1980.
İbn Münkız, Ebü'l-Muzaffer Necmüddîn Üsâme, *el-Bedî' fi'l-Bedî' fî Nakdi'ş-Şi'r*, nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.
İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed b. Sa'd b. Menî', *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, nşr. Ali Muhammed Amr, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 2001.
İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-Muhassas*, nşr. Halil İbrahim Ceffâl, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1996.

İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, nşr. Abdülhamîd Hendâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî, *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvere*, nşr. Fehîm Muhammed Şeltût, Cidde, 1399.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Beyânü Telbîsi'l-Cehmiyye fî Te'sîsi Bidaihimi'l-Kelâmiyye*, nşr. Abdurrahmân b. Abdülkerîm el-Yahyâ, Mücemmau'l-Melik Fehd, Medine, 1426.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *el-Fetâva'l-Kübrâ*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *el-Fetâvâ'l-Kübrâ*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Cevâbü Ehli'l-İlm ve'l-Îmân*, nşr. Ebû Amr en-Nedvî, Dâru'l-Kâsım, Riyad, 1996.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhâlîm, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

İbnü'l-Adîm, Ebü'l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed, *Buğyetü't-Taleb fî Târîhi Haleb*, nşr. Süheyl Zekkâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut, trs.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Ali, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Ahmed Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali, *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzır fî İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir*, nşr. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râdî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1984.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut-Dımaşk, 1984.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali, *Kitâbü'l-Mevzûât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali, *Keşfü'l-Müşkil min Hadîsi's-Sahîhayn*, nşr. Ali Hüseyn el-Bevvâb, Dârü'l-Vatan, Riyad, 1418/1997.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali, *Fünûnü'l-Efnân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Salâh b. Fethi Helel, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut, 1422/2001.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-Kıââti'l-Aşr*, nşr. Ali Muhammed Dabbâ', Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trs.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullah b. Muhammed, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve'ş-Şâir*, nşr. Ahmed el-Havfî-Bedevî Tabâne, Dâru Nehdati Mısr, Kahire, trs.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek, *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî–Tâhir Ahmed ez-Zâvî, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Kahire, 1963.

İbnü'l-Hâc el-Abderî, Ebû Abdillah Muhammed b. Muhammed, *el-Medhal ilâ Tenmiyeti'l-A'mâl bi-Tahsîni'n-Niyyât*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1981.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *Şerhü Fethi'l-Kadîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, trs.

İbnü'l-Merzubân, Ebû Mansûr Muhammed b. Sehl, *el-Elfâz: el-Kitâbe ve't-Ta'bîr*, nşr. Hâmid Sâdık Kuneybî, Dâru'l-Beşîr, Amman, 1991.

İbnü'l-Mübârek, Ebû Abdirrahmân Abdullah b. Mübârek, *Kitâbü'z-Zühd ve'r-Rekâik*, nşr. Habîburrahmân el-A'zamî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trs.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osman eş-Şehrezûrî, *Ulûmul-Hadîs*, nşr. Nûreddin Itr, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1986.

İbnü'ş-Şecerî, Ebü's-Seâdât Ziyâüddîn Hibetullah b. Ali, *Muhtârâtü Şuarâi'l-Arab*, nşr. Mahmûd Hasan Zenâtî, Matba'atü'l-İ'timâd, Kahire, 1344/1925.

İbnü'z-Zübeyr, Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrahim es-Sekafî, *Milâku't-Te'vîl*, nşr. Saîd Fellâh, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 2007.

Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of The Qur'ân*, Oriental Institute, Baroda, 1938.

Jeffery, Arthur, *Mukaddimetân fî Ulûmi'l-Kur'an ve Hümâ Mukaddimetü Kitâbü'l-Mebânî ve Mukaddimetü İbn Atıyye*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1954.

Kâdî, Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, *[Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde], nşr. Muhammed Amâra, Dârul-Hilal, Kahire, 1971.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, nşr. Abdülkerîm Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed, *Tenzîhü'l-Kur'ân ani'l-Matâin*, Dâru'n-Nehdati'l-Hadîse, Beyrut, trs.

Kannevcî, Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk b. Hasen, *Fethü'l-Beyân fî Makâsıdı'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Sayda-Beyrut, 1992.

Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'*, nşr. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

Kefevî, Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Musa, *el-Külliyyât*, nşr. Adnan Derviş- Muhammed el-Mısrî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1998.

Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî İshâk, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, nşr. Ahmed Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

Kohler, Kaufmann, "Kingdom of God", *The Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer, Funk&Wagnalls Company, London, 1901.

Kudâî, Ebû Abdillah Muhammed b. Selâme, *Müsnedü'ş-Şihâb*, nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1407/1986.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *et-Tezkâr fî Efdali'l-Ezkâr*, nşr. Beşîr Muhammed Uyûn, Mektebetü Dâri'l-Beyân, Dımaşk, 1987.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2006.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Abdülhalîm Mahmûd-Mahmmûd b. Şerîf, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, Kahire, trs.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin, *Letâifü'l-İşârât*, nşr. Saîd Kuteyfe, el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, Kahire, trs.

Küleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Ya'kûb, *el-Fürû' mine'l-Kâfî*, nşr. Ali Ekber el-Ğıfârî, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahran, 1388.

Lane, Edward William, *An Arabic-English Lexıcon*, Libraırıe Du Liban, Beyrut, 1968.

Ma'mer b. Müsennâ, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî, *Mecâzü'l-Kur'ân*, nşr. Mehmed Fuad Sezgin, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1954.

Mackie, J. L., "Evil and Omnipotence", *Mind*, cilt: 64, sayı: 254, Oxford University Press, London, 1955.

Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, TDV İsam Yayınları, Ankara, 2003.

Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ahmet Vanlıoğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul, 2005.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Uyûn* (*Tefsîru'l-Mâverdî*), nşr. Seyyid Abdülmaksûd b. Abdürrahîm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trs.

Meydânî, Abdurrahmân Hasan Habenneke, *Meâricü't-Tefekkür ve Dekâikü't-Tedebbür*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 2000.

Meydânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed, *Mecmau'l-Emsâl*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Dâru'l-Marife, Beyrut, trs.

Molla Fenârî, Şemseddîn Muhammed b. Hamza, *Aynu'l-A'yân* (*Tefsîru'l-Fâtiha*), Rifat Bey Matbaası, Dersaadet, 1325.

Mukâtil, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman el-Ezdî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, nşr. Ahmed Ferîd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

Mustafavî, Allâme Hasan, *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf, *Feyzü'l-Kadîr Şerhü'l-Câmii's-Sağîr*, el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, Kahire, 1356/1938.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf, *et-Teysîr bi Şerhi'l-Câmii's-Sağîr*, Mektebetü'l-İmâm eş-Şâfiî, Riyad, 1408/1988.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf, *et-Tevkîf âlâ Mühimmâti't-Teârîf*, Âlemü'l-Kütüb, Kahire, 1990.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. M. Fuad Abdülbâkî, Çağrı Yayınları İstanbul,1981.

Müstağfirî, Ebü'l-Abbâs Ca'fer b. Muhammed, *Fezâilü'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed b. Fâris Sellûm, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2006.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, nşr. Yûsuf Ali Bedîvî-Muhyiddîn Dîb Mistû, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut, 1998.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsıratü'l-Edille*, nşr. Claude Salame, Institut Français de Damas, Dımaşk, 1993.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Bahru'l-Kelâm*, nşr. Veliyyüddîn Muhammed Salih el-Ferfûr, Dâru'l-Ferfûr, Dımaşk, 2000.

Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ, *Fıraku'ş-Şîa*, nşr. Abdülmün'im el-Hıfnî, Dâru'r-Reşâd, Kahire, 1992.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmû' Şerhü'l-Mühezzeb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, trs.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahya b. Şeref, *Tehzîbü'l-Esmâ' ve's-Sıfât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trs.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref, *Sahîhu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî (el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc)*, nşr. İsâm es-Sabbâbetî-Hâzim Muhammed-İmâd Âmir, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2001.

Nicholson, Reynold A., *The Mystics of Islam*, Routledge, London, 1914.

Niyâzî Mısrî, Muhammed el-Malatî, *Mevâidu'l-İrfân ve Avâidu'l-İhsân* (*İrfan Sofraları*), çev. Süleyman Ateş, İnönü Üniversitesi Yayınları, Malatya, 2000.

Nöldeke, Theodor, *The History of the Qur'ân*, İngilizceye çev. Wolfgang H. Behn, Brill, Leiden-Boston, 2013.

Rabinowitz, Louis Isaac, "God, Names Of [Rabbinical Names of God]", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, Thomson-Gale, Keter Publishing House, Detroit, 2007.

Râğıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Seyyid Keylânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trs.

Râğıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed, *Tafsîlü'n-Neş'eteyn ve Tahsîlü's-Saâdeteyn*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, 1983.

Râğıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed, *Tefsiru'r-Râğıb el-İsfehânî*, nşr. Muhammed Abdülazîz Besyûnî, Câmiatü Tanta, Tanta, 1999.

Râğıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed, *ez-Zerîa ilâ Mekârimi'ş-Şerîa*, nşr. Ebü'l-Yezîd Ebû Zeyd el-Acemî, Dâru's-Selâm, Kahire, 2007.

Reşid Rızâ, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Dâru'l-Menâr, Kahire, 1947.

Robinson, Neal, *Discovering The Qur'an A Contemporary Approach to a Veiled Text*, SCM Press, London, 1996.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-Beyân (Tefsîru's-Sa'lebî)*, nşr. Ebû Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2002.

Saîd b. Mansûr, Ebû Osmân Saîd b. Mansûr, *et-Tefsîr min Süneni Saîd b. Mansûr*, nşr. Sa'd b. Abdillah b. Abdilazîz Âlü Hamîd, Dâru's-Samî'î, Riyad, 1997.

Schaade, Arthur, "Adî", *İA* (*İslâm Ansiklopedisi*), Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1993.

Scholem, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books, New York, 1995.

Schopenhauer, Arthur, *Hayatın Anlamı*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2010.

Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed, *Yetîmetü'd-Dehr fî Mehâsini Ehli'l-Asr*, nşr. Müfid Muhammed Kumeyha, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.

Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Abdülfettâh Ebû Sünne, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1997.

Sebzvârî, Muhammed b. Habîbillâh, *el-Cedîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, Beyrut, trs.

Sehâvî, Ebü'l-Hasen Alemüddîn Ali b. Muhammed, *Cemâlü'l-Kurrâ ve Kemâlü'l-İkrâ'*, nşr. Mervan el-Atıyye-Muhsin Harâbe, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Dımaşk-Beyrut, 1997.

Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr, *Miftâhu'l-Ulûm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1407/1987.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'ân*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Dâru'l-Vatan, Riyad, 1997.

Semerkandî, Ebü'l-Leys Muhammed b. Ahmed, *Tefsîru's-Semerkandî*, nşr. Ali Muhammed Muavvız-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf, *ed-Dürrü'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, nşr. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1986.

Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf, *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, nşr. Muhammed Bâsil Uyîn es-Suûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl, *Kitâbü'l-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1989.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Hâvî li'l-Fetâvî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1982.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Merkezü Hecr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Kahire, 2003.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî Ulû-mi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk-Beyrut, 2002.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Nevâhidü'l-Ebkâr ve Şevâridü'l-Efkâr*, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1424/2005.

Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillah, *er-Ravzü'l-Ünüf*, nşr. Abdur-rahmân el-Vekîl, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, 1990.

Şâfiî, Ebû Abdillah Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, nşr. Rıf'at Fevzî Abdülmutta-lib, Dâru'l-Vefâ, Mansûra, 1422/2001.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbî-hu'l-Ebrâr*, nşr. Muhammed Âzerşeb, Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât li't-Türâsi'l-Mahtût, Tahran, 2008.

Şerîf er-Radî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn, *Telhîsü'l-Beyân fî Me-câzâti'l-Kur'ân*, nşr. Ali Mahmûd Mukallid, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, trs.

Şevkânî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ali, *Fethü'l-Kadîr*, nşr. Abdurrahmân Umeyre, Dâru'l-Vefâ, Mansûra, 1994.

Şevkânî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ali, *Neylü'l-Evtâr*, Dâru İhyâi't-Türâ-si'l-Arabî, Beyrut, 1999.

Şeybî, Kâmil Mustafa, *es-Sıla beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'*, Dâru'l-Marife, Ka-hire, trs.

Şinkîtî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed, *Advâu'l-Beyân fî Îzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Dâru Âlemi'l-Fevâid, Cidde, trs.

Şîrâzî, Nâsır Mekârim, *el-Emsel fî Tefsîri'l-Kitâbillâhi'l-Münzel*, Müessese-tü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut, 2007.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, nşr. Târık b. Avzillah b. Muhammed-Abdilmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Dâru'l-Ha-rameyn, Kahire, 1995.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, trs.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu't-Taberî (Târîhu'r-Rusül ve'l-Mülûk)*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Dâru'l-Meârif, Kahire, 1969.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî* (*Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*), nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Dâru Hecr, Kahire, 2001.

Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen, *Mecmau'l-Beyân fî Tef-sîri'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî, Dâru İh-yâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trs.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhü Müşkili'l-Âsâr*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1994.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, nşr. Saadettin Ünal, İSAM Yayınları, İstanbul, 1995.

Tebrîzî, Ebû Abdillah Veliyyüddîn Muhammed, *Mişkâtü'l-Mesâbîh*, nşr. Muhammed Nâsıruddîn Elbânî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1985.

Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn*, nşr. Refik el-Acem, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut, 1996.

Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyn b. Abdillah, *Futûhu'l-Ğayb fi'l-Keşfi an Kınâi'r-Rayb*, Câizetü Dübeyi'd-Devliyye, Dübey, 2013.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleyman, *Şerhü Muhtasari'r-Ravza*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Vizâretü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Riyad, 1998.

Tunîsî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *Nüket ve Tenbîhât fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, nşr. Muhammed et-Taberânî, Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuîni'l-İslâmiyye, Rabat, 2008.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trs.

Ünsal, Hadiye, *Erken Dönem Mekkî Surelerin Tahlili*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed, *et-Tefsîru'l-Basît*, nşr. Abdülazîz Sutâm Âl-i Suûd-Türkî b. Sehûl el-Uteybî, Dâru'l-Musavveri'l-Arabî, İskenderiye, trs.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed, *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvız, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbâbü'n-Nüzûl*, nşr. Mâhir Yâsin el-Fahl, Dâru'l-Meymân, Riyad, 2005.

Voltaire, François Marie Arouet, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Lütfi Ay, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2014.

Watt, W. Montgomery, *Kur'an'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013.

Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs İbn Vâzıh Ahmed b. İshâk, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, nşr. Abdülemîr Mühennâ, Şeriketü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut, 2010.

Yâfiî, Ebû Muhammed Afîfüddîn Abdullah b. Es'ad, *ed-Dürrü'n-Nazîm fî Havvâsi'l-Kur'âni'l-Azîm*, el-Mektebetü'l-Alâmiyye, Mısır, trs.

Yahyâ b. Hamza, Ebû İdrîs Müeyyed-Billâh Yahyâ, *et-Tırâz li-Esrâri'l-Belâğa*, el-Mektebetü'l-Unsuriyye, Beyrut, 1423.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Matbaai Ebüzziyâ, İstanbul, 1935.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed, *İthâfü's-Sâadeti'l-Müttakîn*, Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, Beyrut, 1994.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc ve dğr., Matbaatü Hükûmeti'l-Küveyt, Küveyt, 1965-2002.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1988.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Fâik fî Ğarîbi'l-Hadîs*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim-Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru'l-Ma'rife, İsâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1971.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *Esâsü'l-Belâğa*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûnü's-Sûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvız, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad, 1998.

Zerkeşî, Ebû Abdillah Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, nşr. Ömer Süleyman el-Eşkar, Dâru's-Safve, Ğardaka, 1988.

Zerkeşî, Ebû Abdillah Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Dâru't-Türâs, Kahire, trs.

Zeyd b. Ali, Ebü'l-Hüseyin Zeyd b. Ali Zeynilâbidîn, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, nşr. M. Cevâd el-Hüseynî el-Celâlî, Dâru'l-Va'yi'l-İslâmî, Beyrut, trs.

Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf, *Nasbü'r-Râye li Ehâdîsi'l-Hidâye*, nşr. Muhammed Avâme, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut, 1997.

BAKARA SÛRESİ

Abdel-Meguit, Abdel-Aziz, "A Survey of The Terms Used in Arabic for 'Narrative' and 'Story'", *The Islamic Quarterly*, cilt: 1, sayı: 4, London (1954).

Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, nşr. Habîbürrahmân el-A'zâmî, el-Meclisü'l-İlmî, Beyrut, 1403.

Âbidîn, Abdülmecîd, *el-Emsâl fi'n-Nesri'l-Arabiyyi'l-Kadîm*, Dâru'l-Marifeti'l-Câmiiyye, İskenderiye, 1989.

Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed b. Abdilhâdî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire, 1351.

Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyn, *Kitâbü'ş-Şerîa*, nşr. Abdullah b. Ömer, Dâru'l-Vatan, Riyad, 1999.

Ahfeş el-Evsat, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade, *Meâni'l-Kur'ân*, nşr. Hüdâ Mahmûd Karâa, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1990.

Âlûsî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trs.

Arayancan, Ayşe Atıcı, *Dağın Efendisi Hasan Sabbâh ve Alamût*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2012.

Arslantaş, Nuh, "Hz. Peygamber'in Çağdaşı Yahudilerin İnanç-ibadet ve Dinî Hayatları ile İlgili Bazı Tespitler", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 34 (2008/1).

Arslantaş, Nuh, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, Kuramer Yayınları, İstanbul, 2016.

Asad, Muhammad *The Message of The Qur'ân*, Dar Al-Andulus, Gibraltar, 1984.

Âsım Efendi, Mütercim, *Kamus Tercümesi*, Matba'a-i Bahriye, İstanbul 1304.

Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillah b. Sehl, *el-Furûku'l-Lüğaviyye*, nşr. Muhammed İbrahim Selim, Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, Kahire, trs.

Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillah b. Sehl, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, nşr. Muhammed Osmân, Mektebetü's-Sekâfeti'-Dîniyye, Kahire, 2007.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-Kârî Şerhü Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

Bağdâdî, Abdülkadir b. Ömer b. Bâyezîd, *Hizânetü'l-Edeb ve Lübbü Lübâbi Lisâni'l-Arab*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1418/1997.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *Kitâbü Temhîdi'l-Evâil*, nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut, 1987.

Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Tefsîru'l-Beğavî* (*Meâlimü't-Tenzîl*), nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr-Osman Cum'a Damîriyye-Süleyman Müslim el-Harş, Dâru Taybe, Riyad, 1409.

Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ, *Ensâbü'l-Eşrâf*, nşr. Muhammed Hamîdullah, Dâru'l-Maârif, Kahire, 1959.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn b. Ali, *Delâilü'n-Nübüvve*, nşr. Abdilmu'tî Kal'acî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn b. Ali, *el-Câmi' li Şuabi'l-Îmân*, nşr. Abdülalî Abdülhamîd, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1423/2003.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn b. Ali, *el-İ'tikâd*, nşr. Ahmed İsâm el-Kâtib, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, 1401.

Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn b. Ali, *Kitâbü'l-Esmâ ve's-Sıfât*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trs.

Beyzâvî, Ebû Saîd Nâsıruddîn Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, nşr. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trs.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik, *el-Bahru'z-Zehhâr*, nşr. Mahfûz er-Rahmân Zeynullâh, Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, Dımaşk, 1988.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Fehmü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (*et-Tefsîru'l-Vazıh Hasebe Tertîbi'n-Nüzûl*), Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 2009.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb, *el-Muhtâr fi'r-Red ale'n-Nasârâ*, nşr. Muhammed Abdullah eş-Şarkâvî, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1991.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb, *Kitâbü'l-Hayevân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

Carnap, Rudolf, *Philosophy and Logical Syntax*, Thoemmess Press, England/London, 1996.

Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed es-sâdık Kamhâvî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1992.

Cevâd Ali, *el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Câmiatü Bağdâd, Bağdat, 1993.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *es-Sıhâh Tâcu'l-Luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye*, nşr. Ahmed Abdülğafûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1979.

Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân, *Delâilü'l-İ'câz*, nşr. Mahmud Muhammed Şâkir, Matba'atü'l-Medenî, Kahire, 1992.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Mu'cemü't-Ta'rîfât*, nşr. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, Dâru'l-Fazîle, Kahire, trs.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, nşr. Salâh b. Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

Dâmeğânî, Ebû Abdillah Hüseyin b. Muhammed, *Kâmûsu'l-Kur'ân* (*Islâhu'l-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*), nşr. Abdülazîz Seyyid el-Ehl, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1983.

Dâmin, Hâtim Sâlih, *Nusûsün Muhakkakatün fî Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Vizâretü't-Ta'lîmi'l-Âlî ve'l-Bahsi'l-İlmî, Bağdat, 1991.

Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd, *el-Beyân fî Addi Âyi'l-Kur'ân*, nşr. Ğânim Kaddûrî el-Hamed, Merkezü'l-Mahtûtât ve't-Türâs, Kuveyt, 1994.

Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd, *el-Müktefâ fi'l-Vakf ve'l-İbtidâ'*, nşr. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazan, Dâru Ammâr, Amman 1422/2001.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdillah b. Abdirrahmân, *Sünenü'd-Dârimî*, nşr. Fevvâz Ahmed Zemerli-Hâlid es-Sebi' A'lemî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1987.

Dârimî, Ebû Saîd Osmân b. Saîd, *er-Redd ale'l-Cehmiyye*, nşr. Bedr el-Bedr, ed-Dâru's-Selefiyye, Safât, 1985.

Dârimî, Ebû Saîd Osman b. Saîd, *Nakzü Osmân b. Saîd ale'l-Merîsî*, nşr. Mansûr b. Abdilazîz es-Simârî, Advâu's-Selef, Beyrut 1999,

Dayf, Şevki, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî: el-Asru'l-Câhilî*, Dâru'l-Maârif, Kahire, trs.

Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 2000.

Derveze, Muhammed İzzet, *Sîretü'r-Rasûl Suverun Muktesebetün mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-Arabiyye, Sayda-Beyrut, trs.

Durmuş, İsmail, "Mesel", *DİA* (*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*), TDV Yayınları, Ankara, 2004.

Ebû Avâne, Ya'kub b. İshâk b. İbrahim, *Müstahrecü Ebî Avâne*, nşr. Eymen b. Ârif ed-Dımaşkî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1998.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, *el-Vasiyye*, [*İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde], nşr. M. Zâhid Kevserî, çev. Mustafa Öz, Kalem Yayınevi, İstanbul, 1981

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali, *el-Bahru'l-Muhît*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvız, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ, *el-Müsned*, nşr. Hüseyn Selim Esed, Dâru'l-Me'mûn, Dımaşk, 1404/1984.

Ebü't-Tayyib el-Luğavî, Abdülvâhid b. Ali el-Halebî, *Kitâbü'l-Ezdâd fî Kelâmi'l-Arab*, nşr. İzzet Hasen, Dâru Talâs, Dımaşk, 1996.

Emîn, Ahmed, *Fecrü'l-İslâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.

Eş'ârî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail b. Ebî Bişr, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, Kâhire, 1950.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Luğa*, nşr. Riyâz Zeki Kâsım, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2001.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

Fahreddîn r-Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *Levâmiu'l-Beyyinât Şerhü Esmâillâhi Teâlâ ve's-Sıfât*, el-Matbaîatü'ş-Şerefiyye, Mısır, 1323.

Farsi, Moşe, *Tora Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara (2. Kitap Şemot)*, Gözlem Gazetecilik, İstanbul, 2004.

Ferâhidî, Ebû Abdirrahmân el-Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, nşr. Abdülhamîd Hendâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1983.

Feyz-i Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b. Şâh, *Tefsîru's-Sâfî*, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut, 2008.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2005.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed, *Besâiru Zevi't-Temyîz*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, trs.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Maksadü'l-Esnâ Şerhü Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, nşr. Muhammed Bîcû, Matbaatü's-Sabâh, Kahire, 1999.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Menhûl min Ta'lîkâti'l-Usûl*, nşr. Muhammed Hasen Heytû, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1998.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, nşr. Muhammed Abdusselâm Abdüşşâfî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Ma'rife Beyrut, 1402.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.

Gözeler, Esra, *Samî Dinî Geleneğinde Salât, Savm ve Zekât Kavramlarının Semantik İncelemesi,* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005.

Halefullah, Muhammed Ahmed, *el-Fennü'l-Kasasî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Sînâ li'n-Neşr, Kahire, 1999.

Hamevî, Ebü''l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Ğamzü Uyûni'l-Besâir*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.

Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1980.

Hatîb Tebrîzî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ali, *Şerhü Dîvâni'l-Hamâse*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, trs.

Hatîb Tebrîzî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ali, *Şerhü Kasâidi'l-Aşr*, nşr. Muhammed Münîr ed-Dımaşkî, Kahire, 1352/1933.

Hatîb, Abdülkerîm, *el-Kasasü'l-Kur'ânî fî Mantûkihî ve Mefhûmih*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1975.

Hatîb, Abdüllatîf, *Mu'cemü'l-Kırâât*, Dâru Sa'diddîn, Dımaşk, 2002.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed, *Meâlimü's-Sünen*, el-Matba'atü'l-İlmiyye, Halep, 1352/1932.

Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed, *Tefsîru'l-Hâzin* (*Lübâbü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl*), nşr. Abdüsselâm Muahmmed Ali Şâhîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.

Herevî, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Garîbü'l-Hadîs*, nşr. Muahmmed Abdülmuîd Han, Matba'atü Dâireti'l-Maârifi'l-Usmâniyye, Haydarabad, 1964.

Herevî, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Emvâl*, nşr. Ebû Enes Seyyid b. Receb, Dâru'l-Hedyi'n-Nebevî, Mansûra, 2007.

Heyet, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, DİB Yayınları, Ankara, 2006.

Hifnî, Abdülhalîm, *Üslûbü'l-Kur'ân fî Keşfi'n-Nifâk*, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire 1987,

Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr, *el-Müsned*, nşr. Hasen Selîm Esed ed-Dârânî, Dâru's-Sekâ, Dımaşk, 1996.

Huvvârî, Hûd b. Muhakkem, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, nşr. Belhâc b. Saîd eş-Şerîfî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1990.

Izutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, 2011.

Izutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar, Pınar Yayınları, İstanbul, 2016.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillah, *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1413/1992.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî b. Abdillah, *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, nşr. Mâzin Muhammed es-Servâsî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2013.

İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvız, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

İbn Akîle, Ebû Abdillah Cemâlüddîn Muhammed, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, Şârika, 2006.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnîsiyye, Tunus, 1984.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

İbn Balabân, Ebü'l-Hasen Emîr Alâüddîn Ali, *el-İhsân fî Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1986-1991.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî, *el-Hasâis*, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Küttâb, Kahire, trs.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî, *el-Muhteseb, fî Tebyîni Vücûhi Şevâzzi'l-Kırâa* nşr. Ali en-Necdi Nâsıf ve dğr., el-Meclisü'l-A'la li'ş-Şuîni'l-İslâmiyye, Kahire 1994.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, nşr. Muhammed Sâlim Hâşim, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.

İbn Dakîki'l-Îd, Ebü'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Ali, *Şerhü'l-Erbaîne Hadîsen*, nşr. Abdülazîz İzzeddîn es-Seyrevan, Beyrut, 1984.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Cemheretü'l-Luğa*, nşr. Remzî Münir Ba'lebekkî, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987.

İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, nşr. Muhyiddîn Abdüssübhân Vâiz, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1423/2002.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke-Riyad, 1417/1997.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-Hâdîs ve'l-Âsâr*, nşr. Kemal Yûsuf el-Hût, Dâru't-Tâc, Beyrut, 1989.

İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, nşr. Ebû Abdillah Hüseyin b. Ukkâşe-Muhammed b. Mustafa el-Kenz, el-Fârûkü'l-Hadîse, Kahire, 2002.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Mustafa Bâbî el-Halebî, Kahire, 1970-1972.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Müşkilü'l-Hadîs ve Beyânuh*, nşr. Musa Muhammed Ali, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1985.

İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb, *el-Muhabber*, nşr. Ilse Lichtenstädter, Dâru'l-âfâki'l-Cedîde, Beyrut, trs.

İbn Hacer el-Askâlânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Muavvız, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, *Fethü'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Abdülkâdir Şeybe el-Hamed, Fehresetü Mektebeti'l-Melik Fehd el-Vataniyye, Riyad, 2001.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, *İthâfü'l-Mehere bi'l-Fevâidi'l-Mübtekire min Etrâfi'l-Aşere*, nşr. Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, Mücemmeu'l-Melik Fehd, Medine, 1994.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dâru Ya'rûb, Dımaşk, 2004.

İbn Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, nşr. Ahmed Ma'bed Abdülkerîm, Cem'iyyetü'l-Meknezi'l-İslâmî, Beyrut, 2011.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, nşr. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahmân Umeyre, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1996.

İbn Hişâm en-Nahvî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf, *Muğni'l-lebîb an Kütübi'l-Eârîb*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, el-Mektebetü'l-Asriyye, Sayda-Beyrut, trs.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sekkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhafîz eş-Şelebî, Mustafa Bâbî el-Halebî, Kahire, 1955.

İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed, *et-Tibyân fî Aksâmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Hamîd el-Fakî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trs.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Şihâbiddîn, *Câmiu'l-Mesânid ve's-Süneni'l-Hâdî li-Akvami's-Senen*, nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş, Dâru Hadar, Beyrut, 1988.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmail b. Şihâbiddîn, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, nşri. Ali Şîrî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1988.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmail b. Şihâbiddîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Sâmî b. Muhammed b. Selâme, Dâru Taybe, Riyad, 1999.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Garîbü'l-Hadîs*, nşr. Abdullah el-Cübûrî, Matba'atü'l-Ânî, Bağdat, 1977.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1978.

İbn Kuteybe, *Te'vîlü Muhtelefi'l-Hadîs*, nşr. Ebû Üsâme Selîm b. Îdü'l-Hilâlî, Dâru İbni'l-Kayim, Riyad, 2009.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, trs.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, trs.

İbn Meymûn, Ebû İmrân Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed, *Câmiu'l-Ulûm ve'l-Hikem*, nşr. Şuayb el-Arnaût-İbrahim Bâcis, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1422/2001.

İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed b. Sa'd b. Menî', *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, nşr. Ali Muhammed Amr, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 2001.

İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-Muhassas*, nşr. Halil İbrahim Ceffâl, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1996.

İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, nşr. Abdülhamîd Hendâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî, *Târîhu'l-Medineti'l-Münevvere*, nşr. Fehîm Muhammed Şeltût, Dâru'l-İsfehânî, Cidde, 1973.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *el-Fetâva'l-Kübrâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1408/1987.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Kitâbü'l-Îmân*, nşr. Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut/Dımaşk, 1416/1996.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Ali, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Ahmed Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Ali, *Fusûsü'l-Hikem*, nşr. Ebü'l-Alâ el-Afîfî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, trs.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali, *Fünûnü'l-Efnân fî Acâibi Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Salâh b. Fethî Helel, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut, 2001.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali, *Kitâbü'l-Mevzûât*, nşr. Nûruddîn b. Şükrî Boyacılar, Mektebetü Advâi's-Selef, Riyad, 1997.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali, *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzır fî İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir*, nşr. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râdî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1987.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali, *Telbîsü İblîs*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1421/2001.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut-Dımaşk, 1984.

İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım, *Kitâbü'l-Ezdâd*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, el-Mektebetü'l-Asriyye, Sayda-Beyrut, 1407/1987.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek, *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî–Tâhir Ahmed ez-Zâvî, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Kahire, 1963.

Jeffery, Arthur, *Mukaddimetân fî Ulûmi'l-Kur'ân (Mukaddimetü Kitâbi'l-Mebânî ve Mukaddimetü İbn Atıyye*), Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1954.

Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of The Qur'ân*, Oriental Institute, Baroda, 1938.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, nşr. Abdülkerîm Osman, Meketebetü Vehbe, Kahire, 1996.

Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn, *Mehâsinü't-Te'vîl*, nşr. Ahmed b. Ali-Hamdî Subh, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2003.

Kâtib Çelebi, *Mîzânü'l-Hak*, Ali Rıza Efendi Matbaaası, İstanbul, 1286.

Kefevî, Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Musa, *el-Külliyyât*, nşr. Adnan Derviş- Muhammed el-Mısrî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1998.

Kelpetin, Mahmut, "İslâm Öncesi Medine", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 52 (2017).

Kierkegaard, Soren, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul, 2002.

Klein, Ernest, *A Compherensive Etymological Dictionary of The Hebrew Language for Readers of English*, ed. Baruch Sarel, The Beatrice&Arthur Minden Foundation, The University of Haifa, Jerusalem-Tel Aviv, 1987.

Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2006.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Abdülhalîm Mahmûd-Mahmmûd b. Şerîf, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, Kahire, trs.

Kutlu, Sönmez, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: I, sayı: 1 (200271).

Kutluer, İlhan, "Şey", *DİA* (*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*), TDV Yayınları, İstanbul 2010.

Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1971.

Lane, Edward William, *An Arabic-English Lexicon*, Librairie Du Liban, Beyrut, 1968.

Leibniz, Gottfried, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batu, MEB Yayınları, İstanbul, 1986.

Ma'mer b. el-Müsennâ, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî, *Mecâzü'l-Kur'ân*, nşr. Fuad Sezgin, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, trs.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillah Mâlik b. Enes b. Mâlik, *el-Muvatta'*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Mahmûd Muhammed Halîl. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1992.

Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Maârifi'l-Mısriyye, İskenderiye, trs.

Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Vanlıoğlu, Dâru'l-Mîzân (Mizan Yayınevi), İstanbul 2005.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Uyûn (Tefsîru'l-Mâverdî)*, nşr. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdirrahîm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, 1986.

Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed, *Bihâru'l-Envâr*, Müessesetü'l-Vefâ, Beyrut, 1403/1983.

Merzübânî, Ebû Ubeydillah Muhammed b. İmrân, *Mu'cemü'ş-Şuarâ*, nşr. Fritz Krenkow, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1982.

Messadie, Gerald, *Şeytanın Genel Tarihi*, çev. Işık Ergüden, Kabalcı Yayınevi İstanbul, 1999.

Mevdudi, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Ḳur'an*, çev. Heyet, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986.

Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin, *Mesnevî*, çev. Veled Çelebi İzbudak, MEB Yayınları, Ankara, 1957.

Muhammad Ali, Maulvi, *The Holy Qur'an: Containing The Arabic Text with English Translation and Commentary*, Ahmadiyya Anjuman-i Ishâat-i Islam, Lahor-Pencap, 1935.

Mukâtil, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, nşr. Ahmed Ferîd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

Mustafavî, Allâme Hasen, *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'ân*, Merkezü Neşri Âsâri'l-Allâme el-Mustafavî, Üçüncü Baskı, Kahire, 2009.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf, *Feyzü'l-Kadîr Şerhü'l-Câmii's-Sağîr*, el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, Mısır, 1356/1937.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. M. Fuad Abdülbâkî, Çağrı Yayınları İstanbul, 1981.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *İ'râbü'l-Kur'ân*, nşr. Züheyr Ğâzî Zâid, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1409/1988.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Tefsîru'n-Nesefî* (*Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*), nşr. Yûsuf Ali Bedîvî-Muhyiddîn Dîb Mîstû, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut, 1998.

Nöldeke, Theodor, *The History of the Qur'ân*, İngilizceye çev. Wolfgang H. Behn, Brill, Leiden-Boston, 2013.

Öztürk, Mustafa, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015.

Öztürk, Mustafa, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, Kuramer Yayınları, İstanbul, 2017.

Pascal, Blaise, *Düşünceler*, çev. Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017.

Râğıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kurân*, nşr. Muhammed Seyyid Keylânî, Dâru'l-Mâ'rife, Beyrut, trs.

Râğıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed, *ez-Zerîa ilâ Mekârimi'ş-Şerîa*, nşr. Ebü'l-Yezîd Ebû Zeyd el-Acemî, Dâru's-Selâm, Kahire, 2007.

Râğıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed, *Tefsîru'r-Râğıb*, nşr. Muhammed Abdülazîz Besyûnî, Câmiatü Tanta Külliyyetü'l-Âdâb, Tanta, 1999.

Reşid Rızâ, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Dâru'l-Menâr, Kahire, 1947.

Russel, Jeffrey Burton, *Şeytan: Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa Kötülük*, çev. Nuri Plümer, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1999.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-Beyân (Tefsîru's-Sa'lebî)*, nşr. Ebû Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2002.

Sâlibâ, Cemîl, *el-Mu'cemü'l-Felsefî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Lüblânî (Mektebetü'l-Medrese), Beyrut, 1982.

Scholem, Gershom, *Kabbalah*, Meridian and Nal Books, New American Library, New York, 1978.

Schopenhauer, Arthur, *Aşka ve Kadınlara Dair*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2012.

Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, nşr. Muhammed el-Mısrî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1984.

Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Abdülfettâh Ebû Sünne, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1997.

Sebzvârî, Muhammed b. Habîbillâh, *el-Cedîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, Beyrut, 1982.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'ân*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Dâru'l-Vatan, Riyad, 1997.

Semerkandî, Ebü'l-Leys Muhammed b. Ahmed, *Tefsîru's-Semerkandî*, nşr. Ali Muhammed Muavvız-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

Semhûdî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Abdillah, *Vefâu'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafâ*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984.

Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf, *ed-Dürrü'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, nşr. Ahmed Muhammed el-Harrâd, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1986.

Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf, *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, nşr. Muhammed Tüncî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1993.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber, *el-Kitâb*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1408/1988.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Merkezü Hecr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Kahire, 2003.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk-Beyrut, 2002.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Mu'teraku'l-Akrân fî İ'câzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütibi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.

Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillah, *er-Ravzu'l-Ünüf fî Şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyye*, nşr. Ömer Abdüsselâm es-Selâmî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2000.

Sülemî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998.

Sülün, Murat, *Kırk Bir Temsil ile Kur'an Gerçeği*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2017.

Şâfiî, Ebû Abdillah Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, nşr. Rıf'at Fevzî Abdilmuttalib, Dâru'l-Vefâ, Mansûra, 2001.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerîa*, nşr. Ebü'l-Fazl ed-Dimyâtî Ahmed b. Ali, Dâru'l-Ğaddi'l-Cedîd, Kahire/Mansûra, 2011.

Şengül, İdris, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, Işık Yayınları, İzmir, 1994.

Şerîf er-Radî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn, *Telhîsü'l-Beyân fî Mecâzâti'l-Kur'ân*, nşr. Ali Muhammed Mukallid, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, trs.

Şevkânî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ali, *Fethü'l-Kadîr*, nşr. Abdurrahmân Umeyre, Dâru'l-Vefâ, Mansûra, 1994.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, trs.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî (Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân)*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Dâru Hecr, Kahire, 2001.

Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trs.

Taha, Mahmud Muhammed, *el-İslâm bi-Risâletihi'l-Ûlâ lâ Yasluhu li-İnsâniyyeti'l-Karni'l-İşrîn*, el-Hizbü'l-Cumhûrî, Omdurman, 1388/1969.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme, *Şerhü Müşkili'l-Âsâr*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1415/1994.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd, *el-Müsned*, nşr. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî, Dâru Hecr, Cîze, 1999.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali, *Keşşâfü Istılâhâti'l-Funûn*, nşr. Refik el-Acem, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut, 1996.

Tîbî, Şerefüddîn el-Hüseyn b. Abdillah, *Futûhu'l-Ğayb fi'l-Keşfi an Kınâi'r-Rayb*, Câizetü'd-Dübeyi'd-Devliyye, Dübey, 2013.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trs.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed, *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed, *el-Vâsît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed, *et-Tefsîru'l-Basît*, nşr. Abdülazîz Sutâm Âl-i Suûd-Türkî b. Sehûl el-Uteybî, Dâru'l-Musavveri'l-Arabî, İskenderiye, trs.

Vâkıdî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *Kitâbü'l-Meğâzî*, nşr. Marsden Jones, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1984.

Watt, W. Montgomery, *Hz. Muhammed Medine'de*, çev. Süleyman Kalkan, Kuramer Yayınları, İstanbul, 2016.

Watt, W. Montgomery, *Kur'an'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013.

Wensinck, Arent Jan, "Salât", *İA (İslâm Ansiklopedisi)*, MEB Yayınları, İstanbul, 1993.

Wild, Stefan, "We Sent Dawn to The Book with the Truth..." Spatial and Temporal Implications of the Qur'anic Concepts of Nüzûl, Tanzîl and Inzâl", [*The Qur'ân as Text* içinde], ed. Stefan Wild, E.J. Brill, Leiden, 1996.

Wittgenstein, Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, Küyerel Yayınları, İstanbul, 2000.

Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, nşr. Abdülemîr Mühennâ, Şeriketü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut, 2010.

Yahyâ b. Sellâm, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârîf: Tefsîrü'l-Ḳur'ân mimmâ İştebehet Esmâuhû ve Tasarrafet Meânîh*, nşr. Hind Şelebî, eş-Şeriketü't-Tûnisiyye, Tunus, 1980.

Yavuz, Ömer Faruk, *Kur'an'da Sembolik Dil*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2006.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, 1979.

Yıldırım, Ali, *Din Dilinin Ahlaki Yorumu*, Elis Yayınları, Ankara, 2015.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc ve dğr., Matba'atü Hükûmeti'l-Küveyt, Küveyt, 1965-2002.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1988.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî, *Tefsîru Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Beyrut, 1979.

Zehebî, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1982.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvız, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad, 1998.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Mufassal fî San'ati'l-İ'râb*, nşr. Ali Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, 1993.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *Esâsü'l-Belâğa*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Suûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998.

Zerkeşî, Ebû Abdillah Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, nşr. Ömer Süleyman el-Eşkar, Dâru's-Safve, Ğardaka, 1988.

Zerkeşî, Ebû Abdillah Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Dâru't-Türâs, Kahire, trs.

Zeydân, Abdülcebbâr Fethî, *el-Ezdâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Musul, 1436/2005.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1988.

DİZİN

A

Abbâs b Mirdâs 173
Abdullah b. Abbâs 33, 37, 44, 69, 75, 97
Abdullah b. Cahş 315
Abdullah b. Mes'ûd 48, 70, 71, 88, 97, 200, 258, 274, 276, 334, 347, 358, 560
Abdullah b. Mübârek 129, 588
Abdullah b. Ömer 40, 97, 111, 112, 129, 310
Abdullah b. Sâbit 42
Abdullah b. Selâm 331, 421, 432, 529, 532
Abdullah b. Sevdâ 536
Abdullah b. Sûriyâ 323
Abdullah b. Süleym 313
Abdullah b. Uraykıt 268
Abdullah b. Übey b. Selûl 331, 483, 492, 509
Abdullah b. Ziba'râ 357
Abdullah b. Zübeyr 97, 129, 276
Abdullah İbn Abbâs 20
Abdurrahmân b. Avf 105, 339, 414
Abdurrahmân Habenneke el-Meydânî 69
Abdurrahmân İbn Zeyd 42
Abdüddâr 536
Abdülkâhir el-Cürcânî 283, 443
Abdülkerîm el-Hatîb 552
Abdülkerîm el-Kuşeyrî 45, 57
Abdülmecid Firişteoğlu 103
Abdürrezzâk el-Kâşânî 45
Abdürrezzâk es-San'ânî 39
Abîd b. Ebras 269, 438
Âdem (Hz.) 401, 552
Adî b. Hâtim 74, 280, 281, 282, 284, 286
Âd kavmi 438, 551
Adonay 174
Ahbârî 11
Ahd-i Atik 160, 556
Ahfeş 213
Ahfeş el-Evsat 44, 155, 333, 341, 378, 580, 595
Ahmed b. Hanbel 20, 37, 54, 88, 92, 111, 112, 125, 129, 135, 425
Ahmed Yesevî 376
Âişe (Hz.) 13, 22, 23, 24, 25, 40, 71, 75, 77, 78, 79, 94, 97, 124, 200, 261, 320
Akkadca 166, 399, 547
Akk kabilesi 193
Ali b. Zeyd 70
Alî el-Kârî 83
Ali (Hz.) 36, 37, 39, 40, 51, 70, 71, 80, 93, 129, 132, 200, 201, 260, 274, 276, 334, 391, 466
Alkame b. Kays 276
Âlûsî 27, 28, 56, 58, 71, 130, 131, 141, 244, 284, 415
A'meş 201
Âmin Tanrısı 101
Âmir b. Tufeyl 270
Ammâr b. Yâsir 325
Amon 101
Amr b. el-Âs 200, 463
Amr b. el-Fâid 276
Amr b. Ubeyd 88, 479
A. North Whitehead 224
Arabîlik 21, 22
Arafat 16
Âramca 87, 164, 167, 170, 192, 212, 245, 348, 390, 399, 433, 547, 574
Arap dilcisi İbnü'l-A'râbî 498, 509
Aristo 207, 459
Arthur Jeffery 70, 270, 313, 348, 390, 399, 433, 449, 537, 546
Arthur Schaade 281

arz 428
Âs b. Vâil 205
Ashâb-ı Zevâhir 128
Âsım 133, 276, 497, 512
Âsım b. Behdele 199, 354
Âsım Efendi 357, 456
Âsım el-Cahderî 200
Asmâ bint Mervân 491
Asmaî 545
Asurca 87
A'şâ 397
el-A'şâ el-Ekber 171, 346
Atâ b. Ebî Rebâh 127, 129, 358, 552
Atâ b. Yesâr 73, 311
ateş 430
Atıyye el-Avfî 99
Atîk 75
Augustinus 207, 222
Avf b. Âmir 536
Avn el-Ukaylî 200

B

Babil 167, 168, 319
Bâbilliler 107
Bahreyn 318
Bâkıllânî 66, 77, 78, 108, 131, 132, 159, 392, 400
Bakîu'l-Hayl 324
Bakîu'z-Zübeyr 324
Baruch Spinoza 66
Basra 43, 88, 133, 135, 238, 258, 296, 311, 432, 437, 516
Bâtınîlik 107
Bâtıniyye 66, 496
Bâyezid-i Bistâmî 162
Bedir 307, 482, 483, 520
Bedreddîn el-Aynî 313
Bedreddin Simâvî 123
Beğavî 34, 203, 439
Belâzürî 75, 321
Benî Avf 318, 322
Benî Esed kabilesi 277, 536
Benî Esed lehçesi 276, 379
Benî Eslem kabilesi 536
Benî Ezd 415
Benî Hedl 318
Benî Hucr 318
Benî İkrime 318
Benî İrem lehçesi 164
Benî Kayn kabilesi 258
Benî Kaynuka' 316, 318, 319, 322, 323, 325, 328, 482, 483, 484
Benî Kurayza 316, 318, 323, 325, 328
Benî Kusays 318
Beni'l-Kayn 271
Benî Nadîr 316, 318, 319, 323, 328
Benî Rebîa lehçesi 138
Benî Sa'lebe 318, 323
Benî Zaûra 318
Benû Lâm 339
Berâ b. Âzib 320
Beyân b. Sem'ân 160
Beyâniyye 160
Beyhakî 75, 111
Beyt-i Makdis 318
beytü'l-uzzâb 321
Beyzâvî 102, 434
bismillât 84
bismiluzzâ 84
Bişr b. Mu'temir 266
Blaise Pascal 66, 396
Buhârî 77, 78, 79, 108, 114, 306, 458
Bûnî 104
Burhânüddîn el-Bikâî 185
Büveyhî 473

C

Câbir b. Abdillah 70, 75, 78, 274
Câbir b. Hayyân 160
Câbir b. Zeyd 69
Câbirî 70
Ca'fer b. Muhammed 98
Ca'fer es-Sâdık 105, 160, 161, 162
Câhiz 118, 324
Cârûd İbn Ebî Sebre 497
Cârullah ez-Zemahşerî 9

Cassâs 129, 418
Cebrâil 81, 142, 145, 168, 201, 299
cehennem 448, 468, 471
Cehm b. Safvân 147, 215, 297, 573
Cehmiyye 109, 110, 199, 215, 297, 400, 425, 495, 573, 578, 587, 596
Celâlüddîn es-Suyûtî 11
Cemâleddîn el-Kâsımî 28, 56
Cemel 32, 263
Cerîr b. Atıyye 270
Cessâse 537
Cevâd Ali 192, 456
Cevâlikî 399
Cevherî 57, 194, 210, 437, 546
Cibrîl 423
cin/ler 106, 244, 343, 384, 429, 487, 536, 537, 538
Cübeyr b. Mut'im 127, 200
Cüdey b. Ahtab 323, 330, 402
Cüheyne 536

D

Dahhâk 39, 126, 178, 259, 530, 531, 545
Dahhâk b. Müzâhim 70, 123, 195, 410
Dârimî 312, 336
David Hume 363
Dâvûd ez-Zâhirî 128, 129
Davud (Hz.) 99, 319, 402
Dâvûd-i Kayserî 123
Deccâl 499
Dîl kabilesi 268

E

Ebân b. Osmân 200
Ebrehe 192
Ebû Abdillah ed-Dâmeğânî 380
Ebû Abdillah el-Kurtubî 9, 56
Ebû Abdillah el-Vâkıdî 53
Ebû Abdillah ez-Zerkeşî 11, 55
Ebû Abdillah İbn Ebî Zemenîn 55
Ebû Abdillah İbn İshâk 53
Ebû Abdillah İbnü'l-A'râbî 225
Ebû Abdillah Mekhûl 15
Ebû Abdirrahmân es-Sülemî 45, 57
Ebû Afek 491
Ebû Ali Amr b. Fâid el-Esvârî 237
Ebû Ali el-Hüseyin b. Fazl İbn Umeyr 336
Ebû Ali et-Tabersî 42, 80
Ebû Âmir 331
Ebû Amr 133, 276, 442, 497, 512
Ebû Amr b. Alâ 199, 258
Ebû Amr Cemîl 357
Ebû Amr eş-Şa'bî 334
Ebû Avâne 312
Ebû Bekr 75
Ebû Bekr Abdürrezzâk es-San'ânî 35, 54
Ebû Bekr Bâkıllânî 77
Ebû Bekr el-Âcurrî 75
Ebû Bekr el-Bezzâr 54
Ebû Bekr el-Esamm 317, 475, 521
Ebû Bekr el-Mervezî 111
Ebû Bekr el-Vâsıtî 377
Ebû Bekr en-Nakkâş 551
Ebû Bekr (Hz.) 200, 261, 263, 268, 334
Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe 54
Ebû Bekr İbnü'l-Arabî 57, 108, 144, 309
Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî 156, 487
Ebû Bekr İbnü's-Serrâc 201
Ebû Bistâm Mukâtil b. Hayyân 177
Ebû Bürde 536
Ebû Ca'fer el-Kâri' 133, 139, 201, 276, 391
Ebû Ca'fer et-Taberî 53, 54
Ebû Ca'fer et-Tûsî 97, 570
Ebû Ca'fer Muhammed el-Bâkır 160
Ebû Ca'fer Muhammed İbn Habîb 53
Ebû Cehil 81, 98, 205, 320, 444
Ebû Dâvûd 114
Ebû Hafs İbn Âdil 56

Ebû Hanîfe 102, 112, 127, 200
Ebû Hâtim es-Sicistânî 43, 128, 200, 213, 356
Ebû Hâtim Muhammed b. İdrîs 135
Ebû Hayseme Sa'd b. Hayseme 321
Ebû Hayve 500
Ebû Hayyân 55, 157, 200, 239, 283, 346, 356, 395, 422, 545
Ebû Hilâl 57, 176, 224, 247, 255, 264, 288, 348, 358, 419, 450, 460, 464, 520, 532, 538, 539
Ebû Hüreyre 40, 41, 83, 86, 96, 118, 129, 132, 200, 201, 275, 312
Ebû İshâk es-Sa'lebî 34, 55
Ebû İsme Nûh b. Ebî Meryem 102
Ebû Leheb 98, 444, 479
Ebû Lübâbe el-Ensârî 532
Ebû Mansûr el-Ezherî 57, 388
Ebû Mansûr es-Seâlibî 400
Ebû Medyen 46
Ebû Meysere 75, 78, 81
Ebû Miclez 237
Ebû Muhammed el-Yâfiî 104, 105
Ebû Muhammed İbn Hişâm 53
Ebû Mûsâ el-Eş'arî 76, 97
Ebû Müslim el-İsfehânî 42, 387, 427, 475, 543, 569
Ebû Nehîk 138
Ebû Nuaym el-İsfahânî 46
Ebû Osmân el-Câhiz 487
Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf İbn Abdilberr 54
Ebû Revk 339
Ebû Saîd ed-Dârimî 425
Ebû Saîd el-Hudrî 97, 127, 177, 195
Ebû Saîd İbnü'l-Muallâ 83, 108
Ebû Sâlih 69, 313, 421
Ebû Sehl 70
Ebû Süfyân 172, 307, 453
Ebû Talha b. Abdilkerîm 70
Ebû Ubeyd 321, 397
Ebû Ubeyde 44, 134, 170, 194, 538
Ebû Ubeyd el-Bekrî 550
Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ 43, 54, 178, 213, 356, 438, 589, 602
Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm 19, 44, 200, 438, 550
Ebû Umeyr İbnü'l-Heyyebân 401
Ebû Ümâme Es'ad b. Zürâre 320
Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ali 70
Ebû Yâsir b. Ahtab 323, 330, 402
Ebû Yûsuf 127, 128
Ebû Zekeriyyâ el-Ferrâ 43, 54
Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî 54
Ebû Zer Cündeb b. Cünâde el-Gıfârî 401
Ebû Zer el-Ğıfârî 200, 311, 546
Ebû Zeyd 164
Ebû Zeyd el-Belhî 164
Ebû Zeyd el-Ensârî 238, 391
Ebû Zeyd İbn Şebbe 53
Ebû Züeyb el-Hüzelî 171, 270
Ebû Zür'â Ubeydullah er-Râzî 135
Ebü'd-Derdâ 200
Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Bûnî 104
Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ Sa'leb 19
Ebü'l-Abbâs el-Ya'kûbî 69, 402
Ebü'l-Abbâs es-Sa'leb 156, 225
Ebü'l-Abbâs İbn Acîbe 57
Ebü'l-Abbâs Semîn el-Halebî 55
Ebü'l-Abbâs Ubeydullah b. Muhammed el-Bağdâdî 69
Ebü'l-Âliye 139, 274, 391
Ebü'l-Bekâ 133, 140, 141, 172, 219, 265, 293, 392, 466, 490, 545, 588, 602
Ebü'l-Berekât en-Nesefî 55, 84
Ebü'l-Fazl Ca'fer b. Muhammed 70
Ebü'l-Fazl el-Meydânî 550
Ebü'l-Fazl İbn Hacer el-Askalânî 54
Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî 56, 57
Ebü'l-Feth eş-Şehristânî 69

Ebü'l-Haccâc eş-Şentemerî 190
Ebü'l-Hasen el-Belâzürî 53
Ebü'l-Hasen el-Eş'arî 159
Ebü'l-Hasen el-Kummî 261
Ebü'l-Hasen el-Lihyânî 392
Ebü'l-Hasen el-Mâverdî 57
Ebü'l-Hasen el-Vâhidî 55, 356
Ebü'l-Hattâb el-Esedî 160
Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf 135
Ebü'l-Kâsım el-Ensârî 473
Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî 543
Ebü'l-Kâsım el-Mecrîtî 104
Ebü'l-Kâsım en-Nîsâbûrî 19
Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî 55
Ebü'l-Kâsım İbn Cüzey 56
Ebü'l-Leys es-Semerkandî 34, 375
Ebü'l-Muîn en-Nesefî 135
Ebü'l-Münzir İbnü'l-Kelbî 53
Ebü'l-Mütevekkil 237
Ebü'l-Velîd el-Ezrakî 53
Ebü's-Senâ Bedrüddîn el-Aynî 54
Ebü's-Sevvâr el-Ğanevî 237
Ebüssuûd 55, 102
Ebü'ş-Şa'sâ' el-Accâc 178
Ebü'ş-Şa'sâ' el-Muhâribî 355
Ebü't-Tâlût Abdüsselâm b. Şeddâd 497
Ehl-i hadis 10, 11, 16, 36, 39, 40, 41, 47, 48, 112, 199, 375, 400, 425
Ehl-i kitap 34, 101, 173, 421, 427, 431, 432, 444
Ehl-i re'y 11, 39, 40, 41, 199, 400
Ehl-i Sünnet 10, 11, 32, 36, 113, 261, 284, 303, 376, 395, 418, 419, 420, 425, 468, 473, 474
Ehl-i Sünnet-i Hâssa 425
Einstein 207
El 166
Elmalılı Hamdi Yazır 55, 58, 193
eloha 167, 168
Enes b. Mâlik 200, 321, 413
Es'ad Ali 69
Esed b. Kâ'b 331
Eski Ahit 86, 87, 99, 100, 101, 167
Esmaî 213
E'şârî gelenek 32
Eş'ârî kabilesi 193
Eş'âriyye 10, 32, 55, 153, 154, 303, 304
Evs 314, 316, 318, 319, 320, 323, 331, 443, 482, 537
Evsli Ebû Âmir 492
Evzâî 127, 129
Eyyâmü'l-Arab 220, 551
Ezbat b. Kuray 438
Ezd-i Şenûe 415
Ezherî 164, 261, 350, 398

F

Fahreddîn er-Râzî 27, 28, 30, 31, 42, 53, 55, 56, 58, 66, 75, 79, 89, 95, 102, 103, 121, 123, 130, 131, 132, 136, 144, 159, 162, 167, 177, 235, 239, 247, 249, 252, 256, 262, 263, 283, 284, 289, 297, 337, 347, 361, 362, 363, 366, 398, 428, 429, 431, 435, 443, 450, 452, 453, 458, 459, 461, 463, 464, 467, 473, 488, 500, 545, 551, 575, 577, 582, 597
Fazl b. İsa er-Rekâşî 237
Fazlullah Hurûfî 103
Fazlur Rahman 295
Fedek 318
Ferrâ 43, 44, 124, 165, 178, 258, 259, 271, 344, 487
Ferrâ el-Beğavî 34, 57
Feyz-i Kâşânî 261, 582, 597
Filistin 519
Firavun 172, 179, 224, 327, 447, 469, 471
Fîrûzâbâdî 57, 390, 458
Fuat Sezgin 42
Fudayl b. İyâz 261

G

gaybî varlıklar 148, 242, 244, 427, 429
Gazâlî 30, 33, 103, 108, 158, 180, 181, 183, 451, 515, 573
Geylânî 243
Güney Arabistan 318
Ğâvî b. Abdiluzzâ 173

H

Habeşçe 390, 493
Habeş Hıristiyanlığı 537
Haccâc b. Yûsuf 312
Hadramût 318
Hafsa (Hz.) 560
Hâkim en-Nîsâbûrî 75
Halef b. Hişâm 133, 199, 200, 201
Hâlid b. Mâdân 309
Halil b. Ahmed 56, 162, 337, 430, 437, 549
Halîmî 108, 110, 295
Halvetiyye-Mısriyye tarikatı 107
Hammâd b. Zeyd 70
Hamza 276, 497, 512
Hamza b. Habîb 128, 133, 199, 258, 276
Haram Aylar 315
Hâricîler 36, 37, 375, 440
Hâris b. Hillize 173
Hârise b. Lâm 339
Hartwig Hirschfield 339
Harun (Hz.) 373
Hasan (Hz.) 90, 107
Hasan Mustafavî 57
Hasen el-Basrî 39, 48, 70, 88, 92, 138, 178, 200, 237, 259, 276, 283, 296, 333, 334, 406, 407, 444, 497, 500, 521, 530, 531, 555
Hassân b. İbrahim el-Kirmânî 69
Haşhâşî 496
Haşhâşiyye 496
Hâşim el-Evkasî 479
Haşviyye 135
Hatîb eş-Şirbînî 140, 583
Hatîb et-Tebrîzî 368
Hatice (Hz.) 75
Hattâbiyye 160
hâyâtü'd-dünyâ el- 431
Hayber 280, 318, 323
Hazrec 314, 316, 318, 319, 320, 323, 331, 443, 482, 483
Hemmâm b. Münebbih 216
Henri Bergson 224
Hevâzin 172
Hıristiyan kültürü 100
Hıristiyanlar 74, 164, 215, 279, 280, 282, 284, 285, 352, 370, 427, 432
Hıristiyanlık 107, 281, 427, 448
Hızır 187
Hibetullah b. Selâme 317
Hicaz 41, 81, 319, 324
Hicaz lehçesi 259, 264, 271, 300
Hicaz Yahudileri 428
Hilâl b. Yisâf 98
Himyer 438
Hira 426
Horasan 375
Hubert Grimme 192
Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî 55
Hudeybiye 314, 315
Hufâf b. Nedbe (Nüdbe) es-Sülemî 346
Humeydî 312
Hurûfîlik 107, 330
Husserl 207
Huveytıb b. Abdüluzzâ 307
Huvvârî 280
Huyey b. Ahtab 323, 325, 330, 331, 402, 443
Huzeyfe b. Yemân 325
Hüseyin 90
Hüseyin b. el-Fadl 74, 162, 178
Hüseyin el-Cu'fî 88
Hüseyin (Hz.) 107
Hüzeyl lehçesi 348

I-İ

Immanuel Kant 66, 207
Irak 41, 168, 281
Izutsu 269, 368, 447, 523
İblis 188
İbn Abbâs 21, 28, 39, 40, 41, 69, 70, 76, 81, 98, 126, 129, 132, 142, 157, 176, 200, 202, 228, 238, 274, 313, 314, 334, 341, 343, 351, 358, 377, 391, 408, 421, 430, 432, 443, 444, 488, 521, 530, 536, 545
İbn Acîbe 278
İbn Âdil 357, 545
İbn Akîle 11
İbn Âmir 133, 199, 276, 512
İbn Arefe el-Vâsıtî 487
İbn Âşûr 60, 66, 171, 177, 222, 248, 252, 259, 355, 422, 439, 511, 518
İbn Atıyye 34, 57, 103, 129, 231, 271, 309, 314, 386, 398, 577, 584, 588, 599, 601
İbn Cinnî 235, 399, 568
İbn Cüreyc 28, 200, 202, 228
İbn Cüzey 57, 83, 148, 159, 347
İbn Düreyd 351
İbn Ebî Able 463, 547
İbn Ebî Âsım 200
İbn Ebî Hâtim 28, 35, 39, 195
İbn Ebî İshak 333
İbn Ebî Şeybe 75
İbn Ebî Zemenîn 157, 388
İbn Fâris 57, 166, 169, 225, 245, 264, 348, 368, 400, 403, 407, 457, 462, 465, 570
İbn Hacer el-Askalânî 54, 76, 77, 88, 313, 493, 585, 600
İbn Haldûn 107, 124, 416
İbn Hazm 88, 135
İbn Hibbân 108, 159
İbn Hişâm 55, 280, 314, 323, 482, 536
İbn Huzeyme 215
İbn İshâk 75, 102, 280, 323, 426
İbn Kayyim 41, 66, 88, 112, 197, 241, 248, 341
İbn Kesîr 28, 34, 36, 57, 71, 75, 133, 199, 258, 276, 311, 340, 405, 439, 497, 512
İbn Keysân 162
İbn Kuteybe 43, 44, 54, 90, 124, 171, 246, 266, 407, 425, 438, 578, 586, 600
İbn Mâlik 190
İbn Manzûr 51, 57, 350, 464
İbn Merdeveyh 311
İbn Mes'ûd 36, 39, 40, 41, 88, 89, 90, 93, 202, 228, 243, 391, 421, 432, 536
İbn Meymûn 161, 477
İbn Muhaysın 258, 276, 542
İbn Mücâhid 258
İbn Ömer 40, 41, 430
İbn Sa'd 280, 322
İbn Seb'în 45
İbn Sellâm el-Cumahî 44
İbn Selûl 531
İbn Sîde 57, 210, 368, 390, 438, 503
İbn Sîrîn 127, 128, 200
İbn Şebbe 322
İbn Şenebûz 391
İbn Şihâb ez-Zührî 73, 129, 200, 313
İbn Teymiyye 11, 24, 25, 36, 37, 48, 49, 66, 94, 97, 108, 109, 110, 112, 113, 156, 243, 244, 388, 393, 471, 493, 495, 503
İbn Usfûr el-İşbilî 526
İbnü'l-Cevzî 224, 270, 276, 289, 301, 312, 349, 380, 410, 463, 524, 545
İbnü'l-Cezerî 128, 201, 587
İbnü'l-Enbârî 266, 382, 545
İbnü'l-Esîr 235
İbnü'l-Hâc el-Abderî 189
İbnü'l-Heyyeban 402

İbnü'l-Hümâm 78, 140, 265
İbnü'l-Kevvâ 36
İbn Ümmi Mektûm 320
İbnü'n-Nedîm 42
İbnü's-Salâh 77, 78
İbnü's-Semayfa' 139
İbnü's-Sikkît 44, 408, 545
İbn Yâmîn 331, 421
İbn Zeyd 42
İbrahim b. Ebî Able 138
İbrahim Edhem 160
İbrahim en-Nehâî 41, 127, 128
İbrahim (Hz.) 28, 34, 97, 98, 114, 347, 373, 395, 401, 419, 432, 514
İbranca 99, 100, 161, 166, 167, 168, 191, 212, 245, 348, 399, 449, 537, 567, 574
İbraniler 167
İkrime 391
İkrime el-Berberî 70, 278, 313, 341
ilâhî emir 423
İlyas (Hz.) 373
İmam Ebû Hanîfe 110, 126, 127, 130, 375, 458
İmam el-Eş'ârî 108, 152
İmam el-Mâtüridî 19, 20, 42, 143, 198, 238, 360, 435, 500, 573
İmam eş-Şâfiî 232, 400
İmam Gazâlî 29, 32, 66, 136
İmam Mâlik 92, 112, 129
İmam Mâtüridî 143, 231, 303, 488
İmam Muhammed eş-Şeybânî 127
İmam Şâfiî 20, 92, 112, 113, 126, 129
İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî 40, 473
İmruü'l-Kays b. Hucr 300, 346
İncil 86, 101
İsa b. Ömer es-Sekafî 333
İsa (Hz.) 195, 230, 278, 400, 420
İshâk b. Râheveyh 108
İshâk (Hz.) 28, 400, 432
İslam öncesi Arap kültürü 100, 106, 164, 207, 350, 456
İslâm öncesi Arap kültürü 118
İsmâil Hakkı Bursevî 45, 103, 123
İsmail (Hz.) 28, 168, 347, 400, 432, 468
İsmâiliyye 45
İsrâfîl 168
İsrâiloğulları 309, 316, 319, 323, 326, 327, 328, 331, 347, 386, 405, 541
İzzeddîn b. Abdisselâm 108, 109, 125

J

J. L. Mackie 183

K

Ka'b b. Esed 323
Kâ'b b. Eşref 322, 323, 324, 325, 329, 331, 402, 443, 484, 536
Kâb b. Mâlik 357
Kâ'b b. Üseyd 329, 331, 402
Kâbe 81, 165, 281, 318, 326, 390, 401
Kâ'b el-Ahbâr 123, 157, 177
Kâdî Abdülcebbâr 135, 267, 289, 588, 602
Kâdî Beyzâvî 55, 278, 369
Kadîsiye 281
Kaffâl eş-Şâşî 162, 552
Kâfiyeci 11
kâhinler 429
Kâlûn 133
Karmatiyye 45
Kâsım b. Muhammed 41
Katâde 28, 39, 70, 98, 178, 202, 228, 343, 521, 536, 561
Kâtib Çelebi 471
Kelâbâzî 189
Kelb kabilesi 258, 271, 424
Keldânîler 107
Kerdem b. Kays 325
Kerrâmiyye 135
Kıtmir 244
Kierkegaard 66, 335, 395

Kinâne b. Rebî' 323
Kindî 443
Kisâî 43, 133, 139, 165, 199, 246, 258, 276, 497, 512
Kiyâ el-Herrâsî 105
Kuba 321
Kudâa kabilesi 277
Kudüs 319, 326, 401
Kûfe 41, 43, 81, 88, 133, 225, 311, 432, 437, 516
Kunbül 258
Kureyş 69, 80, 118, 169, 172, 326, 340, 390, 444
Kureyş lehçesi 259, 570
Kureyşliler 484
Kureyşli müşrikler 520
Kurtubî 9, 28, 57, 75, 95, 102, 108, 118, 179, 181, 208, 209, 225, 261, 309, 314, 357, 438, 488, 532, 543, 570
Kuşeyrî 45, 57, 120, 434, 589, 602
Kutbüddîn er-Râzî 423
Kutrub 43, 194, 339, 545

L

Lât 84, 117, 173
Lebîd b. A'sâm 323
Lebîd b. Rebîa 134, 178, 203, 228, 350, 438, 446, 456
Leibniz 185, 396
Levh-i Mahfûz 47, 347, 349, 479
Lihyan 167, 168
Lihyânî dili 155, 165
Lokman 400
Ludwig Wittgenstein 365
Luka 100
Lût (Hz.) 400

M

Mahmud Muhammed Taha 411
Mahmûd Şeltût 552
Malatya 107
Mâlik b. Avf 325
Mâlik b. Dayf 330
Mâlik b. Enes 125
Maniheizm 160
Markos 100
Ma'rûf Kerhî 243
Matta 87, 100
Mâverâünnehir 375
Mâverdî 123, 156, 213, 513
Mecdüddîn İbnü'l-Esîr 537
Medine 41, 70, 71, 88, 258, 280, 283, 309, 311, 314, 315, 316, 329, 330, 374, 401, 404, 410, 443, 519, 536
Medine vesikası 321
Medine Yahudileri 452, 453
Mekhûl b. Ebî Müslim 129
Mekke 69, 70, 71, 88, 192, 253, 282, 316, 317, 340, 374, 411, 426, 432, 453, 484, 508, 519, 523
Mekkeli müşrikler 323, 339, 453
Mekke'nin fethi 357
Mekkî b. Ebî Tâlib 44, 62, 181
melek 423, 428, 429
melekût âlemi 429, 482
Mervân b. Hakem 200, 201
Mescid-i Nebevî 413, 482
Mevlânâ Celâleddîn Rûmî 504
Mevlana Muhammed Ali 369
Mısır 101, 171, 301, 519
Mısır azizi 504
Mısırlılar 107
Mikdâd b. Amr 321
Mina 314
Misver b. Mahreme 200
Molla Fenârî 11, 122, 123, 589
Molla Huveyş 69
Montaigne 335
Montgomery Watt 192, 483
muâhât 413
Muavvizeteyn 71, 88, 89, 90, 112
Muâz b. Cebel 200, 325, 532
Muâz b. Muâz 479
Mufaddal ed-Dabbî 550

Muğîre b. Saîd el-İclî 160
Muğîre b. Şu'be 339
Muğîriyye 160
Muhabber b. Muhammed 70
Muhammed Abduh 56, 85, 196, 221, 370, 521, 527, 554
Muhammed Âbid el-Câbirî 56, 69, 315
Muhammed b. el-Kesîr 69
Muhammed b. Firâs 70
Muhammed b. Hafs el-Kûfî 69
Muhammed b. Humrân el-Cu'fî 155
Muhammed b. Huzâî 155
Muhammed b. Itvâre el-Leysî 155
Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî 129
Muhammed b. Mervân el-Kelbî 313
Muhammed b. Sâib el-Kelbî 69
Muhammed b. Süfyân b. Mücâşi' 155
Muhammed b. Uhayha 155
Muhammed el-Bâkır 81
Muhammed Esed 369
Muhammed Halefullah 551
Muhammed Hamidullah 322
Muhammed İbnü's-Semeyka' 535
Muhammed İkbal 224
Muhammed İzzet Derveze 56, 69, 167, 285, 317, 326
Muhammed Ka'b el-Kurazî 205
Muhammed Tâhir İbn Âşûr 56
Muhyiddîn İbnü'l-Arabî 44, 45, 57, 66, 103, 104, 107, 120, 123, 312, 468, 469, 471, 503
Mukâtil b. Hayyân 177
Mukâtil b. Süleyman 28, 42, 43, 54, 71, 157, 215, 248, 329, 331, 370, 482, 531
Murtazâ ez-Zebîdî 57
Mu'sab b. Umeyr 320
Musa Cârullah 16
Musa (Hz.) 46, 171, 224, 278, 319, 326, 327, 373, 420, 426, 428, 521
Mustafavî 167, 272, 433, 449, 460
Mu'tezile 10, 11, 32, 36, 38, 47, 55, 88, 109, 110, 152, 153, 199, 261, 266, 267, 289, 292, 293, 303, 304, 395, 418, 419, 420, 440, 454, 473, 474, 479
Müberred 43, 443
Mücâhid 39, 41, 42, 73, 98, 100, 178, 200, 358, 545, 552
Münâvî 295
Münzir b. Muâz 532
Mürcie 38, 375, 440, 441, 602
Mürre el-Hemedânî 421
Müseylimetülkezzâb 191
Müslim 77, 78, 79, 114, 306
Müşebbihe 215, 573
Müverrik el-İclî 497

N

Nâbiga ez-Zübyânî 287
Nadr b. Hâris 205, 431
Nâfi' 133, 199, 276, 354, 497, 512
Nâfi' b. Ebî Nâfi' 325
Nâfi' b. el-Ezrak 44
Nahle 315
Nakkâş 270
Nebât 167, 168
Nebukadnezzar 319
Necmeddîn Dâye 45
Necmüddîn et-Tûfî 11, 25
Necran 285, 318
Nesîmî 103
Nevevî 88, 113
Newton 207
Niftaveyh 487
Ni'metullah en-Nahcuvânî 45
Niyâzî-i Mısrî 107, 123
Nöldeke 54, 89, 164, 192, 339
Nuh (Hz.) 98, 114, 373, 401
Nuh tufanı 542
Nu'mân b. Evfâ 482
Numeyri 411
Nûr-ı Muhammedî 46

O-Ö

okült/izm 107,123
Osmân b. Evfâ 482
Osman (Hz.) 124, 200, 201, 261, 307, 334
Ömer b. Abdilazîz 124
Ömer (Hz.) 20, 39, 40, 41, 97, 174, 200, 261, 263, 276, 309, 334, 353, 460

P

Palmira 87
Pascal 335, 396

R

Rabbânî literatür 169
Rabbânî Yahudilik 174, 191
Râbiatü'l-Adeviyye 296
Rab Yehova 101, 426
Râfıza 38, 495
Râfızîler 132
Râfi' b. Hârice 325
Râfi' b. Hureymile 482
Râğıb el-İsfehânî 29, 44, 57, 58, 217, 246, 247, 248, 266, 268, 272, 293, 297, 300, 304, 349, 358, 408, 416, 431, 433, 440, 446, 455, 458, 460, 486, 490, 513, 523, 533, 543, 545, 550, 556, 571, 578, 590, 603
Rahmân 191, 192
R. Bevan Braitwaite 365
Rebîa lehçesi 444
Rebî' b. Enes 443
Rebî' b. Hüseym 139, 334
Rebiî 28
Recî' 314
Reşid Rızâ 56, 130, 131, 180, 181, 340, 521, 527, 554
Reyhâne bint Şem'ûn 325
Reynold Nicholson 295
Richard Bell 192
Rifâ'a b. Zeyd 325, 482
Romalı Titus 319
Rudolf Carnap 363
rûhu'l-kudüs 503
Rummânî 256
Rûzbihân Baklî 45

S-Ş

Sâbiîlik 281
Sâbit el-Bünânî 258
Sa'd b. Ebî Vakkâs 200, 201
Sa'd b. Huney 482
Sa'd b. Muâz 320
Sa'd b. Rebî' 414
Sa'd b. Ubâde 492
Sadreddin Konevî 103, 123
Safiyye bint Huyey b. Ahtab 325
Safvân b. Ümeyye 172, 307, 419
Sâhib b. Abbâd 473
Saîd b. Cübeyr 39, 129, 555
Saîd b. el-Müseyyeb 41, 70, 80, 177
Said Nursî 107
Sa'leb 191, 193, 225
Sa'lebe b. Ömer 331, 421, 432
Sa'lebî 34, 75, 102, 203, 213, 238, 448, 545
Sâlih b. Muhammed et-Tirmizî 313
Sâlim b. Abdillah 41
Sami kültür 165
Schaade 281
Schopenhauer 184, 185, 186, 531
Seâlibî 103
Sebe melikesi 521
Sehâvî 72, 73
Sehl et-Tüsterî 45, 46, 57
Sekkâkî 235
Selefî-Vehhâbî 111
Selefiyye 10, 24, 39, 112, 135, 153, 298, 375, 400, 426, 596
selihot 87
Sellâm b. Ebi'l-Hukayk 323
Sellâm b. Kays 331
Sellâm b. Mişkem 323
sema 424, 428

Sem'ânî 71, 439
semavî varlıklar 428
Semîn el-Halebî 57, 157, 163, 210, 356, 357, 525, 565
Semûd dili 165, 167, 168
Semûd kavmi 551
Seyyid Şerîf el-Cürcânî 291, 393
Sıffîn 32, 36, 263
Sîbeveyhi 43, 165, 273, 337
Sina dağı 426, 427, 428, 429
Sma slûtan 87
su 430
Sûku'l-Medîne 324
Suriye 318
Suyûtî 35, 36, 39, 47, 69, 75, 84, 90, 380, 399
Süddî 28, 358, 521, 536
Süfyân b. Uyeyne 138
Süfyân es-Sevrî 127, 129, 237, 334
Süheylî 75
Süleyman b. Harb 70
Süleyman b. Yesâr 40
Süleyman (Hz.) 521, 524
Sümer tabletleri 86
Süryanca 87, 99, 167, 170, 192, 212, 245, 348, 390, 399, 449, 547, 574
Süryânîler 107, 167
Süveyd b. Ebî Kâhil 499
Swinburne 223
Şa'bî 200, 334
Şah Veliyyullah ed-Dihlevî 38
şairler 154, 384, 429
Şam 88, 168, 311, 318, 401, 536
Şâtıbî 49
Şauyb (Hz.) 416
şehâdet âlemi 429
Şehristânî 71, 89
Şemseddîn el-Huveyyî 108
Şemsüddîn el-Kirmânî 493
Şemsüddîn es-Semerkandî 136
Şemsü'l-eimme es-Serahsî 128
Şerîf er-Radî 190, 273, 509, 541
Şerif Mardin 60
Şevkânî 57, 75, 93
Şeyh Bedreddin 414
şeytan/lar 125, 188, 423, 429, 536
Şiî-İmâmî 47, 392
Şiî-İsmâilî 45, 47
Şiîler 47, 132, 387, 495
Şiîlik 32, 46, 107
Şiî-Usûlî 418, 427

T

Taberânî 111
Taberî 28, 33, 34, 41, 58, 108, 109, 134, 137, 145, 157, 159, 162, 180, 193, 195, 238, 240, 260, 263, 266, 314, 317, 330, 343, 400, 409, 444, 448, 483, 518, 538, 545
Tabersî 57, 75, 102, 240, 249, 392, 442, 486
Tâcülkurrâ el-Kirmânî 42
Tahânevî 572
Talha b. Ubeydillah 200, 339
Talmud 192
Tanah 99, 167, 431
Tanrı Azizu 87
Tarafe 245, 493
Tarafe b. Abd 171
tasavvuf 107, 115, 208, 372
Tâvûs b. Keysân 129
Tay kabilesi 339
Tebük 494
Tedmür 167, 168
Te'ebbata Şerran 338
Tell Feheriye kitâbesi 87
Temîm lehçesi 276, 379
Tertullianus 334
Tevrat 86, 101, 174
Teymâ' 318
Tîbî 274
Tihâme 265, 357
Tihâme lehçesi 265
Tillich 147

Tirmizî 86, 114, 312, 336
Tora 426, 428, 582, 597
Trus urhan 87
tuz 430
Türk-İslam kültürü 111, 115, 126, 208
Tüsterî 46

U-Ü

Ubeyd b. Umeyr 237
Ubeydullah b. el-Hasen 473
uhrevî âlem 439, 440
Uhud 563
Ukbe b. Ebî Muayt 205, 307
Ukl lehçesi 444
Urve b. Zübeyr 200
Usûlî 11, 47, 303, 418, 427
Uzre kabilesi 258, 271
Uzzâ 84, 117
Übey b. Halef 205
Übey b. Kâ'b 76, 102, 200, 260, 274, 276
Ümeyye b. Ebi's-Salt 118, 138, 191
Ümeyye el-Ezdî 69
Ümmü Seleme 132
Ümmü Zer 486
Üsâme b. Habîb 325
Üseyd b. Hudayr 320, 483, 532
Üseyd b. Zeyd 331, 421, 432

V

Vâdilkurâ 280, 282
Vâhidî 75, 102, 214, 265, 434, 449, 465
vahiy kültürü 361
Vaîdiyye 440
Varaka 75, 76, 191
Veda haccı 314
Vehb b. Münebbih 177
Velîd b. Muğîre 205, 431, 444, 479
Velîd b. Ukbe 307
Voltaire 184

W

Wellhausen 322
Wensinck 399

Y

Yahudiler 14, 28, 74, 99, 148, 152, 164, 215, 229, 231, 279, 280, 282, 283, 284, 285, 310, 315, 316, 318, 319, 321, 322, 324, 325, 326, 328, 330, 331, 341, 347, 351, 352, 354, 361, 370, 427, 428, 429, 432, 492, 493, 500, 520, 532, 554, 555, 556, 563, 595
Yahudilik 107, 160, 229, 368, 426, 448
Yahyâ b. Ebî Kesîr 16
Yahya b. Sellâm 370, 379
Yahyâ b. Vessâb 237
Yahyâ b. Ya'mer 200
Ya'kûb el-Hadramî 133, 199, 258, 276
Ya'kûb (Hz.) 301, 389, 400, 432
Ya'kûbî 193, 313
Yehova 161, 174
Yemâme 191
Yemen 168
Yeni Ahit 86
Yeni Eflatunculuk 45
Yeni Pisagorculuk 45
Yeremya 99
Yesrib 318, 319, 320, 322, 324
Yevmü Buâs 320
Yevmü Dâhis 551
Yevmü Gabrâ 551
Yevmü Halîme 551
Yevmü'l-Besûs 551
Yisrael 166
Yuhanna 100
Yunanca 427, 433
Yunan felsefesi 459
Yûnus (Hz.) 468
Yûsuf (Hz.) 171, 173, 301, 389, 442, 504, 524

Z

Zebîdî 164, 246, 286
Zebur 86
Zeccâc 28, 138, 176, 179, 231, 237, 260, 264, 338, 398, 406, 438, 523, 530, 575
Zekeriyya (Hz.) 400
Zemahşerî 28, 55, 71, 76, 79, 102, 121, 138, 139, 156, 165, 172, 190, 199, 208, 209, 234, 239, 241, 274, 334, 362, 366, 398, 408, 431, 438, 465, 474, 499, 500, 514, 519, 528, 541, 547, 553, 558
Zenâdıka 66, 425
Zerdüştîlik 160
Zerkeşî 33, 36, 47, 105, 125
Zeyd b. Ali 43, 138, 139, 259, 274, 444
Zeyd b. Amr 191, 401
Zeyd b. Lusayt 323, 482
Zeyd b. Sâbit 200, 201, 353
Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr 234
Zübeyr b. Avvâm 200, 339
Zübeyr b. Bâtâ 323
Züheyr b. Ebî Sülmâ 338, 368
Züleyha 301
Zülkarneyn 14
Zünnûn el-Mısrî 160
Zürkânî 423

İLÂHÎ HİTÂBIN TESİRİ

[redacted]



ANKARA OKULU

İLÂHÎ HİTÂBIN TEFSİRİ

-2-

Mustafa ÖZTÜRK

Ankara Okulu
Ankara 2020

Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

1965'te Giresun/Keşap/Kaşaltı Köyü'nde doğdu. 1983'te Giresun İmam-Hatip-Lisesinden, 1987'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1987-1999 yılları arasında İçel/Mersin ve Giresun'da öğretmen olarak görev yaptı. 1998'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalında *Muvaffakuddîn el-Kevâşî: Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu* isimli teziyle yüksek lisansını tamamladı. 1999'da Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne araştırma görevlisi olarak atandı. 2001'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalında araştırma görevlisi olarak göreve başladı. 2002'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalında *Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği* isimli teziyle doktorasını tamamladı. 2003'te Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalına yardımcı doçent olarak atandı. 2005'te *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu: Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği* isimli çalışmasıyla doçent, 2011'de profesör oldu. 2017'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalına profesör olarak atandı. Hâlen adı geçen fakültede görev yapmaktadır.

Yüz küsur kadar makalesi ve elli civarında tebliği bulunan ÖZTÜRK'ün *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* adlı Kur'an çevirisi dışında yayımlanan kitapları şunlardır: (1) *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003; (2) *Kur'an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014; (3) *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004; (4) *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004; (5) *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005; (6) *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010; (7) *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008; (8) *Meal Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008; (9) *Tefsirde Ehl-i Sünnet&Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009; (10) *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011; (11) *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012; (12) *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Meal ve Tefsirin Serencamı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012; (13) *Osmanlı Tefsir Mirası*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012; (14) *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013; (15) *Tefsirin Halleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013; (16) *Söyleşiler, Polemikler*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014; (17) *Kur'an ve Yaratılış*, Kuramer, İstanbul 2015; (18) *Kur'an, Vahiy, Nüzûl*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016; (19) *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, Kuramer, İstanbul 2016; (20) *Kur'an Tarihi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016 (Hadiye Ünsal ile birlikte); (21) *Din Sermayesinden İktidar Devşirmek: FETÖ*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017; (22) *Kur'an Tefsirinde Anlam-Yorum Nüzûl-Siret İlişkisi*, ed. Mustafa Öztürk, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017; (23) *Kur'an ve Tarihsellik Üzerine*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018; (24) *Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019.

Ankara Okulu Yayınları: 270

İlâhî Hitâbın Tefsiri Cilt 2

Dizgi ve kapak: Ankara Dizgi Evi
Baskı ve cilt: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Birinci baskı: Mart 2020

Tk. N: 978-605-9281-82-9
ISBN: 978-605-7596-50-5

Ankara Okulu Yayınları
Şehit Mehmet Baydar Sokak 2/A Maltepe/Ankara
Tel: (0312) 341 06 90 GSM: (0542) 382 74 12
web: www.ankaraokulu.com
e-mail: ankaraokulu@ankaraokulu.com
ankaraokuluyayinlari@gmail.com

İÇİNDEKİLER

2/21 9
"Ey İnsanlar" (يَا أَيُّهَا النَّاسُ) Hitabının Mana ve Medlulü 11
Yaratma (Halq) ve Yoktan Yaratma Meselesi 19
2/22 28
Arzın Firâş (Döşek), Semânın Binâ Kılınması 32
Gökten Su İndirilip Ürünler Meydana Getirilmesi 37
2/23-24 43
İnzâl-Tenzîl Ayrımı 56
"Sûre" (السُّورَة) Lafzının Manası 60
Tehaddî (Meydan Okuma) ve İ'câz Meselesi 63
2/25 68
Amel ve Salih Amel 71
İman-Amel İlişkisi 74
Altlarından Nehirler Akan Cennet(ler) Tasviri 82
Cennetteki Nimetlerin Müteşabihliği Meselesi 86
Cennet Ahvâlinin Cismânîliği ve Ruhânîliği Meselesi 89
Cennetteki Ezvâc-i Mutahhare (Temiz, Pak Eşler) 91
Cennet ve Ebedîlik Meselesi 93
2/26 97
Fâsık ve Fâsıklık Meselesi 108
2/27 112
Ahd ve Mîsâk 113
Allah'ın Birleştirilmesini Emrettiği Şeyi Koparmak 118
2/28 122
2/29 126
Arz ve Semânın Yaratılışında Öncelik-Sonralık Meselesi 129
Semâya İstivâ ve Yedi Semâ 132
2/30 138
Bir Kavram ve İnanç Konusu Olarak Melek 141
İnsanoğlu ve Yeryüzünde Halifelik 148
2/31 161
Tüm İsimlerin Âdem'e Öğretilmesi (Ta'lim-i Esmâ Meselesi) 165
2/32 169
2/33 175
2/34 179

İblis 182
2/35 187
Âdem'in Cenneti 189
Zulüm ve Zâlim 197
2/36 200
2/37 207
2/38 211
2/39 215
İblis, Âdem ve Cennet Kıssasının Temsilî Yorumu 218
2/40 235
Nimetleri Hatırlamak 239
İlâhî Ahit ve Ahde Vefa 241
2/41 247
Kur'an'ın Daha Önceki Kitapları Tasdik Etmesi 248
Kâfirlerin İlki ya da İlk Kâfir Olmamak 249
Allah'ın Ayetlerini Az Bir Bedel Karşılığında Satmak 251
2/42 256
Hakka Bâtıl Karıştırma Meselesi 258
2/43 260
Rükû Edenlerle Birlikte Rükû Etmek 268
2/44 271
2/45 276
Sabır ve Salât ile Yardım İstemek 276
2/46 282
2/47 287
Âlemlere Üstün Kılmak 288
2/48 292
Kıyamet Gününde Şefaat Meselesi 294
Kıyamet Gününde Fidye Meselesi 299
2/49 301
Firavun ve Tarihsel Kimliği 304
Oğulları Boğazlamak, Kızları Sağ Bırakmak 306
Belâ: Nimet mi Yoksa Musibet mi? 311
2/50 313
İsrâiloğulları İçin Yarılan Denizin Muhtemel Yeri 317
2/51 320
Hz. Musa'nın Tarihî Kimliği ve İsminin Kökeni 326
İsrâiloğulları ve Buzağı Meselesi 331
2/52 336

2/53 338
2/54 344
Nefisleri Öldürmek 349
2/55 354
Allah'ı Açıkça Görme Talebi 354
İsrâiloğulları'na İsabet Eden "Sâika"nın Mahiyeti 358
2/56 361
"Mevt"ten (Ölüm) Sonra "Ba's"ın (Diriltme) Mahiyeti 361
2/57 364
Menn ve Selvâ 367
2/58 374
"Hıtta" Demek 378
2/59 383
Semâdan Ricz İndirmek 385
2/60 389
Asa Darbesiyle Kayadan Su Fışkırması 390
2/61 398
Zillet ve Meskenete Mahkûm Kılınmak 405
İlâhî Gazaba Uğramak 407
2/62 412
Hûd, Yehûd ve Yahudilik 415
Nasârâ ve Nasrânîlik 417
Sâbiî(ler) ve Sâbiîlik 418
Ehl-i Kitap ve Cennet Meselesi 422
2/63-64 427
Dağın (Sina Dağı) İsrâil Halkının Üzerine Kaldırılması 428
2/65-66 437
Sebt Günü 438
Ashâb-ı Sebt 442
Ashâb-ı Sebt'in Maymunlara Dönüştürülmesi 444
Sığır/Düve (Bakara) Kıssası 450
2/67 453
2/68 457
2/69 460
2/70 463
2/71 465
2/72 470
2/73 471
2/74 474

2/75 ... 482
2/76 ... 487
2/77 ... 491
2/78 ... 493
Ümmî ve Ümmîlik ... 493
2/79 ... 498
Elleriyle Kitâb Yazmak ... 499
2/80 ... 502
2/81 ... 505
2/82 ... 509
2/83 ... 511
2/84 ... 518
2/85 ... 521
2/86 ... 530
2/87 ... 531
Rûhulkudüs Meselesi ... 542
2/88 ... 555
2/89 ... 558
2/90 ... 564
2/91 ... 568

KAYNAKÇA ... 573

DİZİN ... 587

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِى خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ
لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (21) الَّذِى جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً
وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا
تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (22) وَإِنْ كُنْتُمْ فِى رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا
عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ
إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (23) فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِى
وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ (24)

(21) Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan rabbinize boyun eğip itaat edin. Umulur ki sakınırsınız… (22) Allah yeryüzünü sizin için döşek hâline getirdi. Gökyüzünü de [tavan gibi] bina etti. Gökten su indirdi ve bu vesileyle size rızık olarak ürünler meydana getirdi. Öyleyse bütün bunları bile bile Allah'a eş ve ortaklar koşmayın! (23) Mademki kulumuza indirdiğimiz Kur'an hakkında derin kuşku içindesiniz, öyleyse bunun gibi bir sûre getirin! Mademki iddianıza sadıksınız, o hâlde Allah'ın dışında şahitlerinizi de yardıma çağırın. (24) Şimdiye kadar bu işi yapamadınız -ki bundan böyle de yapamayacaksınız-, öyleyse yakıtı insanlar ile taşlardan oluşan ve kâfirler için hazırlanmış olan cehennem ateşinden kendinizi sakının.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِى خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ
لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (21)

(21) Ey insanlar! Sizi ve sizden önceki nesilleri yaratan rabbinize boyun eğip itaat edin. Umulur ki sakınırsınız…

***

Bu ayetin başındaki "يَا" (yâ) harfi bazı müfessirlere göre uzaktaki muhataba hitap için kullanılan bir nida (seslenme) harfidir. "Ey Allah!" manasındaki "يا الله" nidası buna örnek gösterilir. "Yâ" harfinin yakındaki muhatap dalgın hâlde bulunduğunda uzaktaki kişi yerine konularak "Heyy!" gibi bir manada kullanıldığından da söz edilir. Fakat bu kullanım bazı müfessirlere göre göre mecâzîdir. Kimi dilciler ve müfessirler ise "yâ" harfinin hem uzakta hem yakında bulunan muhataplar için kullanıldığı görüşünü benimsemişlerdir. Bazı müfessirler, yakında olan ve dalgın hâlde bulunmayan kimseye "yâ" harfiyle nida edildiği zaman, bu nidaya konu olan hitabın önem ve ciddiyet arz ettiğini de belirtir. "Yâ" harfinin "يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا" (Yûsuf 12/29) ve "رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ" (Yûnus 10/88) ayetlerinde olduğu gibi ibareden düşürüldüğü (hazf) de vakidir.[1]

Bu noktada, "Şayet Allah insana şah damarından daha yakın olduğu ve her şeyi mükemmel şekilde işitip gördüğü hâlde niçin O'ndan medet dileyen kimse 'Ya Rabbi!' ve 'Ya Allah!' gibi ifadeler kullanır?" şeklinde bir soru akla gelebilir. Zemahşerî (ö. 538/1144) bu soruya şöyle cevap verir: "Kul bu tarz bir hitap ifadesini kullanmak suretiyle kendini küçümsemekte, yani kendisinin Allah'a yakın, O'nun rızasını kazanmış bahtiyar kimselerden olduğu düşüncesinden imtina etmektedir. Dahası, nefsini küçük görerek Allah katında kendine değer biçmemekte ve aynı zamanda Allah'ın davetine icabet edip O'nun hitabına kulak verme azmini göstermektedir."[2]

Nida harfinden sonra gelen ve nidanın ismi olarak mahallen mansup konumunda ve zamme üzere mebni olan "eyyü" lafzı münadadır.[3] Bu lafız, başında lâm-ı tarif (belirlilik takısı) bulunan muhataba seslenme maksadıyla kullanılan müphem bir isim olarak da tanımlanır. Cümle içerisinde istifham (soru), şart, taaccüp (şaşkınlık) gibi farklı işlevler için de kullanılan "eyyü" lafzı kendisini açıklığa kavuşturacak bir kelimeye ihtiyaç duyar. Bu yüzden, "eyyü"den sonra ya bir isim ya da onun yerine geçecek başka bir kelimenin gelmesi gerekir. Böylece nida ifadesiyle kimin kastedildiği sarih/açık hâle gelir.

1 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 210; Tîbî, *Futûhu'l-Ğayb*, II. 288; Zerkeşî, *el-Burhân*, IV. 445.
2 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 210-211; İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 407.
3 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 98; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 215.

"Eyyü"den sonra gelen lafız onun sıfatıdır. Yani "يَا أَيُّهَا النَّاسُ" (Ey insanlar!) hitabındaki "en-nâs" kelimesi isim olarak "eyyü"nün sıfatı kabul edilir. Çoğu zaman izafetle kullanılan "eyyü" lafzına bitişik hâldeki "hâ" (ها) harfi ise tenbih (dikkat çekmek) içindir. Çoğunlukla "hâ" şeklinde fethalı kullanılan, fakat kendinden önceki "yâ" harfinin harekesine uygun olarak "hû" şeklinde zammeli kullanımı da bulunan bu harf[4] iki işleve sahiptir. Birincisi, nida harfindeki anlamı pekiştirmek, ikincisi ise "eyyü" lafzının isim tamlaması içerisinde alması gereken muzaf ileyhi telafi etmektir (bedel).[5]

Zemahşerî, "Niçin Kur'an metninde nida/seslenme ifadeleri çok sık zikredilir?" sorusuna şöyle cevap vermiştir: "Kur'an hitabı kendine mahsus birtakım tekit ve mübalağa üsluplarına sahiptir. Allah'ın insanlara nida hitabıyla bildirdiği tüm emirler, yasaklar, öğütler, vaatler, tehditler, uyarılar, geçmiş toplumlarla ilgili haberler, kıssalar ve diğer hususlar çok önemlidir. Bu yüzden, muhatapların bütün bu konularda müteyakkız olmaları, tam bir duyarlılık içinde ilâhî hitaba kulak vermeleri gerekir. Fakat gelin görün ki insanlar gaflet içindedir. İşte bu durum insanlara vurgulu ifadelerle hitap edilmesini gerektirir..."[6]

Bize göre bu izah makul olmakla birlikte Kur'an'da nida ifadelerinin çok sık kullanılmasının başlıca sebebi, vahyin özgün şekliyle bir kelam/söz olması ve bu kelamdaki mesajın insanlara doğrudan ulaştırılmasıyla ilgilidir. Kaldı ki Kur'an'ın ilk defa Hz. Peygamber tarafından şifâhî olarak tebliğ edilen bir söz/kelam olduğu çok iyi bilinen bir gerçektir.

"Ey İnsanlar" Hitabının Mana ve Medlulü

Bakara 2/21. ayetin başındaki "يَا أَيُّهَا النَّاسُ" (Ey insanlar!) hitabı fıkıh usûlü kitaplarında "müşâfehe" (karşılıklı konuşma) veya "müvâcehe" (yüz yüze konuşma) hitabı diye isimlendirilir. Abdullah b. Abbâs (ö. 68/688), Alkame b. Kays (ö. 62/682), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), Hasen el-Basrî (ö. 110/728) gibi sahâbî ve tâbî müfessirler "يَا أَيُّهَا النَّاسُ" (Ey

4 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 185-186.
5 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 211; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 76.
6 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 211.

insanlar!) hitabıyla başlayan her ayetin Mekkî, "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا" (Ey iman edenler!) hitabıyla başlayan her ayetin Medenî olduğunu söylemişlerdir.[7] Fakat bu görüş genelleme tarzında olduğundan, pek isabetli görünmemektedir. Çünkü hem bu ayet hem Bakara 2/168, Nisâ 4/1, 170, 174 gibi diğer birçok ayet de "Ey insanlar!" hitabıyla başlamakta ve bütün bu ayetlerin Mekke'de değil, Medine döneminde indiği bilinmektedir.

Bakara 2/21. ayetteki hitabın muhatapları Yahudiler ve münafıklarla iş birliği içinde hareket eden müşriklerdir. Dolayısıyla "Ey insanlar!" hitabı bir bakıma, "Ey kâfirler/müşrikler!" anlamına gelir. Bu husus birçok müfessir tarafından da açıkça belirtilir. Bu noktada, "Medine muhitinde müşrik bir kitle mi vardı ki onlara böyle bir hitapta bulunulsun?" gibi bir soru akla gelebilir. Bu soruya Hz. Peygamber'in hicretten sonra düzenlediği Medine vesikasının 20/b maddesindeki, "Hiçbir Medineli müşrik, bir Kureyşlinin mal ve canını himaye altına alamaz, hiçbir mü'mine bu hususta engel olamaz"[8] ifadesiyle cevap verilebilir. Ayrıca bazı araştırmalarda Kur'an'ın nazil olduğu dönemin takriben on bin nüfuslu Medine beldesinde yaklaşık 1500 müslüman, 4000 Arap müşrik ve 4000-4500 kadar Yahudi unsuru bulunduğu kaydedilir.[9] Bütün bunların yanı sıra Mekke'deki müşrik halk ile Medine ahalisi arasında su geçirmez bir engel bulunmadığı, karşılıklı ilişki ve iletişim trafiğinin canlı olduğu da birçok tarihî veriyle sabittir.

Diğer taraftan, Medine'de meskûn bulunan Evs ve Hazrec kabilelerinin Orta Arabistan'daki şirk inancını benimsedikleri ve bu iki kabileye mensup birçok kişinin Kur'an vahyinin nazil olduğu dönemde de bu inançtan vazgeçmedikleri malumdur. Bazı kaynaklarda, Arap Yarımadası'ndaki en meşhur putlardan biri olan Menât'ın Mekke ve Medine arasında bulunduğu, en büyük saygıyı Evs ve Hazrec kabilelerinden gördüğü yönünde bilgiler aktarılır. Yine aynı kaynaklarda Yesribli (Medineli) müşriklerin de hac için Mekke'ye gittikleri ve Menât'ın huzurunda başlarını tıraş ettikten sonra hac ibadetini tamamlanmış kabul ettikleri anlatılır.[10]

7 Tabersî, *Mecmau'l-Kur'ân*, I. 78; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 225.
8 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I. 226.
9 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I. 198.
10 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI. 247-249.

Burada şunu da belirtmek gerekir ki sûrelerin Mekkî ve Medenî olması mekândan ziyade, zamanla ilgili bir hususiyettir. Kaldı ki Medenî sûreler de müşriklerle ilgili pek çok ayet içerir. Bununla ilgili olarak Bakara, Mâide, Tevbe gibi Medenî sûrelere göz atılabilir ve bu sûrelerde müşriklere birçok hitap tevcih edildiği görülebilir. Kısacası, hicret sırasında ve sonrasında Medine ve civar muhitlerde çok sayıda müşrik nüfusun yaşadığı tartışma götürmez bir gerçektir.

Bakara 2/21. ayetin başındaki "Ey insanlar!" hitabının kimlere yönelik olduğu hususunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür: (1) İbn Abbâs'a göre hitap tüm insanlara yöneliktir. (2) Tâbî müfessirlerden Hasen el-Basrî ve Mücâhid'e göre hitap sadece Yahudilere yöneliktir. (3) Süddî'ye (ö. 127/745) göre hitap Kureyşli ve diğer müşriklere yöneliktir. (4) Mukâtil b. Süleyman'a (ö. 150/767) göre hitap Yahudiler ve münafıklara yöneliktir.[11]

Bütün bu görüşler bir arada değerlendirildiğinde, söz konusu hitabın genelde kâfirlere, özelde müşrikler ve aynı zamanda münafıklara yönelik olduğunu söylemek gerekir. "Kâfir" kelimesi hem müşrikleri hem kâfir Yahudileri ve hem de münafıkları içerir. Nitekim Medineli münafıkların lideri olarak bilinen Abdullah b. Übey b. Selûl (ö. 9/631) ve takipçileri birer kâfir ve müşriktir. Unutmamak gerekir ki münafıklık bir inanç şekli değil, bir tutum ve davranış biçimidir. Bu bakımdan, Evs ve Hazrec kabilelerine mensup münafıkların aynı zamanda kâfir/müşrik olduklarını belirtmek gerekir.

Ayetin başındaki "Ey insanlar!" hitabının hem kâfirlere (müşrikler) hem münafıklara yönelik olduğunu belirten İbn Hişâm'ın (ö. 218/833)[12] aktardığı bilgilere göre Medineli müşriklerin İslam'a muhalefet ve düşmanlık hususunda Yahudilere tabi olmalarının arka plan hikâyesi kısaca şudur: Medine'de bazı muhacirler ile ensarın birbirleriyle kardeş kılınışının ilan edilmesinden ve Medine vesikasının düzenlendiği dönemde Yahudi âlimler nübüvvetin kendilerinden alınıp Araplara verilmesinden dolayı Rasûlullah'a haset ve husumetle saldırmaya başladılar. Evs ve Hazrec'ten şirk inancında ısrar eden bazı kimseler de Yahudilere katıldılar. Bunlar uhrevi âlemde dirilişi inkâr

11 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 47.
12 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I. 533.

eden ve atalarının şirk inancını sürdüren nifak ehliydiler. Fakat İslam dini Medine'de yayılıp hâkim konuma gelince, can korkusuyla İslam'ı kendilerine kalkan edindiler ve fakat gizli şekilde nifak üretmeyi sürdürdüler. Bunlar gerek Rasûlullah'ı tekzip gerek İslam'ı ret hususunda Yahudilerle aynı duygu ve düşüncelere sahiptiler.[13]

Toparlamak gerekirse, ayetteki "Ey insanlar!" hitabı genel olarak kâfirlere yöneliktir. Kâfirlerden maksat ise hem Mekkeli müşrikler hem de Medineli Arap ve Yahudi münafıklardır. Nitekim Taberî (ö. 310/923) de bu ayetteki hitabın Bakara 2/6-20. ayetlere konu olan kâfirler ve münafıklara yönelik olduğunu belirtir. Ayrıca İbn Abbâs'a nispet edilen başka bir görüşte hitabın hem kâfirlere hem münafıklara yönelik olduğu kaydedilir.[14] Bize göre bahis konusu hitabın öncelikli muhatapları Yahudilerle iş birliği içinde olan müşriklerdir. Dolayısıyla bu ayet şirk inancının terk edilmesine yönelik bir mesaj içerir. Bir sonraki ayetin son kısmında yer alan "فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلّٰهِ أَندَادًا" (Allah'a eş ve ortaklar koşmayın) ifadesi de bu tespiti destekler mahiyettedir.

Kur'an'daki "Ey insanlar!", "Ey iman edenler!" şeklindeki hitaplar daha önce de belirtildiği üzere müşâfehe ve/veya müvâcehe hitabı diye isimlendirilir. Bu tür hitapların nüzûl döneminden sonraki insanları da kapsadığı hususunda fıkıh usûlü uleması hemfikirdir. Ancak bu kapsayıcılığın doğrudan doğruya hitabın lafzî yapısından mı kaynaklandığı yoksa icma ve kıyas gibi haricî delillere mi dayandığı meselesi ihtilaflıdır. Bazı Hanefî ve Hanbelî usûlcülere göre söz konusu hitabın nüzûl döneminden sonraki çağlarda dünyaya gelen insanları da kapsaması hitabın lafzî delaletinden kaynaklanır. Usûlcülerin büyük çoğunluğuna göre ise kapsayıcılık hitabın lafzına değil, icma ve kıyas gibi başka delillere dayanır.[15]

Gazâlî'nin (ö.505/1111) *el-Mustasfâ*'daki ifadelerini özetleyerek aktarırsak, Kur'an'daki "Ey iman edenler!", "Ey insanlar!" gibi doğrudan doğruya hitap siygalarıyla varit olan hükümler Rasûlullah'ın döneminde yaşayan insanlara yöneliktir. Bu hükümler ve emirlerin daha sonraki nesiller için geçerliliği Rasûlullah döneminde sabit olan tüm hükümle-

13 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I. 513.
14 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 384-385.
15 Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III. 148.

rin kıyamet gününe kadar ve her mükellef için geçerli olduğuna delalet eden haricî bir delilin mevcudiyetine bağlıdır. Söz konusu hükümlerin o dönemde mevcut olmayan insanlar için de geçerli olduğu sonucuna salt lafzın delaletinden ulaşılamaz. Kısacası, Rasûlullah döneminde sabit olan hükümlerin daha sonraki zamanlar için de geçerli olduğu, nasların lafzî delaletleriyle değil, hâricî deliller ve karinelerle anlaşılır."[16]

Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) görüşü de aynı doğrultudadır. "Allah'ın 'Ey insanlar!' hitabı nüzûl döneminden sonraki nesilleri de kapsar mı?" şeklindeki bir soruya, "Doğru görüş, bu hitabın nüzûl döneminden sonraki nesilleri kapsamadığını söylemektir" diyen Fahreddîn er-Râzî bu görüşü şöyle gerekçelendirir: "Yâ eyyühe'n-nâs (Ey insanlar!) hitabı müşâfehe (karşılıklı konuşma) hitabıdır. Bu ayetin nazil olduğu zamanda mevcut olmayan insanlara bu şekilde hitapta bulunmak mümkün değildir. Dolayısıyla söz konusu hitap Kur'an'ın nüzûl ortamına bizzat tanıklık eden insanlara yöneliktir. Ayetteki hitabın sonraki nesilleri kapsaması ise başka delillerle temellendirilir."[17]

Bakara 2/21. ayetteki "Rabbinize ibadet edin" (اعْبُدُوا رَبَّكُمُ) ifadesinde geçen "ibadet"ten maksat şirk ve nifaktan vazgeçilmesi, yani tek kelimeyle tevhid inancının benimsenmesidir. Nitekim İbn Abbâs da "اعْبُدُوا رَبَّكُمُ" ifadesini, "Allah'ı birleyin; taat ve ibadeti Allah'ın yarattığı başka bir hiçbir varlığa değil, sadece O'na mahsus kılın" diye tefsir etmiştir.[18] İmam el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) ifadesiyle, Allah'a ibadet/kulluk gerçek manada ancak tevhid inancıyla saf ve ihlaslı hâle gelir. Bir yoruma göre "اعْبُدُوا" (İbadet edin) emri, "ibadetinizi Allah'a has kılın ve O'ndan başkasına kulluk etmeyin" manasına gelir ki bu da sonuçta tevhid inancının benimsenmesi demektir.[19] Fakat gerçekten ehl-i tevhid olmak sanıldığı kadar kolay değildir. Bilhassa rubûbiyette tevhid konusunda ayaklar kolay kayabilmekte, Yahudiler ve Hıristiyanların kendi din adamlarını rab edinmelerine benzer şekilde kimi müslümanların da dinî alanda tam bir teslimiyetle tabi olup kayıtsız şartsız bağlandıkları kimselere rubûbiyet vasıfları atfedebildikleri görülmektedir.

16 Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I. 242.
17 Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, II. 388-389.
18 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 385.
19 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I. 56.

Ayetteki ibadet emri daha genel çerçevede Allah'ın emir ve yasaklarına boyun eğilmesi, dolayısıyla O'nun fermanına dikkat kesilip rasûlüne itaat edilmesidir. Arap dilinde "ibadet" lafzı "boyun eğmek, alçak gönüllü olmak" veya "boğun eğerek taatte bulunmak" (الطاعة مَعَ الخُضُوع) anlamına gelir. Sürekli çiğnenen ve üzerinde yürünen yol, "طَرِيقٌ مُعَبَّد" (tarîkun muabbedün) diye nitelendirilir.[20] "Rabbinize ibadet edin" emrindeki "rab" vurgusu, Allah'tan başka hiçbir varlığı rab (efendi, sahip) yerine koymama mesajı içerir. Çünkü hem müşriklerin birtakım nesnelere rubûbiyet nispet ettikleri hem de Yahudiler ve Hıristiyanların kendi din adamlarını rab edindikleri bizzat Kur'an'ın beyanlarıyla sabittir. Fakat müteakip ayetlerdeki ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla burada özellikle müşriklerin hem Allah'a inanmaları hem de putlara rab sıfatı yakıştırmaları kastediliyor olsa gerektir.

Rab sıfatının ardından, "Sizi ve sizden önceki nesilleri yaratan" ifadesiyle yaratılışın vurgulanması manidardır. Ankebût 29/61, Lokmân 31/25, Zümer 39/38, Zuhruf 43/87 gibi birçok ayette müşriklerin hem bütün kâinatı hem de kendilerini Allah'ın yarattığı gerçeğini ikrar ettikleri bildirilir. Fakat müşrikler Allah'ı yaratıcı olarak kabul etmelerine rağmen O'nun insan ve toplum hayatına müdahil olmadığı kanaatini pekiştiren ve belli ölçüde deistik tanrı tasavvurunu akla getiren bir zihniyete sahiptiler. Bu yüzden, ayette Allah'ın yaratma fiili zikredilerek ibadetin de ancak ve ancak O'na mahsus kılınması gerektiği bildirilmekte, ayrıca "rab" sıfatıyla Allah'ın insan hayatına müdahil olduğuna işaret edilmektedir. Çünkü "rab" ismi Allah'ın âleme yönelik fiillerine ve fiilî tecellilerine işaret etmektedir.

Bütün bunların yanı sıra Allah'ın "rab" (efendi, sahip) olarak bizi yaratması hem bizim gerçek efendimiz ve sahibimizin kim olduğunu gösterir ve hem de Allah'a ibadetin bizatihi kendi varlığımız ve varoluşumuza ilişkin bir şükran borcu manası taşıdığını akla getirir. Kuşkusuz hiçbirimiz hayata gelirken tercihte bulunmuş değiliz. Dahası, her birimiz hayata gelmeye mahkûm edilmişiz. Üstelik pek çoğumuz hayat sahnesinde ağır imtihanlar vermişiz. Fakat sonuçta varoluş her şeye rağmen kıymetlidir. Kendi varlığımızı bilmek dahi Allah'a karşı çok

20 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III. 273-274.

büyük bir minnettarlık gerektirir. Bu yüzden, ibadet, her şeyden önce bizi yaratan ve sayısız nimetle donatan Allah'a karşı minnettarlığın ifadesi olarak görülmelidir.

Bakara 2/21. ayetin sonundaki "لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" (Umulur ki sakınırsınız) ifadesi, Taberî'nin dikkat çekici izahına göre "Sizi yaratan Allah ibadet edip emirlerine ve yasaklarına itaat etmek suretiyle hem O'nun gazabından kurtulur hem de hoşnutluğunu kazanan müttakîler zümresine dâhil olursunuz" anlamına gelir. Buna göre "تَتَّقُونَ" (sakınırsınız) lafzı, "İtaat edersiniz" gibi bir anlam içerir.[21] Çünkü Allah'a ibadet sakınmayı, yani ilâhî emirler ve yasaklar konusunda itaatkâr davranmayı gerektirir.

Ayetin son kısmındaki "lealle" (لَعَلَّ) edatı Arap dilinde tereccî ve işfâk anlamı taşır. Arzu edilen (merğûb) hususla ilgili ümit ve beklenti "tereccî", arzu edilmeyen (merhûb) hususla ilgili beklenti ise "işfâk" diye adlandırılır.[22] Ne var ki ümit ve beklenti ancak sonuç bilinmediğinde söz konusu olan bir durumdur. Müfessirler böyle bir durumun Allah için söz konusu olmadığını, dolayısıyla "lealle" (لَعَلَّ) edatının Allah'la ilgili kullanımının izaha muhtaç bulunduğunu vurgulamışlardır. Yaygın kabul gören izaha göre "lealle" lafzındaki "umulur ki" manası Allah'a değil, kullara yöneliktir.

Nahiv âlimlerinin çoğunluğu "lealle" (لَعَلَّ) edatının başındaki "lâm" harfini kelimenin aslından kabul etmiş, diğer bazı âlimler ise bu edatın iki harften oluştuğunu ileri sürmüşlerdir. "Lealle" edatının iki ayrı unsurdan oluştuğu görüşünü benimseyen dilcilerden bir kısmı "lâm" harfinin "ibtida" (başlangıç) ifade ettiğini belirtirken, Sîbeveyhi (ö. 180/796), Müberred (ö. 286/899) ve Basralı bazı dilciler söz konusu harfin zâid olup tekit (pekiştirme) anlamı taşıdığını söylemişlerdir. Arapçada fiile benzeyen ve ismini nasb haberini ref eden edatlar grubunda yer alan "lealle" edatı bazı dilciler tarafından da harf-i cer olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda söz konusu edatın sadece Ukayl kabilesi tarafından harf-i cer olarak kullanıldığından da söz edilmiştir.[23]

21 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 386.
22 Zerkeşî, *el-Burhân*, IV. 392; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 549.
23 İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I. 315-316; Murâdî, *el-Cene'd-Dânî*, s. 579; Zeccâcî, *Kitâbü'l-Lâmât*, 135-139; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, IV. 432.

Kur'an'da 129 kez geçen "لَعَلَّ" (lealle) kelimesi Kaffâl eş-Şâşî'nin (ö. 365/976) izahına göre "bir şeyin tekerrür etmesi" anlamına gelen "alle" (عَلَّ) kökünden türemiştir. Nitekim Arapların "عَلَلًا بَعْدَ نَهَلٍ" (alelen ba'de nehelin) şeklindeki sözü, "İçtikten sonra tekrar iç" manasına gelir. Buna göre "lealle" edatının başındaki "lâm" harfi tıpkı "lekad" (لَقَدْ) kelimesinde olduğu gibi tekit işlevine sahiptir.[24] Basra dil mektebinin meşhur âlimi Yûnus b. Habîb'e (ö. 182/798) göre "lealle" edatı "كي" (key: için) manasına gelir. Çünkü Arapların dil örfünde "lealle" edatının "için" manasında kullanımı da mevcuttur.[25] Bu takdirde "لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" ifadesi, "Aklınızı başına almanız ve Allah'ın emirlerine karşı gelmekten sakınmanız için..." manası taşır. Nitekim "وَقُلْتُمْ لَنَا كُفُّوا الْحُرُوبَ لَعَلَّنَا ... نَكُفُّ وَوَثَّقْتُمْ لَنَا كُلَّ مُوَثَّقِ" (Bize, 'Savaştan vazgeçmemiz için siz de savaştan vazgeçin' dediniz ve her türlü güvenceyi verdiniz) şeklindeki beyitte de "lealle" edatı "için" manasında kullanılmıştır.[26]

Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimler "lealle" edatının Şuarâ 26/129. ayetteki "لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ" ifadesi hariç Kur'an'da hep "key" (için) manasında kullanıldığına dair bir görüş aktarmışlardır.[27] Buna mukabil Zemahşerî (ö. 538/1144) söz konusu edatın Kur'an'da "key" manasında ta'lil (gerekçelendirme, sebep belirtme) değil, teşvik (özendirme) manasında kullanıldığını vurgulamıştır.[28] Çağdaş müfessir İbn Âşûr (ö. 1973) ise "lealle" edatının Arap dilinde "key" (için) manasında kullanıldığına dair bir veri/şahit bulunmadığını savunmuştur.[29] Fakat yukarıda aktarılan şiir böyle bir kullanımın mevcut olduğunu ortaya koymaktadır.

Toparlamak gerekirse, meşhur Arap dilcilerinden Kutrub (ö. 210/825 civarı), İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) ve Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) gibi isimlere göre "lealle" edatı ta'lil (gerekçelendirme, sebep bildirme) belirtir. Kaynaklarda bu edatın istifham (soru) manasında kullanıldığı da belirtilir.[30] Sonuç olarak, "lealle" edatının beklenti ve ümit manasına

24 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 92.
25 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 219-220.
26 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 227; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 189.
27 Zerkeşî, *el-Burhân*, IV. 394; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 549.
28 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 213.
29 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 329.
30 İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I. 317; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 329.

hamledilmesi daha isabetlidir. Sîbeveyhi gibi büyük Arap dilcilerinin de benimsedikleri görüş çerçevesinde Bakara 2/21. ayetin sonundaki "لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" ifadesi, "Sizden beklenen tutum, Allah'a ibadet emrine karşı gelmekten sakınmanızdır" şeklinde bir anlam içerir. Bu takdirde Allah'a ümit ve beklenti gibi şeyler izafe etmenin mümkün olmadığına ilişkin açıklamalar gereksiz olur. Nitekim Muhammed Abduh (ö. 1905) da "lealle" edatını sözlükteki "beklenti" anlamıyla Allah'a izafe etmeye yönelik tenzih kaygısının pek anlamlı olmadığını vurgulamıştır.[31]

Yaratma (Halq) ve Yoktan Yaratma Meselesi

Kur'an'da yaratılışla ilgili olarak en sık kullanılan kelimelerin başında "الخَلْق" (halq) kelimesi ve türevleri gelir. Mastar, isim, fiil gibi muhtelif türevleriyle birlikte Kur'an'da 262 kez geçen "خ ل ق" (halq) kökü mastar olarak, "doğru düzgün şekilde ölçüp biçmek, düzenlemek, bir şeyden yeni bir şey meydana getirmek, imal etmek, uydurmak, uyarlamak, yakıştırmak" gibi anlamlar taşır. Bunun yanında "mahlûkat" (yaratılmış varlıklar, insanlar) anlamında isim olarak da kullanılır. Aynı kökten türemiş olan "الخِلقةُ" (hilqat) lafzı yaratılış, fıtrat ve tabiat, "المخلوق" (mahlûq) lafzı yaratılan, "الخَلْقُ" (halq) lafzı insanlar, "الخَليقةُ" (halîqa) lafzı ise bir görüşe göre hayvanlar manasındadır. "Halîqa" (الخَليقة) lafzı fıtrat/tabiat ve genel olarak mahlûkat manalarında da kullanılır.[32]

Râğıb el-İsfehânî "halq" (الخَلْق) ve "huluq"un (الخُلُق) aslında aynı manayı ifade ettiğini belirtmekle birlikte gözle görülebilen şeylerin dış görünümü, şekil ve suretleri için "halq", iç bakışla (basiret) görülebilen psikolojik eğilimler ve karakteristik özellikler için de "huluq" kelimesinin kullanıldığına dikkat çekmiştir. Yine Râğıb el-İsfehânî "halq" kelimesinin, "Herhangi bir maddeye dayanmaksızın bir şeyi varlık alanına çıkarmak, yoktan yaratmak" manasında kullanıldığından da söz etmiştir.[33] İbn Sîde (ö. 458/1066) de "Allah bir şeyi halketti" (خَلَقَ الله الشَّيْء) denildiğinde, bu sözün, "Yoktan meydana getirdi" (أحدثه بعد أن لم يكن) anlamına geldiğini belirtmiştir.[34]

31 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 156.
32 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, X. 85-87; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXV. 251-265.
33 Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 157-158.
34 İbn Sîde, *el-Muhkem*, IV. 535.

"Halq" (الخَلْق) lafzı dinî terminolojide Allah'a mahsus olmak üzere "yaratmak, yoktan varlık alanına çıkarmak" manasında kavramlaşmışsa da eski Arap dili sözlüklerinde kelimenin dildeki temel manasının "takdir" (ölçüp biçmek, belirlemek) olduğu görülür.[35] Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) bu kelimenin Arap dilinde, önceden ortaya konulmuş bir örneğe göre "inşa" ve "takdir" olmak üzere iki manada kullanıldığını belirtir.[36] Halq lafzının iki temel anlamından biri olan "takdir", Türkçede "doğru düzgün biçimde ölçüp biçmek, belirleyip düzenlemek" diye karşılanabilir. Halq bağlamında "takdir" bazen şekillendirmek, mevcut ana maddeyi başka bir kalıba dökmek şeklinde de olabilir. Furkân 25/2. ayetteki "وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا" ifadesi ile Abese 80/19. ayetteki "خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ" ifadesinde "halq" ile "takdir"in bir arada zikredilmesi bu iki kelimenin ortak anlam örgüsüne sahip olduğunu gösterir. Zemahşerî, "وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا" (Furkân 25/2) ifadesiyle ilgili olarak, "Halq kelimesi takdir manasında olduğuna göre ayetteki ifade bir bakıma, 'O her şeyi takdir etti ve onu takdir etti' gibi tuhaf bir anlam içermiyor mu?" şeklindeki muhtemel bir istifham ve itiraza şöyle bir izah getirmiştir:

"Ayette ifade edilmek istenen mana şudur: Allah her şeyi ölçülülük, dengelilik, düzgünlük gibi hususları gözeterek meydana getirmiş, yarattığı her bir varlık için kendisine uygun/elverişli olan şeyleri yerli yerince belirlemiştir. Mesela, insanı bildiğimiz/gördüğümüz şekilde gayet ölçülü, düzgün bir surette meydana getirmiş, bunun yanında insan için dinî ve dünyevi alanlarla ilgili birtakım mükellefiyetler ve maslahatlar belirlemiştir… Ayetle ilgili ikinci bir izah da şöyle olabilir: Allah'ın varlıkları meydana getirmesi (ihdâs) halq diye isimlendirilir; bunun yanında Allah hikmeti mucibince her varlığa ölçülü, dengeli, düzgün biçimde kusursuz bir vücut verir."[37]

Kur'an'da kahir ekseriyetle Allah'a nispet edilen "halq" lafzı daha ziyade göklerin ve yerin (kâinatın) yaratılışı bağlamında zikredilmiştir. Ayrıca tabiat düzeninin inşası ve korunması, insana bahşedilen kabiliyetler ve nimetler gibi hususların yanında mutlak manada yaratma-

35 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, II. 213; Cevherî, *es-Sıhâh*, s. 314.
36 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, VII. 16; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, X. 85.
37 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV. 331.

ya atıfla da "halq" lafzına yer verilmiştir. Diğer taraftan, bazı ayetlerde "halq" lafzının çeşitli türevleri "iftira, yalan uydurmak" veya "gerçekliği bulunmayan bir şeyi gerçek gibi göstermeye çalışmak" manasında kullanılırken,[38] diğer bazı ayetlerde Hz. İsa'nın çamurdan kuş sureti/modeli yaptığını belirtmek üzere "halq" mastarından türeyen fiillere yer verilmiştir.[39]

Fahreddîn er-Râzî, Bakara 2/21 ve Âl-i İmrân 3/49. ayetlerin yorumunda, Mu'tezilî kelamcı Ebû Abdillah el-Basrî'nin (ö. 369/980), "Takdir (belirleme) ve tesviyeden (düzgün hâle getirme) ibaret olan halq fiilini hakiki manada Allah'a nispet etmek caiz değildir. Çünkü takdir ve tesviye, ölçüp biçmek, zan ve tahminde bulunmak demektir ki bu gibi şeyler Allah hakkında muhaldir" (لا يجوز إطلاقه على الله في الحقيقة لأن التقدير والتسوية عبارة عن الظن والحسبان) dediğini nakletmiş,[40] Zemahşerî de *Esâsü'l-Belâğâ* adlı eserinde, "Allah hikmet gereği mahlûkatı dengeli, düzgün bir şekilde vücuda getirdi" diye açıkladığı "خَلَقَ اللهُ الْخَلْقَ" (Allah mahlûkatı halketti) ibaresini mecaz kapsamında değerlendirmiştir.[41]

Bütün bu görüşlerde kendini fark ettiren endişe ve çekince, Mu'tezilî kelam geleneğindeki güçlü tenzihcilikle ilgilidir. Aynı şekilde "halq" lafzının Allah'a izafeten yoktan (ex nihilo) ya da herhangi bir madde temeli olmadan yaratmak manasına geldiği yönündeki genel kabulün de lisânî delilden ziyade, kelâmî gerekçeler ve çekincelere dayandığını söylemek gerekir. Bu çekincelerin başında İslam Meşşâî filozoflarının âlemi "kıdem-i zamânî" ile kadîm (kıdem-i âlem) bir varlık kabul etmeleri gelir ki kelâm âlimlerine göre âlem mutlak surette hâdis, yani sonradan meydana gelmiştir.

Bazı müfessirler "halq" lafzının sadece cisimlerin yaratılışını ifade ettiğini belirtmişlerdir. Fahreddîn er-Râzî'nin hemen hemen tüm filozoflar, bazı kelamcılar ve mutasavvıflarca da benimsendiğini belirttiği anlayışa göre Allah'ın yarattığı mümkün varlıklar iki kısma ayrılır. Birincisi insan, hayvan, bitki ve madenler gibi birbiriyle uyumlu cüzlerden oluşan varlıklar ki "anâsır-ı erbaa" (dört temel unsur) diye anılan

38 Şuarâ 26/137, Ankebût 29/17; Sâd 38/7.
39 Âl-İ İmrân 3/49; Mâide 5/110.
40 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 89, VIII. 49.
41 Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğâ*, s. 264.

su, ateş, toprak, hava bu kapsamdadır... İkincisi ise parçaları, unsurları, hacim ve miktarları bulunmayan varlıklardır ki bunlar maddeler ve cisimleri aydınlatan (Allah'ın azamet ve kudretini yansıtan) değerli ruhlardır. Maddeler/cisimler "halq" ve "takdir"le, ruhlar ise "ibdâ" ve "emr" ile ilgilidir. Râzî'ye göre A'râf 7/54. ayetteki "أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ" ifadesinde bu hususa işaret edilmiştir. Kısacası, "halq" kelimesiyle belirtilen yaratma maddeler/cisimler, "emr" kelimesiyle belirtilen yaratma ise ruhlar ile ilgilidir.[42]

Maddi ve cismânî varlıkların yaratılmasında "halq", gayri cismânî varlıkların yaratılmasında "emr" kelimesinin kullanıldığına dair görüşün Kur'an terminolojisinde müdellel bir karşılığının bulunduğunu söylemek pek mümkün değildir. Benzer şekilde, Mu'tezile ve Eş'ariyye kelamcılarının ilim, kudret ve irade sıfatlarından ayrı olarak müstakil ilâhî fiillerin mevcudiyetini ispata ihtiyaç duymamaları ve ezelde zât-ı ilâhîyi yaratıcılıkla nitelemeyi doğru bulmamaları, buna mukabil Mâtürîdî kelamcılarının ilâhî zatın sonradan sıfat edinemeyeceği fikrini savunmaları da Kur'an açısından üzerinde durulmaya değer bir mesele değildir. Kaldı ki Gazâlî (ö. 505/1111) bu iki grup arasındaki görüş ayrılığının herhangi bir temele dayanmadığına dikkat çekerek Allah'ın ezelde bilkuvve, daha sonra da bilfiil yaratıcı olduğunu söylemenin herhangi bir sakınca oluşturmadığını belirtmiştir.[43]

Kur'an'da Allah'ın yaratma fiilini belirtmek üzere çok sık olarak "ca'l" (جعل) mastarından türemiş isim ve fiiller de zikredilir. Arapçada "ca'l" mastarı "değiştirmek, dönüştürmek" anlamına gelir.[44] Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 400/1009'dan sonra) ifadesiyle, "ca'l, bir eser meydana getirmede maddenin/nesnenin şeklini değiştirmek" demektir.[45] En'âm sûresinin ilk ayetinde Allah'ın gökleri ve yeri yaratmasıyla ilgili olarak "خَلَقَ" (haleqa), karanlıklarla ışığı yaratmasıyla ilgili olarak "جَعَلَ" (ceale) fiilinin kullanılması bu iki kelimenin aynı anlam dairesinde yer aldığını gösterir. "Haleqa" ile "ceale" arasındaki mana yakınlığı, Allah'ın insanları ve diğer canlıları çift yaratmasıyla ilgili olarak bu iki

42 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXIX. 66.
43 Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 20.
44 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, I. 616.
45 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 136.

fiilden bazen birinin, bazen diğerinin kullanıldığı ayetlerde de görülür.[46] Mesela, Allah'ın her şeyi bir ölçüye göre yaratması Kamer 54/49. ayetteki "خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ" ifadesinde "haleqa", Talâk 65/3. ayetteki "قَدْ جَعَلَ اللّٰهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا" ifadesinde "ceale" fiiliyle belirtilir.

Allah'ın fiilleri ile kâinat arasındaki münasebeti ifade eden en kapsamlı Kur'an lafzı "halq" olmakla birlikte çeşitli ayetlerde yaratma fiilini belirtmek için "halq" ve "ca'l" dışında "ibdâ'", "inşâ'", "sun'", "zer'", "ber'", "fatr", "tasvîr" gibi mastarlardan türetilmiş birçok kelime daha zikredilir. Mesela, Haşr sûresinin son kısmında yer alan ve on yedi ilâhî ismi muhtevi olan üç ayetin (Haşr 59/22-24) sonuncusunda Allah, "hâliq" (الْخَالِقُ) dışında "bâri'" (الْبَارِئُ) ve "musavvir" (الْمُصَوِّرُ) isimleriyle de anılır. Bir bakış açısına göre "hâliq" genel, "bârî'" özel, "musavvir" ise daha özel bir anlam taşır. Dolayısıyla bu kelimeler eş anlamlı olmayıp yaratmanın üç farklı boyutunu veya birbirini takip eden üç ayrı safhasını anlatır. "Hâliq" sıfatı yaratma sürecinde alt yapı oluşturmaya, "bâri'" sıfatı cisim kazandırmaya, "musavvir" sıfatı da cismi belli bir şekil ve kalıba sokmaya karşılık gelir.[47]

Kelam ve tefsir tarihindeki hâkim anlayış ve inanış, Allah'ın kâinatı yoktan yarattığı yönündedir. İslam filozoflarından bazıları ise kâinatın temel bir maddi unsurdan yaratıldığı görüşünü benimsemişlerdir. Buna mukabil Gazâlî, "haşr-i cismânî"yi (bedensel diriliş) inkâr ve Allah'ın ilminin cüz'iyyat (tikeller) denen tek tek varlıkları, olayları ve durumları kapsamadığı yönündeki görüşlerin yanı sıra âlemin kadim olduğu fikrini savundukları gerekçesiyle Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi filozofları tekfir etmiştir. Gâzâlî'nin tekfir gerekçeleri arasında siyâsî ve konjonktürel faktörlerden de söz edilebilir. Bununla birlikte Allah'ın kâinatı yoktan yaratıp yaratmadığı meselesinin en azından bir yönüyle dilden ziyade, kelâm ıstılahında "teaddüd-i kudemâ" (birden fazla kadim varlık) diye ifade edilen teolojik problemle ilgili olduğu şüphesizdir. Ayrıca Meşşâî filozoflar ve bilhassa İbn Rüşd (ö. 520/1126) tarafından savunulan ezelî yaratılış fikri ile buna karşı geliştirilen yoktan ve sonradan yaratılış nazariyesi çerçevesinde öne sürülen argümanların, yaratma konusuyla ilgili Kur'an lafızlarının

46 Zâriyât 51/49; Necm 53/45. Krş. Ra'd 13/3; Kıyâme 75/39.
47 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII. 125.

anlam daraltma, genişletme ve yeni anlamlar yükleme gibi müdahalelere maruz kalmasına sebebiyet verdiği de kesindir.

İbn Rüşd'e göre kâinatın yaratılışıyla ilgili ayetlerdeki temel maksat, bütün mevcudatın ilâhî kudret ve inayetin eseri olduğunu, dolayısıyla âlemdeki hiçbir şeyin kendiliğinden ve tesadüfen vücut bulmadığını vurgulamaktır. Kur'an bu hakikati ilk hitap çevresindeki insanlara basit ve yalın şekilde anlatmış, çetrefil bir dil ve üslup kullanmamıştır. Ayrıca Kur'an, meâd/ahiret konusunda olduğu gibi insanların ihtiyaç duydukları hususları nesneler dünyasına atıflarla temsilî olarak anlatmış, bununla birlikte "rûh" meselesinde olduğu gibi insanların dinî-ahlâkî yaşantı açısından bilinmesine ihtiyaç duymadıkları hususlarda, kendilerine "Bunu bilmeniz gerekmez" tarzında bir mesaj kavratılmış, hâliyle sırf kuru bilgi aktarma ve entelektüel içerikli katkı sunma gibi bir yola başvurulmamıştır. Bu sebeple, yoktan yaratma veya maddi bir unsurdan yaratma gibi meseleleri Kur'an'la irtibatlandırmamak, bu tür felsefî konularda Kur'an'ı konuşturmamak gerekir.[48]

"Dinî/şer'î bağlamda kıdem (ezelîlik, öncesizlik) ve hudûs (sonradan meydana geliş) terimlerini kullanmak bidattir" diyen İbn Rüşd, tüm kâinatın Allah tarafından yaratıldığı, bunun ilâhî hikmet ve inayeti yansıttığı gerçeğinin insanlar tarafından ancak temsil yoluyla kavranabileceği fikrini özellikle tekrar eder. Ayrıca kâinatın yaratılışına ilişkin temsil üslubunun sadece Kur'an'da değil, Tevrat'ta ve vahiy kaynaklı diğer kitaplarda da mevcut olduğunu söyler. Eş'arîlerin isbât-ı vaciple ilgili hudûs delillerini ve bu delille ilgili temellendirmelerini de doğru ve sağlıklı olmadığı gerekçesiyle tenkit eder.[49]

Yaratma bir kez vuku bulduğu, dolayısıyla bunun tekrarı söz konusu olmadığı için, nesneler dünyasında kendisine gönderme yapılabilecek bir örnek/misal bulunmamasına rağmen kâinatın yaratılışında temsilî anlatıma başvurulması, insanların büyük çoğunluğunun bu meseleyi başka yolla kavramasının mümkün olmamasıyla ilgilidir. Bu yüzden, Kur'an'da âlemin bir zaman diliminde, yani altı günlük sürede ve temel bir maddi unsurdan yaratıldığı bildirilmiş, bununla ilgili ola-

48 İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 161-162.
49 Câbirî, *İbn Rüşd Sîre ve Fikr*, s. 121-129.

rak Allah'ın arşının su üstünde olduğundan (Hûd 11/7) söz edilmiştir. Çünkü nesneler dünyasında herhangi bir varlığın vücut bulma şeklinin bundan başka bir şekilde kavranması mümkün değildir.

Yaratmayla ilgili ayetlerdeki temsilî anlatımların maddi âlemdeki hudûs (sonradan vücut bulma) kavramına uygun bir mana ve muhtevaya sahip olması da dikkat çekicidir. Lakin Kur'an'da "hudûs" kelimesine yer verilmemiş, ayrıca hudûsun mahiyeti de tasrih edilmemiştir. Bu müphemlik, kâinatın hudûsunun nesneler dünyasındaki hudûsla aynı olmadığının âlimler tarafından fark edilmesiyle ilgili olmalıdır. Kur'an hudûs konusunda "halq" ve "fatr" kelimelerini kullanmıştır. Bu kelimelerdeki anlam örgüsü hudûsun hem nesneler dünyasındaki gibi tasavvur edilmesine hem de âlimler nezdinde mahiyeti kavranamaz bir şey olarak değerlendirilmesine imkân verir.[50]

Diğer taraftan, yine İbn Rüşd'e göre âlemin ezelîliği görüşü kadar onun yoktan ve sonradan yaratılmış olduğu fikri de Kur'an'ın sarih beyanlarıyla temellendirilemez. Çünkü yaratılışın ezelî ya da hâdis olduğu meselesi Kur'an'ın ilgilendiği meseleler arasında yer almaz. Kur'an bu konuda çok açık ve anlaşılır bir dil kullanmasına rağmen kelamcılar yaratılışla ilgili ayetleri te'vile tabi tutarak âlemin yoktan ve sonradan var edildiğini Kur'an adına ispatlamaya çalışmışlardır. Hâlbuki Kur'an'da "hiçbir şey yokken Allah'ın mevcut olduğu"na dair bir ifade yer almaz.

Hâl böyleyken, kelamcıların yaratılışla ilgili ayetleri yoktan yaratma inancına uygun şekilde yorumlamalarının icma konusu olduğu nasıl söylenebilir? Kaldı ki bazı ayetler yoktan yaratmaktan ziyade, temel bir maddeden yaratmaya işaret eder niteliktedir. Mesela, "Gökleri ve yeri altı günde yaratan O'dur; O'nun arşı su üzerinde idi" (Hûd 11/7) mealindeki ayetin zâhiri, âlemin şimdiki hâliyle meydana getirilmesinden önce mevcut bir şeyin (su) bulunduğunu, yine feleğin hareketiyle ortaya çıkan zamandan önce bir zamanın olduğunu gösterir. Aynı şekilde Fussilet 41/11. ayetteki "Allah duman hâlinde bulunan göğe yöneldi..." (ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء وَهِيَ دُخَانٌ) ve Enbiyâ 21/30. ayetteki "Biz canlı olan her şeyi sudan meydana getirdik" (وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ)

50 İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 171-173.

ifadelerinin zâhiri de göklerin ve yerin bir şeyden/maddeden yaratılmış olmasını gerektirir.[51]

İbn Rüşd'ün bu görüşleri kelam âlimleri nezdinde kabul görmemiştir. Bilhassa Sünnî ulemaya ait kelam eserlerinde belirtildiği üzere Allah kâinatı asal bir maddeden değil, yoktan (lâ min şey'/min lâ şey') vücuda getirmiştir. Mesela, Ebü'l-Feth eş-Şehristânî (ö. 548/1153), "Tüm ehl-i hak mezhebince âlem muhdes ve mahlûk olup Allah tarafından yaratılmıştır" dedikten sonra, "Allah Teâlâ vardı; O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu" (وكان الله تعالى ولم يكن معه شيء) sözünü eklemiştir.[52] Bu söz, âlemin yoktan yaratıldığı kabulünün kelam ilmindeki kalıplaşmış ifadesidir. İmam el-Mâtürîdî de, "Biz âlemin yoktan yaratılmış olduğunu beyan ettik. Bu ancak en mükemmel düzeyde irade/ihtiyar sıfatını haiz birinin fiili olan bir yaratma türüdür" demiştir.[53]

Bu anlayış ve inanışa göre kâinatta Allah'tan başka yaratıcı kudret, mahlûkat üzerinde O'ndan başka müessir bir fail yoktur. Yaratıcılık sadece Allah'a mahsus bir sıfat olduğundan, tüm varlıklar O'nun tarafından vasıtasız şekilde vücuda getirilmiştir. Bu sebeple, Kur'an'daki "halq", "ibdâ'", "fatr" gibi kelimelerin yoktan yaratmaya (creatio ex nihilo) hamledilmesi gerekir. İmam el-Mâtürîdî Fâtır sûresinin ilk ayeti münasebetiyle, "Kur'an'da Allah'a izafe edilen fatr, ca'l gibi yaratmayla ilgili tüm kelimeler, lafız farklılıklarına rağmen halq anlamına gelir. Halq lafzının dildeki temel anlamı ise 'takdîr'dir" demekte,[54] fakat diğer taraftan da ilâhî yaratma fiilini "yoktan yaratma" olarak kabul etmektedir. Bu iki görüş sanki birbiriyle çelişir mahiyettedir. Çünkü Allah'a izafe edilen tüm yaratma fiilleri sonuçta "halq" anlamı taşıdığına ve "halq" lafzı da Arap dilinde "ölçüp biçme, belirleme, şekillendirme" (takdir) manasında kullanıldığına göre "yoktan yaratma" (creatio ex nihilo) manasının hangi lisânî temele dayandığı sorusu bir bakıma muallakta kalmaktadır.

Anlaşıldığı kadarıyla kelâmî ön kabullere sadakat kaygısı bu tür semantik boşluklar ve bağdaşmazlıkların ortaya çıkmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Fahreddîn er-Râzî'nin Bakara 2/21. ayetin tefsirinde, "Halq

51 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 42-43.
52 Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 3.
53 Matürîdî, *Kitâbu't-Tevḥîd*, s. 71.
54 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XII. 8.

kelimesi her ne kadar dilde takdir (ölçüp biçme, belirleme) anlamına gelse de Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğuna göre bu kelime ‘yoktan var etme’ye (îcâd ve inşâ) karşılık gelir” (وقال جمهور أهل السنّة والجماعة الخلق عبارة عن الإيجاد والإنشاء واحتجوا عليه بقول المسلمين لا خالق إلا الله ولو كان الخلق عبارة عن التقدير) şeklindeki ilginç ifadesi,[55] kelâmî ön kabullere sadakat derken ne anlatmak istediğimiz hakkında az çok fikir verir niteliktedir.

Sonuç olarak, Kur’an’da yoktan yaratmaya karşılık gelen bir kelime yoktur, denilebilir. Nitekim birçok ayette “min” edatıyla Allah’ın insanı topraktan,[56] her canlıyı sudan[57] yaratması gibi bir şeyi başka bir şeyden meydana getirdiği belirtilir. Gerçi Kur’an’da Allah’a atfen, “Her şeyi yarattı”,[58] “Dilediğini yaratır”[59] gibi mutlak manada yaratmayı belirten birçok ayet de mevcuttur. Fakat bu ayetler yaratmanın mahiyet ve keyfiyetini açıklamaktan öte, tevhid inancı çerçevesinde Allah’ın yegâne yaratıcı olduğuna işaret etmektedir.

Bu bağlamda, “[Ey Zekeriyya!] Sana da ben vücut verdim; oysa sen daha önce mevcut değildin” (وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا) mealindeki Meryem 19/9. ayette geçen “وَلَمْ تَكُ شَيْئًا” lafzının “yoktan yaratma” şeklinde açıklanması da pek isabetli görünmemektedir. Çünkü bu ayette ilk yaratmanın yoktan mı yoksa maddi bir unsurdan mı gerçekleştiği meselesinden söz edilmemekte, bilakis Allah’ın hayranlık verici kudretine dikkat çekilmektedir. Bununla birlikte Hadîd 57/3. ayette Allah’ın “evvel” sıfatıyla nitelendirilmesi ve bazı hadislerde “أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ” “[Allah’ım!] Sen evvelsin, senden önce hiçbir şey yoktur”,[60] “كَانَ اللهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ” (Allah vardı; O’ndan başka hiçbir şey mevcut değildi)[61] mealinde ifadeler geçmesi, kadim sıfatını haiz yegâne varlığın Allah olduğuna, dolayısıyla yaratılışta kadim bir maddenin bulunmadığına işaret sayılabilir.

Gerçi söz konusu ayet esas itibariyle tevhid inancını vurgulamakta; ancak dolaylı olarak Allah’ın tek vâcibü’l-vücûd varlık olduğuna, diğer

55 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, II. 89.
56 Rûm 30/20; Fâtır 35/11.
57 Enbiyâ 21/30; Nûr 24/45.
58 Bakara 2/29; En’âm 6/101, 102; Furkân 25/2; Zümer 39/62.
59 Âl-i İmrân 3/47; Nûr 24/45; Kasas 28/68.
60 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI. 39, 43; İbn Hanbel, *el-Müsned*, XVI. 520, 539.
61 Buhârî, “Bed’ü’l-Halq” 1; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, XVIII. 204.

bütün mevcudatın mümkinât kategorisinde yer aldığına atıfta bulunmaktadır. Kuşkusuz Allah sınırsız bir kudrete sahip olup yoktan yaratmaya da kâdirdir. Fakat yoktan yaratma meselesi Kur'an'da bahis konusu edilmemiş, bunun yerine tevhid inancını pekiştirmek maksadıyla Allah'ın mutlak yaratıcılığından söz edilerek, O'na karşı nankörlük edilmemesi gerektiğine dikkat çekilmiştir.

الَّذِى جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ
مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ
تَعْلَمُونَ (22)

(22) Allah yeryüzünü sizin için döşek hâline getirdi. Gökyüzünü de [tavan gibi] bina etti. Gökten su indirdi ve bu vesileyle size rızık olarak ürünler meydana getirdi. Öyleyse bütün bunları bile bile Allah'a eş ve ortaklar koşmayın!

***

Önceki ayette Allah kendisine ibadet/kulluk edilmesini yaratılışa bağlamış, bu ayette ise insanoğlunun dünyevi hayat alanına taalluk eden büyük nimetleriyle irtibatlandırmıştır. Allah'ın bize ihsan ettiği en büyük ve en değerli nimetlerden biri yeryüzü, diğeri gökyüzüdür. İnsanoğlunun dünyevi hayattaki varlığını ve hayatta kalış imkânlarını -şimdilik- yeryüzü ve gökyüzü sayesinde sürdürdüğü şüphesizdir. Nitekim gökyüzüyle ilgili olarak Allah'ın yağmur yağdırmasından ve bu vesileyle topraktan çıkardığı ürünlerden söz edilmesi insanoğluna bahşedilen nimetlerin bir bakıma özü/özeti mahiyetindedir.

Ayette, Allah'ın insanlara sunduğu sayısız nimet içerisinde yeryüzü, gökyüzü, su (yağmur) ve ürünler/besinler özellikle anılmıştır. Bu dört büyük nimetten ilk ikisi insanoğlunun hayat alanı, son ikisi ise hayatı idame kaynağıdır. Hem kendi varlığını ve hayatını hem de hayatın idame kaynaklarını ilkten yaratıp varlık alanına çıkarma hususunda insanoğlu hiçbir etki gücüne sahip bulunmadığına, dolayısıyla sahip olduğu bütün her şeyi Allah'ın lütuf ve keremine borçlu olduğuna göre

küfür (inkâr) ve şirkin son derece pervasız bir nankörlük olduğu kuşkusuzdur. Öte yandan, burada Allah'ın lütufkârlığından söz edilmesi bir önceki ayetin sonunda zikri geçen "sakınma" fiilinin her şeyden önce küfür ve/veya küfrân-ı nimetten (nankörlük) sakınmaya yönelik olduğuna da işaret eder tarzdadır.

Bu ve diğer birçok ayette Allah'ın insanoğluna lütuf ve ihsanda bulunduğu nimetleri hatırlatmasının bir nevi "başa kakma" şeklinde algılanması söz konusu olabilir. Hatta O'nun bizi minnet altında bıraktığı da düşünülebilir. Fakat bu noktada Allah'ın "إِنَّ اللهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ" (Ankebût 29/6) buyurduğunu hatırlatmak gerekir. Bu ilâhî beyan, "Allah'ın hiç kimseye ve hiçbir şeye ihtiyacı yoktur" anlamına gelir. Allah'ın bizim ibadetimize ihtiyaç duymadığı kuşku götürmez bir hakikattir. O hâlde, Kur'an'ın tek Allah'a ibadet vurgusu, her şeyden önce insanoğluna vefalı davranması ve nankörlükte bulunmaması -ki beşerî düzlemde ve insanlar arası ilişkilerde de vefa duygusu fazilet, nankörlük ise rezilet olarak kabul edilir- gerektiğine dair bir mesaj olarak görülmeli, dolayısıyla Allah'a ibadet insanın tek gerçek sahibine şükran borcu olarak değerlendirilmelidir.

Bu vesileyle Neml 27/40. ayetteki "وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ" (Şükreden ancak kendisi için şükretmiş olur, nankörlük edene gelince, [o kimse bilsin ki] rabbim ganîdir, kerîmdir" ifadesini hatırlatmak gerekir. Yine bu vesileyle, "مَنْ لَا يَشْكُرُ النَّاسَ لَا يَشْكُرُ الله عَزَّ وَجَلَّ" (İnsanlara şükretmeyen kimse Allah'a da şükretmez)[62] mealindeki hadisi hatırlatmak faydalı olabilir. Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) aktardığına göre bu hadis şöyle izah edilebilir: "Kişi insanların iyiliğine teşekkür etmek yerine nankörce davranırsa Allah onun şükrünü kabul etmez... İnsanların yaptığı iyiliklere karşı teşekkür etmemeyi alışkanlık hâline getirenler Allah'ın nimetlerine karşı da nankörce davranıp şükür borçlarını terk ederler... İnsanlara teşekkür etmeyen kimse Allah'a da şükretmemiş kabul edilir."[63]

Mâverdî (ö. 450/1058) kendisine iyilikte bulunulan bir kimsenin ahlâkî olarak borçlu durumuna düşmüş sayılacağını belirtir. Böyle bir

62 İbn Hanbel, *el-Müsned*, V. 190; XVIII. 233; Tirmizî, "Birr" 35.
63 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, II. 493-294.

durumda insan kendisine yönelik iyiliğe iyilikle mukabele etmelidir. Şayet bu mümkün değilse iyilik sahibine minnettarlığını belirtmelidir.[64] Sonuç olarak, insanoğlunun ibadet mükellefiyeti en başta kendi varlık ve varoluşu olmak üzere Allah'ın lütfettiği sayısız nimete teşekkür anlamına gelir. Kaldı ki ibadet yoluyla ifa edilen minnet ve şükran borcunun faydası sonuçta Allah'a değil, kullara racidir. Sözgelimi, infâk ve zekâtın faydası fakir-fukara insanların fukaralık yaralarına az çok merhem kabilindendir; namaz ve oruç gibi ibadetler ise insanı ahlâkî kemale erdirmeye yöneliktir. Hac 22/37. ayetteki "لَن يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِن يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنكُمْ" (Kestiğiniz kurbanların ne etleri ne kanları Allah'a ulaşır. O'na ulaşan şey, sizin ibadet hususunda gösterdiğiniz duyarlılıktır) ifadesi bu meseleyi gayet güzel biçimde özetler mahiyettedir.

Bakara 2/22. ayette Allah'ın yeryüzünü döşek, gökyüzünü de tavan gibi kıldığı bildirilmiş ve bu husus "ceale" (جَعَلَ) lafzıyla ifade edilmiştir. Genellikle "yaratma" anlamına geldiği kabul edilen "ca'l/ceale" lafzındaki temel anlam "bir şeyi değiştirip dönüştürme"ye karşılık gelir. Gökler ve yerin yaratılışıyla ilgili muhtelif ayetlerde, mesela Fussilet 41/9-12. ayetlerde Allah'ın yeryüzünü iki günde halkettiği, ardından yeryüzüne dağları yerleştirip orayı çeşitli nimetlerle donattığı ve bunları dört günde yaptığı, ardından duman (duhân) hâlindeki semaya yönelip iki günde de gökleri yarattığı bildirilir. Bütün bu beyanlar göklerin ve yerin bugünkü şeklini alıncaya kadar bir,çok değişim ve dönüşüm geçirdiğini gösterir. Dolayısıyla "ca'l" (جعل) lafzı göklerin ve yerin yaratılış safhalarındaki bu değişim ve dönüşüme uygun bir anlam örgüsüne sahiptir.

Ayetteki "الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشاً" ifadesi yeryüzünün insanoğlu için âdeta döşek gibi kılındığını belirtir. Bu ifadede geçen "ca'l" (جعل) lafzı sözlükte "yapmak, etmek, kılmak, ortaya koymak" gibi anlamlar içerir.[65] Fakat bu lafız daha önce belirtildiği gibi öncelikle "değiştirip dönüştürmek" anlamına gelir. Ebû Hilâl "ca'l" ile "amel" arasındaki nüansı açıklarken, "جعل الطين خزفا وَجعل السَّاكِن متحركا" şeklinde bir örnek verir.[66] Bu örnek ifadede "ceale" lafzı çamuru çömleğe dönüştürmek, sakin

64 Mâverdî, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, s. 206-207.
65 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI. 110-111.
66 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 136.

olan bir şeyi hareketli hâle getirmek manasına gelir. Benzer şekilde, Fîl 105/5. ayetteki "فَجَعَلَهُمْ" lafzı da "Böylece Allah onları dönüştürdü" şeklinde bir anlam içerir.

Kur'an'da 349 kez geçen "ca'l" kökü Râğıb el-İsfehânî'ye göre "fiil" ve "sun'" gibi kelimelerden daha kapsamlı olup Arap dilinde bütün fiiller için kullanılan bir özellik taşır. "Ca'l" kökü ve türevlerinin beş farklı anlam ve kullanımı vardır. Buna göre ca'l (ceale); (1) Cümle içerisinde lâzım (geçişsiz) bir fiil olarak "صار" (sâra: oldu) ve "طفق" (tafika: yapıp etmeye başladı) lafızlarının ifade ettiği anlamda; (2) En'âm 6/1. ayetteki "وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ" (Allah karanlıkları ve aydınlığı meydana getirdi) ifadesinde olduğu gibi var etmek, meydana getirmek anlamında; (3) Zuhruf 43/10. ayetteki "وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا" (Allah dağlarda sizin için yollar oluşturdu) ifadesinde olduğu gibi bir şeyi başka bir şeyden meydana getirmek anlamında; (4) Bakara 2/22. ayetteki "الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشاً" (Allah yeryüzünü sizin için bir döşek hâline getirdi) ifadesinde olduğu gibi bir hâlden başka bir hâle dönüştürmek anlamında; (5) Kasas 28/7. ayetteki "إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ" (Hiç şüphesiz ona tekrar kavuşmanı sağlayacağız; ayrıca onu peygamberliğe mazhar kılacağız) ile Nahl 16/57. ayetteki "وَيَجْعَلُونَ لِلّٰهِ الْبَنَاتِ" (Allah'a kız çocukları isnat ediyorlar) ifadesinde olduğu gibi bir şeyle ilgili olarak gerçek veya asılsız bir hüküm ve yargıda bulunmak anlamında kullanılır.[67]

Mustafavî'nin tahliline göre "ca'l" (جعل) mastarı esas itibariyle takdir, tedbir ve tanzim gibi kelimelerle yakın bir anlam örgüsüne sahip olmakla birlikte sonuçta yaratmayı (halq ve tekvin) müteakip şekillendirme ve dönüştürme gibi bir anlam içerir. Bütün bunların yanında "ca'l" bir iş karşılığında verilen ücret ve mükâfat manasına da gelir.[68] Nitekim "yapılacak belirli bir iş karşılığında ödenmesi taahhüt edilen ücret" anlamında fıkhî bir terim olan "cuâle" (الجُعالة) de kelimenin bu anlamıyla ilgilidir. Râğıb el-İsfehânî insanın yaptığı iş mukabilinde aldığı karşılık manasındaki "cu'l" (الجُعْل), "ceâle" (الجَعَالَة) ve "caîle" (الجَعِيلَة) kelimelerinin ücret ve mükâfat (sevâb) kelimelerinden daha umumi bir mana taşıdığını belirtir.[69]

67 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 94.
68 Mustafavî, *et-Tahkîk*, II. 104-106.
69 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 94.

En'âm sûresinin ilk ayetinde Allah'ın gökleri ve yeri yaratması için "haleqa", karanlıklar ve aydınlığı meydana getirmesi için "ceale" fiilinin kullanılması bu iki kelimenin semantik açıdan birbirine yakın olduğunu gösterir. Belki de bu yüzden Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824[?]) gibi bazı müfessirler En'âm sûresinin ilk ayetinde geçen "ceale" fiilinin zâid olduğundan söz etmişler ve bu görüşe bir Arap şairin, "وَقَدْ جَعَلْتُ أَرَى الاِثْنَيْنِ أَرْبَعَةً ... وَالْوَاحِدَ اثْنَيْنِ لَمَّا هَدَّنِي الْكِبَرُ" (İhtiyarlık beni yıktığından ikiyi dört, biri iki olarak görmeye başladım) şeklindeki dizesini şahit/delil göstermişlerdir.[70]

Bazı müfessirler "ceale" lafzının Kur'an'da sözün gelişine göre altı farklı manada kullanıldığından söz etmişlerdir. Buna göre söz konusu lafız Zuhruf 43/19. ayetteki "وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا" (Onlar gerçekte Allah'ın kulları olan meleklere dişil isimler taktılar) ifadesinde "adlandırma" (tesmiye); En'âm 6/136. ayetteki "وَجَعَلُوا لِلّٰهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالأَنْعَامِ نَصِيبًا" (Onlar ekinlerden ve evcil hayvanlardan pay ayırmaya hükmettiler) ifadesinde "hükmetme" (hüküm); Zuhruf 43/3. ayetteki "إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا" (Biz Kur'an'ı Arapça Kur'an kıldık) "yaratma" (halq) anlamına gelir. İbn Manzûr (ö. 711/1311) bu son ayette geçen "cealnâ" lafzına "açıkladık" (beyyennâ), "söyledik" (kulnâ) ve "dönüştürdük" (sayyernâ) gibi farklı manalar da takdir edildiğini söyler.[71] İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ise "ca'l" lafzının Allah'a atfen kullanımında yaratma ve dönüştürme (tasyîr), insanlara atfen kullanımında ise tavsif (nitelendirme, isimlendirme) ve fiil (yapıp etmek) anlamına geldiğini kaydeder.[72]

Arzın Firâş (Döşek), Semânın Binâ Kılınması

Bakara 2/22. ayette yeryüzünün (arz) "firâş" (الفِراشُ) diye nitelendirilmesi "tıpkı bir döşek, yaygı gibi" anlamına gelir. Bu benzetme insanoğlunun yeryüzünde rahat yaşama imkânına kavuşturulmasına işaret etmektedir. "Firâş" (الفِراشُ) kelimesi (çoğulu: füruş) sözlükte "bir şeyi düz hâle getirmek, sermek, yaymak, döşemek" manasındaki "ف ر ش" kökünden türemiş bir isim olup "döşek, yaygı" anlamına gelir. Fiil

70 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, IV. 133; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 228, VI. 386.
71 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI. 111.
72 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yün*, s. 229-230.

ve isim türevleriyle Kur'an'da 6 kez geçen "frş" kökünden türemiş olan "الفَرَاشَة" (ferâşe) kelimesi kelebek, "الفَرْشُ" (ferş) kelimesi ise yük taşıma gibi amaçlarla değil de sadece kesim ve yemek için yetiştirilen küçük deve, düve, koyun gibi hayvanlar anlamına gelir. Arapçada "الفَرْشُ" (ferş) kelimesi mecâzî olarak "yalan" anlamında da istimal edilir.[73] Bunun yanında, "أَفْرَشَ الرَّجُلُ صَاحِبَهُ" ifadesi, "Adam arkadaşı hakkında gıybet edip kötü söz söyledi" manasına gelir.[74]

Vâkıa 56/34. ayette geçen "فُرُشٍ" (füruş) kelimesi bazı müfessirler tarafından "cennetteki kadınlar"dan kinaye olarak tefsir edilmiş,[75] bu bağlamda Arapların kadını istiare ve/veya kinaye yoluyla "döşek, elbise" diye nitelendirdikleri belirtilmiştir.[76] Arapçada "الفُرُشُ" (füruş) gibi "المَفارِشُ" (mefâriş) kelimesinin de "kadınlar" anlamına geldiği ifade edilmiştir. İbn Düreyd (ö. 321/933), "فُلَانٌ كَرِيمُ الْمَفَارِشِ" (fülânün kerîmü'l-mefâriş) ifadesinin, "Filan kimse asil bir kadınla evlidir" manasına geldiğini kaydetmiştir.[77] "Ferîş" (الفَرِيشُ) kelimesi ise istifraş edilen cariye demektir. Sözlüklerde "الفِرَاشُ" (firâş) kelimesinin zevc ve zevce anlamına geldiği de belirtilmiştir.[78]

Yeryüzünün Allah tarafından döşek gibi bir hâle getirilmesi ne Hint fakirlerinin çivili yatakları gibi sert ve ne de hamur gibi yumuşak bir zemin şeklinde olmayıp insanoğlunun rahatça yaşamasına elverişli kılınmasına işaret etmektedir. İnsanın kendini yorgun ve bitkin hâlde hissettiğinde bedenini bir an önce yatağa atıp uzanmak istemesi, yeryüzünün döşek gibi kılınmasında kastedilen anlam hakkında az çok bir fikir verir.

Ayette "semâ" (gökyüzü) "binâ" (البِناءُ) diye tasvir edilmiştir. "Semâ" (السَّماءُ) kelimesi Arapçada "yüksek olmak, yükseklik" (irtifa) anlamındaki "س م و" (smv/sümüv) kökünden türemiş bir kelimedir. Bu kökten türeyen muhtelif kelimeler Kur'an'da 381 kez zikredilir. İsim olarak, "yüksekte olan şey, evin tavanı, bulut, yağmur"[79] gibi çeşitli manalar-

73 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XI. 237-238; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI. 326-330.
74 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, IV. 487.
75 Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, III. 214.
76 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, IX. 209; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VIII. 206-207.
77 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, IV. 487.
78 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI. 327; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XVII. 305.
79 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, VIII. 79.

da da kullanılan "semâ" kelimesinin çoğulu "semâvât"tır (السّماوات). Kur'an'da "gökyüzü" anlamında geçen "semâ" bazen müzekker/eril (Müzzemmil 73/18) ve müennes/dişil (Fussilet 41/11), bazen de müfred/tekil (Fussilet 41/11) ve cemi/çoğul (Bakara 2/29) kalıbında kullanılır. Bazı âlimlere göre her semâ kendisinden aşağıda bulunan şeye göre "semâ", kendisinden yukarıda olan şeye göre "arz"dır.[80] "Semâ"nın Araplarca "tavan" manasında kullanıldığını belirten Ezherî (ö. 370/980) bu kelimenin yüksek olan veya yüksekte bulunan her şeyi ifade ettiğine,.tavanın yanı sıra buluta da "semâ" denilmesinin bu kullanımla ilgili olduğuna dikkat çekmiştir.[81]

Binâ (البناء) kelimesine gelince, bu kelime sözlükte "bir şeyin parçalarını birbirine eklemek, yükseltmek, dik hâle getirmek, yapı inşa etmek" anlamındaki "ب ن ي" (bny) kökünden türemiş mastar-isim olup bu kökten türeyen çeşitli kelimeler Kur'an'da 22 kez zikredilir. Binâ (çoğulu: ebniye) aslında Arapların çölde ev olarak kullandıkları çadır, kubbe gibi şeyleri ifade eden bir lafızdır. "Arapların binaları" manasındaki "أَبنِية الْعَرَبِ" (ebniyetü'l-arab) tabiri/terkibi "Arapların çadırları" anlamında kullanılır. Araplar arasında kullanılan "بنى على امرأته" (Hanımı için evlilik binası/çadırı kurdu) ifadesi -ki Araplar evlendikleri zaman hanımları için özel bir çadır kurarlardı- de benzer bir anlam taşır.[82]

Arap dilinde "beny" (البَنْيُ) lafzı "yıkmak, tahrip etmek" anlamındaki "hedm"in (الهَدْمُ) zıddı olarak "yapmak, inşa etmek" manasına gelir. "Binye" (البِنْيَةُ) ve "bünye" (البُنْيَةُ) "bina edilen yapı", "bünyân" (البُنْيَانُ) ise duvar demektir. Bütün bunların haricinde "بَنَى فلانٌ عَلَى أَهله بِناءً" (benâ fülânün alâ ehlihî binâen) ifadesi, "Filan kişi eşiyle zifafa girdi" manasına gelir.[83] "Oğul" anlamındaki "الابن" (ibn) kelimesi de "bny" (binâ) kökünden türemiştir. Oğul veya evladın "ibnün" diye isimlendirilmesi, babanın kurduğu bir yapı mesabesinde olmasıyla ilgilidir.[84]

Ayette zikri geçen "semâ"dan maksat çıplak gözle bakıldığında yeryüzünün tavanı gibi görünen mavi gökyüzüdür. Nitekim Kur'an'da

80 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 243.
81 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, VIII. 79.
82 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 215.
83 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV. 93-97.
84 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 62.

gökyüzü "yüksek tavan" (Tûr 52/5) diye nitelendirilmiş, ayrıca göklerin direksiz olarak yükseltildiği (Ra'd 13/2) bildirilmiştir. Tûr 52/5 ve Ra'd 13/2. ayetlerdeki ifadeler dikkate alındığında, gökyüzünün bina gibi kılınmasının öncelikle Allah'ın kudretine yönelik bir imge olduğunu söylemek gerekir. Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki Arap toplumunda çadır imgesini de bu bağlamda hatırda tutarak ayette şöyle bir mesaj verildiği söylenebilir: "Göklerin bir tek direk dahi bulunmaksızın bütün bir yeryüzünün çadırı olarak havada asılı durması ne muhteşem bir kudretin eseridir!"

Kur'an'da yeryüzünün "döşek", gökyüzünün "binâ'" diye ifade edilmesi, ilk hitap çevresindeki insanların kozmoloji tasavvurlarıyla yakından ilişkili tasvirlerdir. Başka bir ifadeyle, bu tasvirler nüzûl dönemindeki Arapların yeryüzünü ve gökyüzünü çıplak gözle algılama şeklini yansıtır mahiyettedir. Dolayısıyla Kur'an burada yeryüzü ve gökyüzünün gerçek mahiyetleri hakkında bilimsel merak giderici bilgi vermek yerine insanların yeryüzü ve gökyüzünden nasıl istifade ettiklerine dikkat çekmektedir.

Kısacası, döşek ve bina tasvirleri yeryüzü ve gökyüzünün insanoğlunun istifadesine sunulmasına ve bunlardan yararlanılmasına işaret etmektedir. Söz konusu tasvirlerden birtakım modern bilimsel sonuçlar çıkarmaya çalışmak veya bu tasvirleri bilimsel tarzda yorumlamaya kalkışmak baltayı taşa vurmak gibi bir sonuca müncer olabilir. Nitekim Fahreddîn er-Râzî yeryüzünün döşek gibi kılınmasının birtakım şartlara bağlı olduğunu belirtmiş ve bu şartların ilk maddesinde, "Yeryüzü sakindir" (الشَّرْطُ الْأَوَّلُ كَوْنُهَا سَاكِنَةً) dedikten sonra, "Şayet yeryüzü hareketli olsaydı bu hareket ya düz veya dairesel olurdu. Eğer düz olsaydı bu durumda yeryüzü bizim için döşek olmazdı. Çünkü yüksekten atlayan kimsenin bu durumda yeryüzüne düşmemesi gerekirdi..."[85] gibi ilginç ifadelere yer vermiştir. Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1038) ise *el-Fark beyne'l-Fırak* adlı eserinde Ehl-i Sünnet'in icma ve ittifakla kabul ettiği temel prensipler arasında yeryüzünün sakin/hareketsiz olduğunu, onun hareketinin ancak deprem ve benzeri hâllerle arızî olarak vuku bulduğunu belirtmiş, ayrıca Ehl-i Sünnet'in icma ettiği bu

85 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 336.

görüşün Dehriyye tarafından savunulan "yeryüzü sürekli hareket hâlindedir" görüşüne muhalif olduğu notunu da eklemiştir.[86]

Bu görüşlerin son derece problemli olduğu izahtan varestedir. İşin gerçeği, Montgomery Watt'ın (ö. 2006) ifadesiyle, şundan ibarettir: "Her dinî metin gibi Kur'an da ilk muhataplarına kendi dilleriyle, kendi gelenekleriyle ve onların genel dünya görüşleriyle hitap eder. Şayet Kur'an -tesadüfen bile olsa- yeryüzünün güneşin etrafında dönüyor olduğunu söylemiş olsaydı, bu durum o günkü Araplar için inanılmaz bir şey olacaktı ve muarızlarına Kur'an'ı reddetmek için ilave bir gerekçe sunacaktı. Bunun yerine Kur'an oldukça açık ifadelerle Allah'ın yaydıkça yaydığı, düz bir yeryüzünden bahseder. Bunu ifade etmek için birkaç farklı Arapça kelime kullanır; fakat bunların hepsi yeryüzünün düz olduğuna dair özel bir vurgu taşımamasına rağmen ilk muhataplar tarafından yeryüzünün düz olduğu şeklindeki kendi inançlarına uygun olarak yorumlanmıştır. Çünkü o gün hiç kimse yeryüzünün başka türlü olabileceğini düşünmemiştir. Gökyüzü arzın üzerinde bir çatı olarak tasvir edilmiştir."[87]

Bu noktada Richard Swinburne'in "kültürle irtibatlı vahiy" görüşünden kısaca söz etmek faydalı olabilir. Kültürle irtibatlı ya da kültüre bağlı vahiy belli bir kültür içerisinde bilimsel, tarihsel ve hatta teolojik kalıplarla formüle edilir ve bu formülasyonda söz konusu kültür ikliminde yetişmiş insanların dünyasında anlamlı karşılık bulup güncel hayatta uygulanabilecek ahlâkî ilkeler verilir. Bu tür bir vahiyde kullanılan misaller, temsiller ve metaforların söz konusu kültür kodlarına göre anlaşılması gerekir. Kültürle irtibatlı vahiyde, sözgelimi yaratılış konusu o dönemdeki hâkim kozmoloji tasavvuruna uygun şekilde açıklanabilir; dolayısıyla dünyanın 5-10 bin yıl önce yaratıldığı söylenebilir. Ancak bu önemli bir husus değildir. Burada önem arz eden husus, yeryüzünün gerçekten ne zaman yaratıldığı hakkında bilimsel bilgi vermekten veya bilimsel merakları gidermekten öte, vahyin ilk ve doğrudan muhataplarına Allah'ın tek yaratıcı kudret olduğu mesajını iletmek, O'na ibadet edip adanmanın, iman ve ahlak sahibi bir insan olmanın lüzumunu idrak ettirmektir. Bu husus dikkate alındığında,

86 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 330.
87 Watt, *Hz. Muhammed'in Mekkesi*, s. 25.

sözgelimi dünyanın yaratılışı konusunda modern bilimsel bilgi ve keşiflerle bağdaşmayan beyanların vahiydeki özgün mesaja hiçbir halel getirmediği rahatlıkla söylenebilir.[88]

Klasik dönemlerde Fahreddîn er-Râzî ve İbn Âdil gibi bazı müfessirlerin bahis konusu ayetleri "Gökyüzü mü yoksa yeryüzü mü daha faziletlidir?" meselesiyle irtibatlandırıp bu meseleyle ilgili iki farklı görüş kapsamında tuhaf izahlarda bulunmaları[89] Kur'an tefsirini asıl mecrasından çıkarmaktadır. Kur'an vahyinin nazil olduğu zaman dilimi ile bugünkü tarih kesiti arasındaki on beş asırlık mesafe sebebiyle tefsir çalışmasında dil ve tarih temelli bilgiler aktarmak kaçınılmazdır. Bu tür bilgiler ilk planda Kur'an vahyindeki hidayet işlevini perdeleyen ve bu hidayetten nasiplenme imkânımızın önüne set çeken kuru malumat yığını gibi görünse de işin gerçeği şudur:

İçinde bulunduğumuz modern dünyada Kur'an'ın bize ne söylemek istediğini anlamak için, öncelikle onun ilk muhataplarına ne söylediğini anlamamız zorunludur. Başka bir ifadeyle, Kur'an doğrudan doğruya Hz. Peygamber ve çağdaşlarına hitap ettiğine göre ilkin bu hitabın kendi nüzûl ortamındaki aslî manalarını ortaya çıkarmak, ardından bu manaların kendi dünyamızla sahici ilişkisini kurmak lazımdır. Bu yüzden, tefsir kaçınılmaz olarak dil ve tarih ekseninde yürütülmesi gereken bir ilmî çalışma olmak durumundadır. Lakin "Yeryüzü sakin mi, hareketli mi? Gökyüzü mü faziletli yoksa yeryüzü mü?" gibi konuları tartışmak tefsir değeri taşımamaktadır.

Gökten Su İndirilip Ürünler Meydana Getirilmesi

Bakara 2/22. ayetteki "وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ" ifadesinde Allah'ın gökyüzünden su indirdiği ve su vesilesiyle insanlara rızık olarak ürünler meydana getirdiği bildirilir. Bu ifade Allah'ın insanoğluna bağışladığı nimetlerin hayatı idame yönüyle ilgilidir. Gökyüzünden indirilen "su"dan maksat, bereket kaynağı olan yağmur suyudur. Başka bir deyişle, ayette yağmur "gökten indirilen su" diye ifade edilmiştir. Arap dilinde "mâ'" (الماءُ) kelimesi "su" manasında olup "م و ه"

[88] Swinburne, *Revelation: From Metaphor to Analogy*, s. 76-77.
[89] Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 98-99; İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 418-419.

kökünden türemiştir.[90] Esas itibariyle "akıcı olan şey" anlamındaki bu kelimenin aslı "مَوَهٌ" (mevehün) şeklindedir. Kur'an'da isim olarak 63 kez geçen "mvh" kökü Mustafavî'ye göre Süryanca ve/veya İbranca olup aslı "mey" yahut "meyâ" şeklindedir. Kelime Arapçaya "mâ'" (الماء) formunda geçmiştir. "Mâ'" (çoğulu: miyâh, emvâh) kelimesi bitkiler ve meyvelerden çıkan sular için de kullanılmakla birlikte mutlak olarak halis suyu belirtir.[91] "Mvh" kökünden türeyen "التَّمْوِيهُ" (temvîh) kelimesi ise "bir şeyi karışık hâle getirme, sulandırma" manasına gelir. Sözgelimi, hilebaz kişi "مُمَوِّهٌ" (mümevvih) diye isimlendirilir. Bir kişi asılsız iddiasını süsleyip gerçek suretine büründürdüğünde, "قَدْ مَوَّهَ فلانٌ باطِلَه" denilir.[92] Türkçedeki "meseleyi veya işi sulandırma" tabiri de Arapçadaki "temvîh" kelimesinin bu kullanımıyla ilişkili olsa gerektir.

İnsanlara rızık olarak sunulan meyve, sebze ve sair ürünlerin topraktan çıkması ayetteki ifadeye göre su sayesinde olmuştur. Bu ifade tarzı ilk planda Kur'an'daki Allah merkezli dil ve ifade tarzıyla uyumsuz görünebilir. Fakat sonuçta suyun da Allah tarafından yaratıldığı dikkate alındığında, söz konusu ifadenin tıpkı insanın meydana gelişinde anne ve babanın yumurta ve sperminin yaratmaya vesile kılınması gibi bitkiler ve ürünlerin topraktan çıkmasında da suyun vesile olmasını ifade ettiği anlaşılır.[93]

Ayetteki "فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ" (Yağmur suyu vesilesiyle size rızık olarak ürünler meydana getirdi) ifadesinde geçen "أَخْرَجَ" (ehrace) lafzı "çıkmak, ayrılmak" manasındaki "hrc" (خ ر ج) kökünden türemiş, if'âl babında bir fiildir. "Hrc" kökünde söz konusu olan çıkma fiili berkarar olunan yerden, içinde bulunulan hâlden veya bir ev, ülke ya da şehirden çıkmayı ifade edebilir.[94] "Hrc" kökü "iki farklı renk" (اخْتِلَافُ لَوْنَيْنِ) anlamını da içerir. Mesela, "الخَرَجُ" (harc) kelimesi siyah ve beyaz renk manasına gelir.[95] Benzer şekilde "أرضٌ مُخَرَّجَةٌ" (arzun muharrecetün) tabiri de bir tarafında bitki olup diğer tarafında bitki bulunmayan ve bu yüzden iki renkli hâl alan arazi demektir.[96] Arapçada "hurûc" (الخُرُوج)

90 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 478.
91 Mustafavî, *et-Tahkîk*, XI. 240.
92 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII. 544.
93 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 215.
94 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 145.
95 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, II. 175-176.
96 Cevherî, *es-Sıhâh*, I. 310; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, V. 511.

lafzı "girmek" anlamındaki "الدُّخول" (duhûl) lafzının karşıtı kabul edilir. Ahfeş'in (ö. 215/830[?]) buluttan çıkan suyun "harc" ve "hurûc" (خَرْجٌ وخُرُوجٌ) diye anıldığından söz etmesi ilginçtir.[97]

"Hrc" kökünden türeyen "harâc" (الخراج) kelimesi toprak vergisi demektir. Ancak Zeccâc "الخراج" (harâc) kelimesinin "fey" (bir tür ganimet), "الخَرْجُ" (harc) kelimesinin ise cizye anlamına geldiğini belirtmiştir.[98] Arapçada "hrc" kökünden birçok deyimsel ifade de üretilmiştir. Mesela, "عامٌ فِيهِ تَخْرِيجٌ" ifadesi kısmen verimli kısmen verimsiz geçen yıl; "خَرَّجَ فلانٌ عَمَلَه" ifadesi mecâzî olarak bir kişinin yaptığı işi farklı şekillere sokup karmaşık hâle getirmesi anlamına gelir.[99] Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 182 kez geçen "hrc" kökünün birinci baptan kullanımı harace/yahrucü/hurûcen/mahrecen (خَرَجَ يَخْرُجُ خُرُوجاً ومَخْرَجاً) şeklinde olup "çıktı/çıkmak" anlamına gelir. Kelimenin if'âl ve tef'îl baplarındaki kullanımı ise "çıkardı" demektir. Fakat "ihrâc" (الإِخْرَاجُ) kelimesinin kullanımı daha ziyade maddi ve cismânî varlıklarla, "tahrîc" (التَّخْرِيجُ) kelimesinin kullanımı ise çoğunlukla ilim, sanat ve zanaatla ilgilidir.[100]

"Semerât" (الثَّمَرات) lafzı Arapçada "bir şeyin başka bir şeyden topluca ortaya çıkması" (وَهُوَ شَيْءٌ يَتَوَلَّدُ عَنْ شَيْءٍ مُتَجَمِّعًا) anlamındaki "ث م ر" (smr) kökünden[101] türemiş bir kelime olup "odunsu bitkilerden meydana gelen ve yenilebilen meyveler" anlamına gelir. Bir şeyden hâsıl olan fayda ve yarar da Arap dilinde "smr" köküyle ifade edilir. "Semerât" kelimesinin tekili "semeratün"dür (ثَمَرَةٌ). Çocuk "ثَمَرَةُ الْقَلْبِ" (semeratü'l-kalb) diye ifade edilir. Çeşitli mal mülk ise "الثُّمُرُ" (semer; çoğulu: simâr, sümür) diye isimlendirilir. Ağacın meyve vermesi "أَثْمَرَ الشَّجَرُ" (esmere'ş-şecerü), kişinin malının çoğalması ise "أَثمَرَ الرجلُ" (esmere'r-racülü) diye ifade edilir.[102] Bir kişi malını iyi değerlendirdiğinde "ثَمَّرَ الرَّجُلُ مَالَهُ" denilir. Bir kişinin malının artması için de "Allah onun malını mülkünü artırsın" manasında "ثَمَّرَ اللهُ مَالَهُ" denilir.[103]

97 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, VII. 25.
98 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, III. 310.
99 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II. 253.
100 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 145.
101 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, I. 388.
102 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV. 106-107.
103 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, I. 388.

Bakara 2/22. ayetin sonundaki "فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ" ifadesinde Allah'a eş ve ortaklar koşulmaması emredilmektedir. Bu ifadede geçen "أَنْدَادٌ" (endâd) kelimesi sözlükte "eş, benzer, denk" gibi anlamlar içeren "ن د د" (ndd) kökünden türemiş bir isimdir. Kur'an'da 6 kez çoğul olarak "أَنْدَادٌ" (tekili: niddün) şeklinde geçen bu kelimenin kökünde "ürküp kaçmak, alıp başını gitmek" gibi manaların bulunduğu da belirtilir. Mesela, "نَدَّ البعيرُ" (nedde'l-baîrü) ve/veya "نَدَّتِ الإِبِلُ" (neddeti'l-ibilü) ifadesi "Deve kaçıp gitti/gidiyor" anlamına gelir. Mü'min 40/32. ayetteki "يَوْمَ التَّنَادِ" (yevme't-tenâdi) ifadesi "bağrışıp çağrışma günü" diye açıklandığı gibi Hz. Ebû Bekr, İbn Abbâs, Saîd b. Müseyyeb, Saîd b. Cübeyr, Ebü'l-Âliye ve Dahhâk'ın "يَوْمَ التَّنَادِّ" (yevme't-tenâddi) şeklindeki şeddeli okuyuşlarına[104] göre "kaçışma günü" diye de izah edilir.[105] Mustafavî kelimenin kökünde mümâsele ve mukabele manasının yanında zıtlık ve muhaliflik manasının da bulunduğunu, hatta muhaliflik anlamının ön planda olduğunu belirtir.[106] Bu kabilden olmak üzere, "فلانٌ نِدّ فلاَن" (fülânün niddü fülânin) ifadesi, "Falanca falancanın zıddıdır" anlamına geldiği gibi, "Falanca falancanın benzeri, dengidir" manasına da gelir.[107]

Râğıb el-İsfehânî'ye göre "نَدِيدُ الشيءِ" (nedîdü'ş-şey') tabiri bir şeyin özünde/cevherinde ortaklık (müşareket) anlamına gelir ki bu bir bakıma mümâsele (benzerlik) demektir. Her "nidd" misldir; fakat her "misl" nidd demek değildir.[108] Kısacası, Arap dilinde "النِّدُّ" (nidd) "eş, benzer, denk" (misl) anlamına gelir. Fakat buradaki benzerlik ve denklik zıtlar arasındaki benzerlik ve denkliktir.[109] Nitekim Emevîler devrinde hicivli şiirleriyle meşhur olan şair Cerîr b. Atıyye'nin (ö. 110/728[?]) "أَتَيماً تَجْعَلُون إِلَيَّ نِداً" (Siz şimdi bana bir Teymli'yi denk mi tutuyorsunuz?) dizesinde de "nidd" kelimesi "karşıt denk" anlamına gelir.[110] "Nidd" ve "endâd" kelimeleri inançla ilgili olarak kullanıldığında öncelikle Allah'a denk tutulan, tevhid inancına muhalif olarak kendilerine ilahlık yakıştırılan varlıkları belirtir. Bunun yanında heva heves ya da kendisine gönül bağlanıp peşine düşülen mal mülk, kadın,

104 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VII. 219; Hatîb, *Mu'cemü'l-Kırâât*, VIII. 221.
105 İbn Sîde, *el-Muhkem*, IX. 402; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IX. 215-218.
106 Mustafavî, *et-Tahkîk*, XII. 72.
107 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XIV. 51.
108 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 486.
109 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 154.
110 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 216.

çoluk çocuk gibi şeyler de "nidd/endâd" kapsamına girer. Bu geniş anlamıyla "nidd" lafzı "rab edinme" tabirini akla getirir.

Bütün bu izahlara binaen denilebilir ki "ndd" kökü, "olmaması gereken yerde olmak, yapılması gereken işin zıddını yapmak, muhalif davranmak" gibi anlamlar içerir. Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791), "النِّدُّ ما كانَ مثل الشيءِ يُضادُّه في أموره" (Nid bir şeyin benzeridir; fakat o şeye ilişkin hususlarda zıtlık içerir) şeklindeki ifadesi[111] de bunu teyit eder mahiyettedir. Ebû Hilâl (ö. 400/1009'dan sonra) "nidd" (النِّدُّ) ile "misl" (المِثْلُ) arasında şöyle bir nüans bulunduğu belirtir: Nidd birbirine denk olan zıtlar arasındaki benzerliktir. Mesela, bir kişi başka bir kişiye düşman olup ondan uzaklaştığı zaman "نَادَ فلَان فلاَنا" denilir. Bu yüzden, nidd aynı zamanda zıt diye isimlendirilmiştir. "Misl" ise esas itibariyle benzer anlamına gelir. "Ndd" kökünde kovma, uzaklaştırma, uzak tutma gibi anlamların da baskın olduğu söylenebilir.[112]

Kısacası, "nidd" ve "endâd", tıpkı Allah gibi kabul edilen, Allah'a boyun eğer gibi kendilerine boyun eğilip itaat edilen, hatta kimi ihtiyaçların karşılanması için kendilerinden yardım istenilen şeyler diye tarif edilebilir. Yahudiler ve Hıristiyanların kendi din adamlarını rab yerine koymaları da "endâd" kapsamında değerlendirilebilir. Hatta İslam tasavvuf ve tarikat geleneğindeki bilindik tevessül inancı ve uygulaması da bu kapsamda mütalaa edilebilir.

Bakara 2/22. ayetin sonundaki "فَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ" ifadesi, "Şu hâlde bile bile Allah'a birtakım eş ve ortaklar koşmayın" anlamına gelir. Bazı kaynaklarda Muhammed İbn Semeyfa'ın "endâden" kelimesini tekil olarak "nidden" şeklinde okuduğu kaydedilir.[113] Bu ifadenin daha önceki ifadelerle ilişkisi, "Sadece rabbiniz Allah'a kulluk edin, dolayısıyla O'na eş ve ortak koşmayın" şeklinde formüle edilebilir. Çünkü Allah'a kulluğun esası tevhid inancını benimsemek, yani O'na eş ve ortak koşmayı kesinkes reddetmektir. Bu noktada müşriklerin putları Allah'a eş ve denk tutmadıkları, bilakis onları Allah'a yakınlaşma vesilesi olarak algıladıkları söylenebilir.

111 Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, IV. 206.
112 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 154.
113 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 217; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 230.

Zemahşerî ve Fahreddîn er-Râzî gibi müfessirler bu meseleyi şöyle izah etmişlerdir: Müşrikler putlara kurbanlar sundukları, onlara ilahlık yakıştırıp tazimde bulundukları için, onların bu tutumu putların gerçekten Allah'a karşı koyma kudretine sahip birtakım ilahların varlığına inanan kimsenin durumuna benzetilmiş ve bir tür ince alay ifadesiyle Allah'a denk varlıklar ihdas ettikleri belirtilmiştir. Buna göre ayetteki "endâd" kelimesi müşriklere yönelik bir tehekküm (ince alay) ve kınama anlamını içerir.[114]

Ayetin sonundaki "وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ" (bildiğiniz hâlde, bile bile, bile isteye) ifadesi dikkat çekicidir. Müfessirler bu ifadenin kimlere hitap ettiği hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bir grup müfessire göre buradaki hitap müşriklere yöneliktir. İbn Fûrek (ö. 406/1015) ise bu hitabın mü'minlere yönelik bir ihtar olma ihtimalinden söz etmiştir ki bu durumda söz konusu ifade, "Ey mü'minler! Allah'a birtakım eş ve ortaklar koşarak tevhid inancından irtidat etmeyin" şeklinde bir mesaj içerir.[115] Ancak bu yorum zorlama denebilecek türdendir. Bize göre ayetteki ifade müşriklere yöneliktir. Çünkü müşrikler Ankebût 29/61, Lokmân 31/25, Zümer 39/38, Zuhruf 43/9 gibi birçok ayetin de belgelediği üzere bütün kâinatın Allah tarafından yaratıldığını kabul etmektedirler. Böyleyken, Allah'ı bırakıp tanrı yerine koydukları birtakım varlıklardan medet diledikleri ve bunu da Zümer 39/3. ayetteki "مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللّٰهِ زُلْفٰى" ifadesinin gösterdiği gibi söz konusu varlıklara tapınmalarını Allah'a daha yakın olma vesilesi diye gerekçelendirdikleri bilinmektedir ki şirkin bu boyutu bilindik "tevessül" (aracı kılma) anlayışını akla getirmektedir.

Esasen, "وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ" (bildiğiniz hâlde, bile bile, bile isteye) ifadesi müşriklerin hak ve hakikati anlayıp kavrayacak yetkinliğe sahip olduklarını, dolayısıyla Allah'a eş ve ortak koşma hususunda asla mazur sayılamayacaklarını belirtir. Dikkat edilirse, "وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ" ifadesinde mef'ûl (tümleç) zikredilmemiştir. İfadeye mef'ûl takdir edildiğinde, "Siz Allah'ın eşsiz ve ortaksız olduğunu pekâlâ bilirsiniz" şeklinde bir anlamdan söz edilebilir. Ancak "تَعْلَمُونَ" (bilirsiniz, biliyorsunuz) lafzından sonra mef'ûlün zikredilmemesi, "Siz bilgi sahibi kimselersiniz" gibi bir anlam içerir ki

114 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 217; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 103.
115 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 106.

böyle bir anlam müşriklere yönelik ikinci bir kınama olarak da değerlendirilebilir. Bu durumda söz konusu ifade sanki şöyle bir anlam içerir: "Siz her şeyi çok iyi bilirsiniz ama her nedense Allah'a eş ve ortak koşma meselesinde kara cahiller gibi davranmayı tercih edersiniz."

وَإِنْ كُنْتُمْ فِى رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ
وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (23) فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا
وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِى وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ
لِلْكَافِرِينَ (24)

(23) Mademki kulumuza indirdiğimiz Kur'an hakkında derin kuşku içindesiniz, öyleyse bunun gibi bir sûre getirin! Mademki iddianıza sadıksınız, o hâlde Allah'ın dışında şahitlerinizi de yardıma çağırın. (24) Şimdiye kadar bu işi yapamadınız -ki bundan böyle de yapamayacaksınız-, öyleyse yakıtı insanlar ile taşlardan oluşan ve kâfirler için hazırlanmış olan cehennem ateşinden kendinizi sakının.

***

Bundan önceki ayetler tevhid inancının vurgulanıp şirkin olumsuzlanmasına yöneliktir. Bu iki ayet ise vahiy ve nübüvvetin ispatıyla ilgilidir. Kurtubî (ö. 671/1273) bu ayetlerde müşriklere hitap edildiğini belirtmiştir.[116] Buna karşılık Sa'lebî (ö. 427/1035), İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve Şihâbüddîn el-Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi müfessirler muhatap kitleyi "kâfirler" diye tarif ederek daha genel bir çerçeve çizmiştir.[117] Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ve İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ise burada Medine Yahudilerine hitap edildiği kanaatindedir. Bu görüş İbn Abbâs'tan da nakledilmiştir. Mukâtil'in aktardığı bilgiye göre Rifâ'a b. Zeyd ve Zeyd b. Amr gibi bazı Yahudiler, "Bu kelam vahye benzemiyor. Biz bu konuda derin kuşku duyuyoruz" deyince

116 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 231.
117 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 167; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 313.

mezkûr ayetler inmiştir.[118] Taberî (ö. 310/923) iki görüşü birleştirerek bu iki ayette hem Arap müşrikler ve münafıklara hem de Ehl-i Kitab'a mensup kâfirlere hitap edildiğine dikkat çekmiştir.[119]

Bakara 2/23-24. ayetlerdeki hitabın ilk ve doğrudan muhataplarının müşrikler olduğuna dair görüşün temel dayanaklarından biri, daha önceki ayetlerde şirk inancının nefyedilmesidir. Bir diğer dayanak ise, "Onlar hâlâ, 'Kur'an'ı [Muhammed] uydurdu' deyip duruyorlar. [Ey Peygamber!] De ki onlara: "Eğer bu iddianızda dürüstseniz, Kur'an'ın sûrelerine benzer bir sûre/bir dizi ayet ortaya koyun bakalım ve bu işin üstesinden gelmek için Allah'tan başka yardım ve destek alabileceğiniz kim varsa [şairleriniz, kâhinleriniz] bütün hepsini iş birliğine çağırın!" (أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ) mealindeki Yûnus 10/38. ayet ile "Mademki onlar, 'Kur'an'ı Muhammed uydurdu' diyorlar; o hâlde sen de onlara şöyle söyle: Eğer bu iddianızda dürüstseniz, Kur'an'ın sûrelerine benzeyen bir on sûre de siz uydurun! Hem sonra bu işin üstesinden gelmek için Allah'tan başka yardım ve destek alabileceğiniz kim varsa [şairleriniz, kâhinleriniz] bütün hepsini iş birliğine çağırın" (أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ) mealindeki Hûd 11/13. ayette Kureyşli müşriklere hitap edilmesidir.

Bakara 2/23-24. ayetlerdeki hitabın Yahudilere yönelik olduğuna ilişkin görüşe gelince, bu görüşün dayanağı da sûrenin ilk yüz küsur ayetinin Medine Yahudileri ile Evs ve Hazrec kabilelerine mensup münafıklar hakkında inmiş olduğu yönündeki bilgidir.[120] Bir diğer muhtemel dayanak ise, "[Ey Peygamber!] De ki: "Yemin ederim, insanlar ve cinler [görünen ve görünmeyen tüm varlıklar] bu Kur'an'ın benzerini ortaya koymak üzere bir araya gelseler, hatta bu uğurda birbirlerine destek olup güçlerini birleştirseler, yine de onun bir benzerini meydana getiremezler" (قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا) mealindeki İsrâ 17/88. ayetin İbn Abbâs tarafından Yahudilerle ilişkilendirilmiş olmasıdır.[121] Kaldı ki İsrâ 17/85.

118 Mukâtil, *Tefsîr*, I. 37; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 49.
119 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 395.
120 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, II. 530.
121 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XV. 75-76; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III. 117; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, III. 359.

ayet, "Ey Peygamber! Sana ruh hakkında soruyorlar" (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ) mealindeki bir ifadeyle başlamakta ve bu ayetin başındaki sualin Yahudiler tarafından veya Yahudi referansına dayalı olarak Kureyşli müşrikler tarafından sorulduğu bilgisi aktarılmaktadır.[122]

Sonuç olarak, Medine döneminde, özellikle Bedir gazvesinin akabinde Kureyşli müşrikler ile Medineli Yahudiler arasında stratejik müttefiklik denebilecek bir ilişki kurulduğu, bu iki zümrenin Hz. Peygamber ve müslümanlara karşı sıkı bir dayanışma içinde olduğu bilinmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Bakara 2/23-24. ayetlerin her iki zümreye de hitap ettiği tespitinde bulunulabilir ve dolayısıyla Taberî'nin görüşünün daha isabetli olduğu söylenebilir.

Sûrenin 23. ayetindeki "وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا" ifadesi genellikle "Kulumuza indirdiğimiz Kur'an vahyi hakkında herhangi bir şüpheniz varsa..." şeklinde Türkçeye çevrilmektedir. Bu çeviri inkârcıların Kur'an vahyinin kaynağı hususunda töhmet (suçlama) içerikli kuşku içinde olduklarından ziyade, kuşku duyma ihtimaline işaret etmektedir. Bazı müfessirlerin de dikkatini çeken bu hususla ilgili olarak Fahreddîn er-Râzî, "İnkârcıların Kur'an'daki gibi bir sûre ortaya koyamayacakları kesin olmasına rağmen ayetin başında niçin şek/şüphe belirten 'in' edatı kullanılmıştır?" diye sormuş ve bu meseleye şöyle bir izahta bulunmuştur: Ayetteki ifade inkârcıların kendileriyle ilgili algılarını yansıtır tarzda formüle edilmiştir. Onlar belâgat ve fesahat alanındaki maharetlerine güvendiklerinden, Kur'an'a muadil bir metin ortaya koymaktan aciz kalmayız diye düşünmüşlerdir. İkinci bir ihtimale göre ayetteki ifade ince alay (tehekküm) içermektedir. Bu ifade tarzı rakibini kesinkes yeneceğinden emin olan kişinin ince alay yoluyla (tehekküm) "Eğer seni yenersem" (إِنْ غَلَبْتُكَ) demesine benzetilebilir.[123]

Mezkûr izahlar Arap dil mantığı açısından makul görünse de meseleyi bu denli uzatmak gereksizdir. Çünkü birçok ayet hem Kureyşli müşriklerin hem Medineli Yahudilerin Kur'an'ın uydurma bir kelam, Hz. Peygamber'in de kendi kendine risalet/nübüvvet iddiasında bulunan bir kişi olduğu fikrinde ısrar ettiklerini bildirmektedir. Bu itibarla,

122 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XV. 67-69; Hevvârî, *Tefsîr*, II. 438-439; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, VI. 131; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, III. 481.

123 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 352.

ayetin başındaki "وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا" ifadesinin, "Mademki kulumuz Muhammed'e indirdiğimiz Kur'an hususunda töhmeti mucip bir kuşku içindesiniz..." şeklinde çevrilmesi daha isabetli görünmektedir.

Ayette Hz. Peygamber'in "abd" (kul) diye nitelendirilmesi, onun insanüstü özelliklere sahip bir varlık olmadığını, dolayısıyla nübüvvet ve risaleti ispat hususunda kendisinden olağanüstü işler başarması yönünde taleplerde bulunmanın anlamsızlığını belirtir. Nitekim İsrâ 17/90-93. ayetlerde inkârcıların (müşrikler) Allah'ı ve melekleri açıkça göstermek gibi isteklerine karşı Hz. Peygamber'in, "Subhânellah, siz benden neler istiyorsunuz. Sonuçta ben bir insan evladıyım ve yalnızca bir elçiyim" (سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلاَّ بَشَرًا رَسُولاً) diye karşılık verilmesinden söz edilmesi de bu hususla ilgilidir. Buna karşılık bazı müfessirler "abd" (الْعَبْدُ) nitelemesinin büyük bir şeref payesi olduğundan söz etmişlerdir. Çünkü "abd" lafzı tevazu, zillet ve boyun eğmek gibi anlamlar içeren "taabbüd" ve "ibadet" gibi kelimelerle aynı kökten türemiştir. İbadet ve taat anlamı taşıyan bir isim-sıfatla anılmak çok büyük bir şereftir.[124]

Kur'an'la ilgili kuşku ayette "rayb" (الرَّيْبُ) lafzıyla ifade edilmiştir. "Rayb", Bakara 2/2. ayetin tefsirinde etraflıca ele alındığı üzere salt şüphe değil, töhmet, suçlama, asılsız itham ve yakıştırma gibi anlamlar içeren derin şüphedir. Bu bakımdan, "rayb" lafzı bir şey hakkında sû-i zan ve kötü düşüncenin eşlik ettiği kuşkulanma hâlini belirtir. Ayette inkârcılardan bir sûre ortaya koymaları talep edilmekte ve bu talep "فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ" (fe'tû bi-sûratin min mislihî) ifadesiyle belirtilmektedir. Ayetteki "misl" (الْمِثْل) lafzı bir şeyin başka bir şeye belli başlı özellikleri itibariyle denk olmasını belirtir. "Mislihî" (مِثْلِهِ) lafzındaki zamir müfessirlerin önemli bir kısmına göre özelde sûreye, genelde Kur'an'a râcidir. Bu takdirde müşriklerden Kur'an'dakilere benzer bir sûre getirmeleri istenmiştir. Bazı tefsir kitaplarında söz konusu zamirin Hz. Muhammed'e râci olduğu da kaydedilmiştir.

Bu iki ihtimale göre "فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ" ifadesi, "Kur'an'dakiler gibi bir sûre getirin" ve "Muhammed gibi ümmî bir kişi tarafından ortaya ko-

[124] Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 232; İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 433.

nulmuş bir sûre getirin" şeklinde anlamlar içerir.[125] Bir diğer yoruma göre ise söz konusu zamir Tevrat ve İncil'e râcidir. Bu takdirde, "فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ" ifadesi, "Kur'an'ın benzeri kitaplardan bir sûre getirin..."[126] şeklinde olur; fakat bu izah oldukça zayıf görünmektedir. Çünkü inkârcıların derin kuşku duydukları şey Kur'an'ın kendisidir, dolayısıyla ayetteki meydan okuma da doğrudan doğruya Kur'an'la ilgilidir. Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), "مِثْلِهِ" lafzındaki zamirin iki farklı merciiyle ilgili olarak maddeler hâlinde geniş bir izahat vermiştir.[127]

Ayetin sonundaki "إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ" ifadesine gelince, bu ifade inkârcıların, "Kur'an Muhammed tarafından uydurulmuştur" şeklindeki iddialarıyla alakalıdır. İfadede, "Kur'an'ın Muhammed tarafından uydurulduğu yönündeki iddianızda dürüst ve samimi iseniz, o zaman Kur'an'daki gibi bir sûre ortaya koyun" denilerek genelde kâfirlere, özelde müşriklere meydan okunmaktadır. İnkârcıların iddiası ise Enfâl 8/31. ayette zikredilen, "Şayet dileseydik biz de bu Kur'an'a benzer bir kelam üretirdik" (لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هٰذَا) şeklindeki sözleri olmalıdır. Dolayısıyla "إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ" ifadesi şöyle bir mesaj taşır: Hem Kur'an'ı Muhammed'in uydurduğu yönündeki iddianızın hem de sizin "İstesek biz de bunun gibi bir kelam ortaya koyarız" şeklindeki karşıt meydan okumanızın arkasında durun. Bu konuda sizi engelleyen hiçbir şey yoktur. İddianıza sadakat gösterip ispatlayın. Fırsat elinizdeyken, bu iddianızın gereğini yapın."

Söz konusu ifadede geçen "صَادِقِينَ" lafzı sözlükte "yalan söylemenin zıddı olarak "doğru söz, doğruluk, dürüstlük" manasındaki "ص د ق" (sdk, sıdk) kökünden[128] türemiş bir ism-i fâildir. Kur'an'da çeşitli türevleriyle 155 kez geçen "sdk" (sıdk) kökünün anlam ve kullanımı temelde "söz"le ilgilidir. Buna karşılık aynı kökten türeyen "التَّصدِيقُ" (tasdîk) lafzı da kendisinde hakikatin vurgulanıp teyit edildiği her şeyle ilgili olarak kullanılabilir.[129] Yalanın asılsız, güçsüz ve zayıf olmasından dolayı bunun zıddı konumundaki "sıdk" lafzı doğru, sağlam ve güçlü sözü belirtir. Nitekim "sadk" (الصَّدْقُ) kelimesi "her şeyin mükemmel

125 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 84; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 50.
126 Kurtubî, *el-Câmî*, I. 232; İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 435.
127 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 246-247.
128 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXVI. 5.
129 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 277.

olanı" anlamına gelir.[130] Mesela, "رَجُلٌ صَدْقٌ وامرأة صَدْقة" ifadesi "olgun/ kâmil adam, olgun/kâmile kadın" demektir.[131]

"Sadk" kelimesi "düzgün" anlamını da içerir. Mesela, "رُمْحٌ صَدْقٌ" terkibi "düzgün mızrak", "سَيْفٌ صَدْق" terkibi "düzgün kılıç" anlamına gelir.[132] İbn Fâris "sdk/sıdk" kökünün aslî mana itibariyle söz veya başka hususlarda bir şeyin sağlam, sıkı olmasına delalet ettiğini belirtir.[133] Ancak dil ve edebiyat âlimi İbn Dürüsteveyh (ö. 347/958) "sdk/sıdk" kökünde salâbet (sağlamlık, sıkılık, katılık) manası bulunmadığını, bu kökün övgüye değer güzel vasıfları kuşatıcı bir anlam taşıdığını belirtir. Arap dilinde "رجلٌ صَدْقٌ" terkibi, "İyi, düzgün adam" demektir. "Misdâku'l-Emr" (مِصْداق الأَمر) tabiri ise "bir şeyin hakikati" anlamına gelir.[134]

İbn Âşûr "sıdk" kelimesini şöyle izah eder: Sıdk esas itibariyle haberin vakıaya uygun olmasıdır. Fakat bu kelimenin zaman içerisinde mecazlı/istiareli kullanımı yaygınlaşmış ve bu kullanımda bir şeyin kendi türündeki en mükemmel şeye tekabül etmesi manası kazanmıştır. Mesela "هُوَ رَجُلُ صِدْقٍ" ifadesi, "O, adamlık vasfı mükemmel biridir" (تَمَامٌ رُجْلَةً) manasındadır.[135] Mustafavî'ye göre "sıdk" kökü bir şeyin mükemmel, çelişkiden arınmış, sıhhatli ve aynı zamanda gerçek/doğru olmasını belirtir. İtikad söz konusu olduğunda sıdk bu itikadın hak ve hakikate mutabık olması, haber ve kavil/kelam söz konusu olduğunda sıdk, bu haber ve kavilin haber verilen şeye çelişkisiz olarak uyması, amel söz konusu olduğunda ise sıdk, bu amelin her açıdan eksiksiz/ tam olması anlamına gelir.[136]

Müşrikler ve Yahudilere yönelik meydan okumada "وَادْعُواْ شُهَدَاءكُم مِّن دُونِ اللّهِ" ifadesiyle Allah'tan başka yardım ve destek alabilecekleri her kim varsa iş birliğine çağırmaları istenir ve bu çerçevede "şühedâ" (الشُّهَدَاء) kelimesi zikredilir. "Şühedâ" (الشُّهَدَاء) kelimesi sözlükte "hazır olmak, bir yere gelip orada bulunmak, bir şeye tanık olmak, bilmek, bildirimde bulunmak" gibi anlamlar içeren "ش ه د" (şhd) kökünden

130 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, VIII. 276.
131 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, X. 196.
132 İbn Sîde, *el-Muhkem*, VI. 191.
133 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, III. 339.
134 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, X. 195-196.
135 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVII. 225.
136 Mustafavî, *et-Tahkîk*, VI. 260-261.

türemiş "şehîd" (الشَّهِيدُ) kelimesinin çoğul kipidir. Aynı kökten türeyen "şâhid" (الشَّاهِدُ) ise "gâib"in (الْغَائِبُ) mukabilidir. Kur'an'da farklı türevleriyle 160 kez geçen "şhd" kökü "hazır bulunma" ve "bir şeyin mahiyetini bilme ve ona muttali olma" şeklinde iki temel anlam içerir. "Şehâdet" (الشَّهَادَةُ) kelimesini "gözle veya iç görüyle (basiret) gerçekleşen müşahedeyle birlikte hazır bulunmak veya salt hazır bulunmak" diye açıklayan Râğıb el-İsfehânî ve Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) "şhd" kökünün mastar olarak hem bilmek hem de yemin etmek manasında kullanıldığına da dikkat çekmişlerdir.[137]

"Şehâdet" lafzının "ilim"le ilişkisi hususunda Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) şöyle bir nüansa işaret etmiştir: Şehâdet (الشَّهَادَةُ) ilimden daha özeldir. Çünkü şehâdet eşyanın mahiyetini bizzat bilmektir. Bu sebeple, duyu organlarıyla idrak edilen ve zorunlu olarak bilinen şey "şâhid" diye isimlendirilir. Buna karşılık başka bir şeyin delaletiyle bilinen şey "gâib" diye nitelendirilir. Müşâhid bir şeyi görerek idrak eden kimseyi niteleyen bir kelimedir. Bazıları ise "müşâhid"i hem görerek hem işiterek idrak eden kimse diye tarif etmiştir. Diğer taraftan, "şehâdet" mevcut olan şeylerle ilgilidir. "İlim" ise hem mevcut hem madum olanla ilgilidir. Şahitlik bilgi gerektirir. Ancak huzur ya da hazır olma durumu bilgiyi gerektirmez. Nitekim "حَضَرَه الْمَوْتُ" (Ona ölüm geldi çattı) denilir; ama "شهده الْمَوْتُ" (Ona ölüm şahit oldu) denilmez.[138]

Kur'an'da Allah'ın isim-sıfatı olarak da geçen "şehîd" lafzı İmam Gazâlî'ye (ö. 505/1111) göre "alîm" manasına râcidir. Bu isim gaybî ve gizli hususlara izafe edildiğinde "hâbîr" sıfatıyla ilişkili hâle gelir.[139] Allah'ın "şehîd" isminin "şâhid" lafzından daha zengin bir muhtevaya sahip olduğu kabul edilir. "Şehîd" (çoğulu şühedâ) dinî bir terim olarak "Allah yolunda öldürülen müslüman" anlamında da istimal edilir. Allah yolunda can veren müslümanın şehîd diye isimlendirilmesi bir yoruma göre meleklerin o müslümanın yanında hazır bulunmasıyla, başka bir yoruma göre Allah yolunda öldürülen müslümanın cennet nimetlerini müşahede etmesiyle, bir diğer yoruma göre ise söz konusu

137 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 267-268; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, III. 350-351.
138 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, I. 95-96.
139 Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 104-105.

müslümanın ruhunun ilâhî huzurda bulunmasıyla ilgilidir.[140] Bize göre ise Allah yolunda öldürülen kimseye "şehîd" denilmesi, bu kimsenin inandığı dava uğruna canını verecek düzeyde bir temsil rolünü üstlenmesi ve davasına sadakat konusundaki şahitliğini can vererek gerçekleştirmesi ile ilişkilidir.

Kur'an'da biri tesniye, yirmisi cemi (çoğul) olmak üzere 56 defa geçen "şehîd" kelimesi çoğu yerde "tanık" anlamında, bazı ayetlerde Allah'ın ismi olarak "her şeyi bizzat görmüş gözetlemiş gibi bilen" manasında, Bakara 2/143 ve Hac 22/78 gibi ayetlerde ise "Allah'ın iradesine uygun biçimde yaşayan örnek insan, dinî-ahlâkî düzeyde temsilci olan ve bir bakıma rol model konumunda bulunan kimse" manasında kullanılır.

Birçok müfessir Bakara 2/23. ayette geçen "şühedâ" kelimesinin "destekçiler, yardımcılar, şahitler" anlamına geldiğini vurgular. İbn Keysân (ö. 320/932[?]) "Şahit ve şahitlik ancak herhangi bir işe bizzat tanıklık etmekle veya tanıklık edilen bir hususu bildirmekle ilgilidir. Hâlbuki bu ayette inkârcılardan Kur'an'dakilere benzer bir sûre getirmeleri isteniyor" şeklinde ilginç bir hususa işaret etmiştir. Bu hususla ilgili olarak ayetteki ifadenin, "Siz tüm ilim adamlarınızı ve yardımcılarınızı iş başına çağırın ve böylece onlar sizin Kur'an'daki gibi bir sûre ortaya koyup koymadığınıza tanıklık etsinler" şeklinde bir anlam taşıdığı vurgulanmak istenmiştir ki tâbî müfessir Mücâhid b. Cebr'den (ö. 103/721) gelen görüş de aynı minvaldedir.[141]

"Şühedâ" lafzı birçok müfessire göre müşriklerin ilahlık yakıştırdıkları putlara işaret etmektedir. Buna göre "وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم" ifadesi, "Mademki bu putlar size göre insanoğluna fayda ve zarar verme kudretine sahip oldukları için tapınılmaya layık varlıklardır; öyleyse şimdi onlara destek ve yardım çağrısında bulunun da Kur'an'daki gibi bir sûre ortaya koymanızı sağlasınlar" gibi bir anlam içerir. Böyle bir mecâzî mana takdiri şirk inancının temelsizliğini gösterir. Ayetteki "ادْعُوا" (çağırın) lafzı, "yardım talebinde bulunun" ve/veya "yardıma çağırın" manasına gelir.[142]

140 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 269; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, II. 299.
141 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 131-132; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 399-400.
142 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 19; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I.50.

"Şühedâ" lafzı inkârcıların ileri gelen simalarına da hamledilebilir. Bu durumda kelime mecâzî olarak "yardımcılar, destekçiler, iş birlikçiler" anlamına gelir. Ancak "şühedâ" lafzının hakiki manaya hamledilmesi de mümkündür. Çünkü Araplar arasında fesahat, belagat ve söz sanatlarıyla ilgili yarışmalarda kimin daha üstün olduğu konusunda hakem kabul edilen kimseler bulunduğu bilinmektedir. Buna göre "وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ" (şahitlerinizi çağırın) ifadesi, "Fesahat ve belagat konusunda hakem kabul ettiğiniz kimseleri çağırın da içine düştüğünüz acziyete tanıklık etsinler" gibi bir manaya gelir.[143]

Bakara 2/23. ayetteki "مِنْ دُونِ اللّٰهِ" ifadesinde geçen "dûne" (دونَ) lafzı Arapçada müphem bir mekân zarfı olup "üst, üstünde" manasındaki "fevka" (فَوْقَ) edatının zıddı olarak hem maddi (mekân) hem manevi (mertebe, rütbe) anlamda alt seviyede olmayı belirtir.[144] "Dvn" (د و ن) kökü aşağı seviyede olmak şartıyla yakınlık anlamına da gelir. Kitapların derlenmesi (tedvin) "دوّن الكتب" (düvvine'l-kütüb) diye ifade edilir. Kitapları tedvin işinin "dvn" kökünden türemiş bir kelimeyle ifade edilmesi, derleyip toplamak ve birbirine yakın hâle getirmek manasıyla ilgilidir. "Dûne" lafzı hakirlik, değersizlik manasına da gelir. Mesela, "الشيء الدون" (eş-şey'ü'd-dûn) lafzı "hakir, değersiz şey" demektir. Bir şey başka bir şeyden daha aşağı seviyede ise "هذا دون ذاك" (hâzâ düne zâke) denilir.

"Dûne" lafzı istiare yoluyla rütbe ve mertebe düşüklüğü manasında da kullanılır. Mesela, "زيد دون عمرو في الشرف والعلم" ifadesinde Zeyd'in itibar ve ilim yönüyle Amr'dan daha düşük seviyede olduğu belirtilmiştir. Bu lafız zaman içerisinde anlam genişlemesine uğramış ve bir sınırdan diğerine geçme, bir hükümden diğerine intikal etme gibi durumların tümü için de kullanılır hâle gelmiştir. Mesela, "لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ" (Âl-i İmrân 3/28) ayetinde, "Mü'minler mü'minlerin velâyetini bırakıp da kâfirlerin velâyetine intikal etmesinler" denilmek istenmiştir. Ümeyye b. Ebi's-Salt da "يا نَفْسُ مالَكِ دُونَ اللّٰهِ مِنْ وَاقِي" (Ey nefis! Senin Allah'tan gayri koruyup kollayan kimsen yok!) şiirinde, "Şayet Allah'ın korumasının sınırlarını aşarsan başka hiç kimse seni koruyamaz" demek istemiştir.[145]

143 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 110; İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 436.
144 Zerkeşî, *el-Burhân*, VI. 275.
145 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 221-222; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 110.

Hülasa, "dûne" lafzı çok farklı manalarda kullanılır. Bazen "دُونَ النَّهرِ قِتَالٌ", "دُون قَتْلِ الْأسد أَهْوَالٌ" ifadelerinde olduğu gibi "önce" (قبل) anlamında kullanılır. Bazen "هَذَا أَمِير على مَا دون جَيْحُونَ" ifadesinde olduğu gibi "ötesinde" (وَرَاء) anlamında kullanılır. Bazen ":إن فُلَانًا لَشَرِيفٌ، فَيُجِيبُ آخَرُ فَيَقُولُ ودُونَ ذَلِكَ" ifadesinde olduğu gibi, "üzerinde" (فَوْقَ) manasında kullanılır. Bazen "دونَ قَدَمِكَ خَدُّ عَدُوِّكَ" ifadesinde olduğu gibi "altında" (تَحْتَ) anlamında kullanılır. Bazen "هذا دون ما ذكرت" ifadesinde olduğu gibi "başka, farklı" (غير) manasında kullanılır. Bazen "دُونَكَ الدِّرهَمَ" (Dirhemi al) ifadesinde olduğu gibi "emir" manasında kullanılır. Bazen "رجل دون" ifadesinde olduğu gibi "değersiz, bayağı" anlamında kullanılır. Bazen "دُونَكَ صِرَاعِي وَدُونَكَ فتَمرَّسْ بِي" ifadesinde olduğu gibi "tehdit, uyarı" manasında kullanılır. Bazen "دُونَكَ زيدا" (Zeyd'e sahip çık) anlamında "teşvik ve tavsiye" manasında kullanılır. Bazen "ادْنُ دُونَكَ" ifadesinde olduğu gibi "yaklaşma" manasında kullanılır. Bazen de "يَكْفِينِي دُونُ هَذَا" ifadesinde olduğu gibi "Şundan daha az, daha eksik" manasında kullanılır. "Dûne" lafzı bütün bunların haricinde "sonra" (بَعْد), "üzerinde" (عَلى), "yanında" (عِنْدَ) gibi manalarda da kullanılır.[146]

"Dûne" lafzının Allah ile ilgili kullanıldığı ayetlerde, "Allah'tan başka" manası kastedilir. Bu sebeple, "مِنْ دُونِ اللّٰهِ" ifadesinin "Allah'ı bırakıp" şeklinde çevrilmesi pek isabetli olmasa gerektir. Zira müşrikler Allah'ı bırakmaktan öte O'na aracısız olarak yaklaşamayacaklarını düşünerek bazı varlıkları aracı kılmaktadır. İşbu varlıkları Allah'la birlikte tanrı yerine koydukları hâlde, O'ndan 'aşağıda', O'nun "dûnun"da kabul ettiklerinden dolayı "dûne" lafzına "başka", "birlikte ama dûnunda" gibi manaların takdir edilmesi daha uygun görünmektedir. Bütün bunların yanı sıra "وَما لَكُمْ مِنْ دُونِ اللّٰهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلا نَصِيرٍ" (Bakara 2/107; Tevbe 9/116; Ankebût 29/22; Şûrâ 42/31) şeklindeki Kur'an ifadesi, "Sizin için Allah'tan başka hiçbir veli ve yardımcı yoktur" şeklinde çevrilmektedir. Ancak bize göre "وَما لَكُمْ مِنْ دُونِ اللّٰهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلا نَصِيرٍ" ifadesinin, "Allah'a rağmen sizin herhangi bir yâr ve yardımcınızın bulunması söz konusu değildir" diye çevrilmesi de imkân dâhilindedir.

Bakara 2/24. ayette, inkârcıların Kur'an'dakine benzer bir sûre ortaya koyamadıkları bildirilir; ardından "وَلَنْ تَفْعَلُوا" ifadesiyle bu işi asla

146 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XIV. 127-128; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, I. 247-250; İbn Manzûr *Lisânü'l-Arab*, XIII. 164-166; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXV. 31-33.

başaramayacakları belirtilir. “Lâ” (لا) ve “len” (لَنْ) edatları gelecek zamana yönelik olumsuzlama belirtme hususunda kardeştir; fakat “لَنْ” (len) daha vurgulu bir anlam içerir. Örnek vermek gerekirse, arkadaşına, “لا أقيم غداً” (Yarın, [burada] kalmayacağım) dersin, fakat arkadaşın seni yadırgar, kalman için ısrar ederse, o zaman “لن أقيم غداً” (Yarın kesinlikle kalmayacağım) dersin. Halil b. Ahmed’e (ö. 175/791) göre “لَنْ” (len) edatının aslı “لا أن” (lâ-en) şeklindedir. Ferrâ’ya (ö. 207/822) göre ise “لا” harfinin sonundaki elif harfi “nûn”a dönüştürülmüş, böylece “len” edatı oluşmuştur. Sîbeveyhi (ö. 180/796) ve Halil b. Ahmed’den gelen farklı bir bilgiye göre “len” gelecek zaman için olumsuzlama bildirmek üzere kullanılan mürtecel (herhangi bir kökten türetilmemiş) bir kelimedir.[147]

Ayette müşriklerin Kur’an’dakilere benzer bir sûre ortaya koymalarının mümkün olmadığı bildirildikten sonra cehennem ateşinden sakınmaları gerektiğinden söz edilir. Bu noktada Kur’an’daki gibi bir sûre ortaya koyma işi ile cehennem ateşinden sakınma arasında ne tür bir ilişki olduğu merak edilebilir. Zemahşerî’nin bu meseleyi izah tarzı şöyledir: İnkârcılar Kur’an’daki gibi bir sûreyi ortaya koyamayıp muaraza yapmaktan aciz kaldıklarında, Hz. Muhammed’in gerçekten peygamber olduğunu anlarlar. Bunu anladıktan sonra, teslimiyetle iman etmek yerine inadı bırakmaz ve inkârcılıkta karar kılarlarsa, cehennem ateşiyle cezalandırılmaya müstahak olurlar. Bu yüzden onlara, “Mademki kendi acizliğinizi anlamış durumdasınız, o hâlde inattan vazgeçin” denilmek istenmiş ve bu çerçevede “ateşten sakının” ifadesi zikredilmiştir. Ateşten sakınmanın vazgeçilmez koşulu, inadı terk etmektir. Çünkü biri diğerinin neticesidir. Bu ifadenin bir benzeri, hükümdarın kendi maiyetindeki kimselere, “Eğer benim nezdimde saygın bir yere sahip olmak istiyorsanız, öfkemden sakının” (إن أردتم الكرامة عندي فاحذروا سخطى) demesidir. Hükümdar bu sözü söylerken, “Bana itaat edin, emrime tabi olun, dolayısıyla hışmımdan sakınmayı mucip işler yapın” (فأطيعونى واتبعوا أمرى، وافعلوا ما هو نتيجة حذر السخط) demek istemiştir. Sonuç olarak, “فَاتَّقُوا النَّارَ” (Ateşten sakının) ifadesi kinayeli bir ifadedir.[148]

Bu ifadede zikri geçen “ateş”ten (nâr) maksat cehennem ateşidir. Cehennem ateşinin yakıtı, ayette, “الْوَقُودُ” (vekûd) kelimesiyle belirti-

147 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 224.
148 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 224.

lir. Hasen b. Ebi'l-Hasen, Mücâhid, Talhâ b. Musarrif, Ebû Hayve gibi âlimlerin kelimeyi mastarın isim olarak kullanımı bağlamında "وُقُودُهَا" (vükûduhâ) şeklinde okudukları kaydedilir.[149] Vekûd (الْوَقُودُ) Kur'an'da 11 kez geçen "و ق د" (vkd, vekd, vükûd) kökünden türemiş bir kelime olup sözlükte "ateşi tutuşturup harlı hâle getiren şey" (yakıt) demektir. Hümeze 104/6. ayetteki "نَارُ اللّٰهِ الْمُوقَدَةُ" ifadesinde geçen "الْمُوقَدَةُ" (el-mûkadeh) kelimesi ateşin tutuşturulup harlı hâle gelmesini belirtir. Vekûd kelimesinin mastarı "vukûd" veya "vekd" şeklinde gelir.[150] Bazı kaynaklarda kelimenin fethalı (vekûd) ve zammeli (vukûd) olarak hem mastar hem isim olarak kullanıldığı belirtilir.[151]

Ayette cehennem ateşinin iki yakıtından söz edilir. Biri insanlar, diğeri taşlardır. Burada zikredilen "النَّاسُ" (en-nâs) kelimesi genel olarak tüm insanlara işaret ediyor görünse de ayetin sonundaki "cehennem ateşi kâfirler için hazırlanmıştır" (أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ) kaydı "en-nâs"ın tüm insanlara değil, müşrik ve kâfir insanlara işaret ettiğini gösterir.[152] Bu noktada günahkâr mü'minlerin cehenneme uğramayacakları düşünülebilir; fakat söz konusu ayet bu meseleden söz etmemektedir. Dolayısıyla günahkâr mü'minlerin cehenneme girip girmeyecekleri en azından bu ayet açısından ayrı bir bahistir. Aynı şekilde bu ayetten hareketle cehennemin hâl-i hazırda mevcut olup olmadığı meselesini tartışmak da yersizdir. Çünkü ayet böyle bir konuyla da ilişkili değildir.

Ayetteki "أُعِدَّتْ" (hazırlandı, hazırlanmış) lafzı sözlükte, "saymak, tedarik etmek, hazırlamak" manasındaki "ع د د" (add) kökünden türemiş bir fiildir. İf'âl babındaki bu fiil insanlar ve taşların cehenneme yakıt malzemesi olarak hazırlandığını belirtir. İbn Mes'ûd söz konusu fiili "saklamak, depolamak, tedarikte bulunmak" (udde) manasındaki "atd, atâd" (العَتَادُ) kökünden "أعتدت" (u'tidet) diye okumuştur.[153] Fakat gerek İbn Ebî Able'nin "أَعَدَّهَا اللّٰهُ لِلْكَافِرِينَ" şeklindeki kıraati,[154] gerek Nisâ 2/102. ayetteki "أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا" (Allah kâfirler için hor ve hakir kılıcı bir azap hazırladı) ifadesi dikkate alındığında, "أُعِدَّتْ" (hazırlandı,

149 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 107.
150 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 403.
151 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 107.
152 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 344.
153 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 225; Hatîb, *Mu'cemü'l-Kırâât*, I. 65.
154 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 251.

hazırlanmış) şeklindeki okuyuşun daha isabetli olduğuna hükmedilebilir. Mamafih, "العَتَادِ" (atâd) lafzı ile "الإِعْدادْ" (i'dâd) lafzı arasında anlam yakınlığı bulunduğunu, her ikisinin de "hazırlama" manasında kullanıldığını[155] da bu vesileyle belirtmek gerekir.

"Hicâre" (الْحِجارَة) kelimesi "taş" anlamındaki "hacer" (الحَجَر) kelimesinin çoğuludur. Ancak bu çoğul kalıbı nadir kullanılır. Yaygın olarak kullanılan çoğul kalıbı "ahcâr" (أَحْجَار) formundadır.[156] Kur'an'da 21 kez geçen "ح ج ر" (hcr) kökü sözlükte "engellemek, yasaklamak, men etmek, sınırlandırıp çerçevelemek, sert cisim, taş" gibi anlamlar içerir. "Hacr" ve "hicr" lafızları kucak, ana kucağı manasına da gelir. İnsanı kötülükten alıkoyduğu için akıl da "hicr" diye isimlendirilir.[157] Fecr 88/5. ayetteki "هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ" ifadesinde geçen "hicr" lafzı akıl manasına gelir. Hicr aynı zamanda Kâbe ile Hatîm denilen yarım daire şeklindeki duvar arasında kalan ve altınoluğun altına rastlayan yerin ismidir. Bu yer Kâbe'nin kucağı gibi düşünülmesi veya taşlarla çevrili olması hasebiyle "hicr" diye isimlendirilmiş olsa gerektir. Hicr kelimesi En'âm 6/138. ayetteki "وَحَرْثٌ حِجْرٌ" ifadesinde olduğu gibi, "haram, yasak, dokunulmaz" manasına da gelir.[158] Aynı kelime mecâzî olarak erkek ve kadının cinsel uzvu manasında da kullanılır.[159] Hcr kökünden türeyen hacr "الحَجْرُ" lafzı ise İslam fıkhında "hakları kullanma ehliyetinin yokluğu, kaldırılması veya kısıtlanması" manasında kullanılan bir terimdir.[160]

İbn Mes'ûd ve İbn Cüreyc gibi selef âlimlerine göre Bakara 2/24. ayette zikri geçen "taşlar"dan (hicâre) maksat siyah kibrit taşıdır.[161] İbn Atıyye (ö. 541/1147) ve Kurtubî (ö. 671/1273) kibrit taşının özellikle bahis konusu edilmesini bu taşın çabucak alev alıp yanması, pis kokması, çok dumanlı olması, insan bedenine yapışması ve azami oranda yüksek ısı seviyesine sahip bulunması gibi özellikleriyle ilgili olduğuna dair bir görüş aktarmışlardır.[162] İkinci bir yoruma göre ayette ce-

155 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 321, 324.
156 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, IV. 80; Cevherî, *es-Sıhâh*, II. 623.
157 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 109; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IV. 81-82.
158 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, IV. 82; Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 109.
159 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, X. 537.
160 Cevherî, *es-Sıhâh*, II. 623.
161 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 403-404.
162 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 107; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 235.

hennem ateşinin yakıtı olarak zikredilen taşlardan maksat, putlardır. Enbiyâ 21/98. ayetteki "إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَارِدُونَ" (Siz ve Allah'tan başka taptığınız varlıklar cehennemin odunusunuz) ifadesi de bu yorumu müdellel kılmaktadır.[163]

Son dönemde bazı müfessirler "hicâre" (taşlar) kelimesinden bilimsel bir işaret çıkarmışlardır. Elmalılı Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) ifadesiyle, "Bu ayette 've'l-hicâre' kelimesinin fennî bir irşadı muhtevi bulunduğunda şüphe yoktur. Gerçi bu hicâreden murad heyâkil-i esnamdır ve cehennem ateşini tutuşturmaya sebep olan vekûdun insanlar ve heyâkil-i ma'bûde olduğu beyan buyruluyor. Lakin aynı ifadede o, çıra ve kömür gibi ateş tutuşturan taşlar bulunduğunu da bildirmiş oluyor ki erbab-ı fen bunun taş kömürü olduğunu söylüyor."[164]

İnsanların cehennem ateşine yakıt olması anlaşılır olmakla birlikte, aynı konu kapsamında taşlardan söz edilmesi yanlış anlamalara yol açacak türdendir. Nitekim günümüzde bazı kimseler "Cehennemin yakıtı olarak zikredilen taşlardan maksat nedir? Put derseniz ateşte taşları yakıp cezalandırmanın mantığı nedir? Yok eğer kibrit taşı gibi yanabilen taşlardır, derseniz oradaki ateş dünyadaki gibi tutuşturulan bir ateş midir? Ateşi yaratan Allah'tır. Böyleyken ateşin yakıtı olarak taşlardan söz edilmesinin anlamı nedir?" gibi itirazlar öne sürmektedir. Bu itiraz ilk bakışta makul görünebilir; fakat cehennem ateşine yakıt olacak taşların putlara atıfta bulunduğuna ilişkin yorum, söz konusu itirazı geçersiz kılar mahiyettedir. Zira Enbiyâ 21/98. ayette açıkça belirtildiği üzere müşriklerin putlarla birlikte cehennem ateşine yakıt olduğundan söz edilmesi hem tahkir (aşağılama) hem de putperestlik inancının son derece yanlış olduğunu vurgulama ifadesidir.[165]

İnzâl-Tenzîl Ayrımı

Bakara 2/23. ayette geçen "نَزَّلْنَا" (nezzelnâ) fiili başta Zemahşerî olmak üzere diğer birçok müfessir tarafından Kur'an'ın peyderpey indirilmesiyle ilişkilendirilmiştir. Yine birçok müfessir "inzâl" (الإنزال) (inzâl) mastarının hem topluca hem peyderpey (tencîmen) indirmek,

163 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 225; Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 164.
164 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I. 273.
165 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 345.

"tenzîl" (التنزيل) mastarının ise peyderpey indirmek anlamına geldiğini kabul etmiştir. Râğıb el-İsfehânî bu meseleyle ilgili olarak, "Tenzîl özellikle peyderpey indirmeyi ifade eder. İnzâl ise hem peyderpey hem de topluca indirmeyi ifade eder. İnzâl lafzı genel, tenzîl özeldir"[166] demiştir. Zemahşerî ise Bakara 2/23. ayetteki "وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا" (Mademki kulumuza indirdiğimiz Kur'an hususunda derin kuşku içindesiniz) ifadesi bağlamında şunları kaydetmiştir:

Ayette niçin tenzîl mastarından türemiş bir fiil olarak 'nezzelnâ' lafzı kullanıldı da inzâl mastarından türemiş 'enzelnâ' fiili kullanılmadı?" diye sorarsan, bu soruya şöyle cevap veririm: Burada anlatılmak istenen husus, Kur'an'ın tedrîcî ve peyderpey indirilmesidir. Onun bu şekilde indirilmesi, tehaddî (meydan okuma) açısından daha etkilidir. Çünkü müşrikler, "Şayet bu Kur'an Allah katından gelmiş olsaydı ve insanların bilindik sözlerinden farklı özellikler taşısaydı, o zaman bu şekilde, -tıpkı hatipler ve şairlerin âdetince- parça parça, birbirine eklenmiş sûreler ve ayetler hâlinde, yeni olaylar ve meselelerle bağlantılı olarak inmezdi. Şairler ve hatipler güncel olaylar ve ihtiyaçlara binaen akıllarına birtakım fikirler geldikçe farklı zamanlarda ve fragmanlar tarzında yazarlar. Hiçbir şair ya da hatip, şiirlerinden müteşekkil divanını ve/veya risalelerini tek seferde oluşturmaz. Şayet Allah Kur'an vahyini tek seferde inzâl etseydi işbu âdete muhalefet etmiş olurdu. Allah kafirlerin/müşriklerin itirazlarını, "Kâfirler, 'Kur'an'ın ona bir kerede topluca indirilmesi gerekmez miydi?!' dediler" (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً) mealindeki ayetle (Furkân 25/32) nakletmiş ve bu itiraza, "Mademki bu şekilde tedricî olarak indirilen Kur'an hakkında derin kuşku duyuyorsunuz, o hâlde siz de onun tek seferde indirilen bölümlerinden birini meydana getirin..." diye cevap vermiştir.[167]

Görüldüğü gibi Zemahşerî "tenzil" (nezzele) lafzının peyderpey indirme manasına geldiği iddiasına Furkân 25/32. ayeti şahit göstermiş, fakat bu ayette kâfirlerin/müşriklerin, "Kur'an bir defada indirilmeliydi" şeklindeki itirazları çerçevesinde "نُزِّلَ" (nüzzile) fiilinin kullanılma-

166 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 489.

167 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 218; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 348; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I. 38.

sı söz konusu iddiayı çürüttüğünden, ilgili ayetin yorumunda, tipik bir ön kabul örneği olarak, "Nüzzile fiili burada ancak 'ünzile' manasına gelir" demiştir.[168]

Gerek çeşitli ayetlerde vahyin nüzûl keyfiyetinin if'âl kalıbındaki fiillerle belirtilmesi, gerekse Âl-i İmrân 3/93. ayette "أَن تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ" (en tünezzele't-tevrât) şeklinde bir ifadenin geçmesi inzâl ile tenzîl arasında nüans bulunduğuna dair genel kabule ters düştüğünden, bazı müfessirler tıpkı Zemahşerî gibi zorlama te'viller üretme cihetine gitmişlerdir.[169] Bununla birlikte Fahreddîn er-Râzî inzâl-tenzîl ayrımını kabul etmekle birlikte, "Ama birisi çıkıp sizin kabul ettiğiniz bu ayrım الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ (Kehf 18/1), وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ (İsrâ 17/105) gibi ayetlerle bağdaşmamaktadır. Çünkü bu ayetlerde Kur'an vahyi için inzâl kelimesi kullanılmıştır, diye itiraz edebilir" şeklindeki bir ifadeyle, söz konusu ayrımın tartışmaya açık olduğuna da dikkat çekmiştir.[170]

Suyûtî (ö. 911/1505) de kendi çağında hatırı sayılır bazı şahsiyetlerin -kuvvetle muhtemel olarak İbn Kemâl (ö. 940/1534) gibi bazı âlimlerin- Kur'an'dan önceki ilâhî vahiylerin/kitapların bir defada indiğine dair hâkim görüşü delilsiz/mesnetsiz olduğu gerekçesiyle reddettiklerini belirtmiş;[171] fakat kendisi birtakım rivayetler ve akıl yürütmelerden hareketle söz konusu görüşün daha sahih olduğunu kabul etmiştir.[172] Buna mukabil Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) ve Semîn el-Halebî (ö. 756/1355) gibi dilci müfessirler Bakara 2/23. ayetteki "nezzele" fiilinin tedrîc ve teksîr (peyderpey ve birçok kez indirme) manası içermekten öte, tıpkı inzâl mastarı gibi, nüzûl (inme) fiilini geçişli kılma işlevine sahip olduğuna dikkat çekmişlerdir.

Buna göre inzâl ve tenzîl mastarları eşanlamlı olup mutlak manada indirmeyi belirtir. Bazı kıraat alimlerinin ayetteki "nezzelnâ" lafzını "enzelnâ" şeklinde okumaları da iki mastar ve fiil kalıbı arasında nüans bulunmadığını gösterir. Dolayısıyla tenzîl (nezzelnâ) lafzı bura-

168 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV. 347.
169 İbnü'z-Zübeyr, *Milâku't-Te'vîl*, I. 287-289.
170 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VII. 130.
171 Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, X. 16.
172 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 134-135.

da Kur'an vahyinin farklı zamanlarda peyderpey nüzûlünü ifade etmemektedir. Ayrıca Zemahşerî "nezzele" fiilinin teksîr (vahyin birçok kez indirilmesi) anlamına geldiğini ileri sürerken, bu mananın tef'îl babına sokulmadan önce de çoğunlukla müteaddi (geçişli) olan "feteha", "ceraha" gibi fiillerle ilgili bir hususiyet olduğunu gözden kaçırmıştır.

Öte yandan, şayet "nezzele" fiili peyderpey indirme manasına gelseydi, o zaman Furkân 25/32. ayetteki "لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً" ifadesinin te'vil edilmesi gerekirdi. Çünkü bu ifadedeki "nüzzile" fiili peyderpey ve birçok kez nüzûl manasına karşılık gelirken, ifadenin sonundaki "جُمْلَةً وَاحِدَةً" (cümleten vâhideten) lafzı bu manayı nefyetmektedir. Ayrıca "nezzele" ve "enzele" fiillerinin iki farklı şekilde okunması bu fiiller arasında semantik fark bulunmadığını gösterir. Yine "nezzele" fiilinin geçtiği ayetlerin birçoğunda zorlama te'villere başvurulmadıkça bu fiile tedrîc, tencîm ve teksîr manası yüklemek pek mümkün değildir.

Örnek vermek gerekirse, En'am 6/37. ayette, müşriklerin dilinden aktarılan, "Ona rabbi tarafından bir ayet/mucize indirilmesi gerekmez miydi?!" (لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ) mealindeki ifadede, Hz. Peygamber'e sürekli olarak mucize verilmesi isteğine değil, kendilerini ikna edecek nitelikte bir mucize gösterilmesi talebine işaret edilmiştir. Aynı şekilde müşriklerin talepleri doğrultusunda melek indirilmesi meselesiyle ilgili İsrâ 17/95. ayetteki "لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَّسُولًا" ifadesinde de semadan sık sık melek indirmek değil, mutlak manada indirmek (inzâl) manası kastedilmiştir.[173]

Netice itibariyle, inzâl-tenzîl ayrımının sağlam bir lisânî mesnedi yoktur. Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796), "Ebû Amr nezzelet ile enzelet arasında nüans bulunduğundan söz etmiş, fakat bu nüansın mahiyetini belirtmemiştir" şeklindeki ifadesi de konumuz açısından manidardır.[174] Aslında inzâl ve tenzîl mastarlarından türemiş fiillerin eşanlamlı olduğu, Ebû Hayyân'ın dikkat çektiği üzere birçok kıraat âliminin "nezzele/nüzzile" yerine "enzele/ünzile" şeklinde okumasından da rahatlıkla anlaşılır. Çarpıcı bir örnek vermek gerekirse, Furkân 25/25. ayetteki

173 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 244, Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 198-199.
174 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI. 656; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXX. 478.

"نُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنزِيلً" (nüzzile'l-melâiketü tenzîlen) ifadesi, birçok kıraat âlimince "nezele'l-melâiketü tenzîlen", "nezeleti'l-melâiketü tenzîlen", "nüzile'l-melâiketü tenzîlen", "yenzilü'l-melâiketü tenzîlen", "enzele'l-melâikete tenzîlen", "ünzile'l-melâiketü tenzîlen", "nünzilü'l-melâikete tenzîlen" gibi on iki farklı şekilde okunmuştur.[175]

Son olarak, Zemahşerî'nin Bakara 2/23. ayet çerçevesinde dile getirdiği inzâl-tenzîl ayrımı, bir önceki ayette geçen "وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً" (ve-enzele mine's-semâi mâen) ifadesiyle de çürütülebilir; çünkü bu ifadede Allah'ın semadan su indirmesi (yağmur yağdırması) "enzele" fiiliyle belirtilmiştir. Zemahşerî'nin ayrımı esas alındığında, Allah'ın yağmuru sadece bir kez ve toplu hâlde yağdırdığını kabul etmek gerekir. Hülasa, inzâl-tenzîl, nebî-rasul, iman-islam gibi ayrımlar ve bu sun'î ayrımlardan hareketle üretilen görüş ve kanaatler hem temelsiz hem gereksizdir.

"Sûre" Lafzının Manası

Arap dilcileri ve müfessirler, "sûre" (السُّورَةُ) kelimesinin hangi kökten türediği ve ne manaya geldiği hususunda farklı ihtimallerden söz etmişlerdir. İştikak (etimoloji) konusunda birinci ihtimal, kelimenin "sûr" (سُورٌ) kökünden türemiş olmasıdır ki buna göre "vav" harfi aslîdir. İkinci ihtimal, kelimenin "sü'r" (سُؤْر) kökünden türediği yönündedir. İlkiyle bağlantılı olan üçüncü bir ihtimal ise kelimenin "sıçramak" anlamındaki "sevr" (سَوْر) kökünden türediği şeklindedir. Sâd 38/21. ayetteki "إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ" (Mabedin duvarına tırmanmışlardı) ifadesi bu manayla ilişkilidir.

İbn Fâris (ö. 395/1004) kelimeyi "s-v-r" maddesinde, Ezherî (ö. 370/980) ise "s-e-r" maddesinde izah etmiştir. İbn Fâris'e göre "sin-vav-râ" harfleri aslî olup kökteki temel anlam "yükseklik/irtifa"dır. İnsanın bir şeye çok kızıp öfkeden sıçraması da bu çerçevede değerlendirilebilir. Şarabın keskin olup köpürmesi Arap dilinde "سَوْرَةُ الخَمْرِ" (sevratü'l-hamr) diye tabir edilir.[176] Zemahşerî, ilk iki ihtimal dâhilinde kelimenin anlam alanına dair şunları kaydetmiştir: Sûre lafzı şehri

[175] Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, V. 251-252; Hatîb, *Mu'cemü'l-Kırâât*, VI. 340-343.
[176] İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, III. 115; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XII. 99.

çevreleyen yüksek duvar (sûr) anlamına gelebilir. Kur'an'daki sûreler de tıpkı surlarla çevrili bir belde gibi sınırları belli ve müstakil bölümler şeklindedir. Yahut Kur'an'daki sûreler etrafı surlarla çevrili bir şehrin birçok şeyi ihtiva etmesi gibi çeşitli bilgiler ve anlamlar içerir. Sûre lafzı rütbe, derece, mertebe anlamına da gelebilir. Câhiliye devri şairi Nâbiğa ez-Zübyânî (ö. 604[?]) bir şiirinde "ولرَهْطِ حَرَّابٍ وقَدٍ سُورَةٌ ... في المَجْدِ لَيْسَ غُرَابُهَا بمُطَارِ" (Harrâb ve Kadd'a mensup topluluklar var ya, işte onlar saygınlıkta yüksek mertebe sahibidir. Üstelik şeref üstüne şeref onlar için daimîdir) demiştir. Buna göre "sûre" lafzı iki anlam içerir. Birinci anlam, "ulaşılacak menziller ve elde edilecek mertebeler" şeklindedir ki Kur'an'daki bir sûreyi okuyan kişi mertebe mertebe yükselir. Ayrıca Kur'an sûreleri kendi içinde belli bir tertip arz eder. Bazıları uzun, bazıları orta, bazıları kısadır. İkinci anlam, sûre lafzının dinî alanda çok değerli bir mevkii ve öneme sahip olmayı belirtmesidir. Kur'an'ın bölümleri bundan dolayı sûre diye isimlendirilmiştir. Sûre lafzındaki vav harfinin aslî değil de hemzeden dönüştürüldüğü kabul edildiği takdirde, Kur'an sûrelerine bu ismin verilmesi müstakil bölüm olmakla ilgili olur. Çünkü "sü're" (السُؤْرة) kelimesi bir şeyin bakiyyesini, arta kalan kısmını belirtir.[177]

Tefsir ve Ulûmu'l-Kur'ân kitaplarında sûre lafzı genellikle şehri çevreleyen sûra atıfla "yüksek mevkii, mertebe, şan, şeref, saygınlık" gibi manalara hamledilmiş ve bu mana takdiri Nâbiğa'nın "أَلَمْ تَرَ أَنَّ الله أَعْطَاكَ سُورَةً" (Görmedin mi Allah sana şan, şeref nasip etmiş) şeklindeki beytiyle şahitlendirilmiştir.[178] Beyitte geçen "sûre" lafzı şan, şeref, yüksek mevkii ve makam gibi manalara hamledilmiştir. Buna göre Kur'an'ın 114 bölümünden her birinin "sûre" diye isimlendirilmesi, Zemahşerî'nin izahatında da geçtiği üzere bu bölümlerin çok değerli ve yüksek mertebeli olmasıyla yahut Kur'an sûrelerini okuyan kişinin bu sayede değer kazanmasıyla veyahut her bir sûrenin tam ve mükemmel olmasıyla ilişkilidir.

Müfessirlerin "sûre" lafzını ağırlıklı olarak "yüksek değer" manasına hamletmeleri Kur'an'a saygı ve hürmetle ilgili olsa gerektir. Ancak dilbilimsel açıdan bakıldığında, bu mana takdirinin pek isabetli olmadığı

177 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 218-219; Tîbî, *Futûhu'l-Ğayb*, II. 316-317.
178 Bâkıllânî, *el-İntisâr*, I. 234; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 168.

söylenebilir. Kuşkusuz Kur'an'ın her bir ayeti değerlidir; fakat sûre kelimesinin geçtiği ayetler şan, şeref, yüksek değer vurgusu içermemektedir. Bize göre isabetli anlam takdiri Ebû Ubeyde'ye (ö. 209/824[?]) aittir.

Ebû Ubeyde sûre lafzını, "Kur'an'dan bir bölüm, bir dizi ayet" diye izah etmiş ve bu izahını, "Sûre, kendi başına ayrı bir bölüm olmasından dolayı bu şekilde isimlendirilmiştir" (وسميت السورة لأنها مقطوعة من الأخرى) diye gerekçelendirmiştir.[179] Bu izah İbn Kuteybe (ö. 276/889) tarafından da öncelikli olarak zikredilmiştir.[180] Yine Ebü'l-Heysem er-Râzî (ö. 276/890) sûre lafzının Kur'an metninden bir parça/bölüm anlamına geldiğini belirtmiştir. Ezherî (ö.370/980) bu izahı, "Ebü'l-Heysem, sûre lafzını, geriye bir şey bırakmak anlamındaki "أَسْأَرْتُ سُؤْراً" ifadesinden hareketle parça, kısım manasıyla ilişkilendirmiştir" diye değerlendirmiştir.[181]

Kişinin yiyecek ve içeceğinden artık bırakması Arapçada "أسأر فلانٌ من طعامِه وَشَرَابه سُؤراً" (es'era fülânün min taâmihî ve şerâbihî sü'ran) diye ifade edilir. Dahası, her şeyin geride kalan kısmı "sü're" (السُّؤْرة) diye isimlendirilir.[182] Kadının gençlik çağı geçtiği hâlde yaşlı görünmemesi ise "إِنَّ فِيهَا لَسُؤْرةً" (Kadında gençlikten kalma bir güzellik var) diye ifade edilir.[183] Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) aktardığı bilgilere göre sûre lafzı ayrışma ve farklı olmayı da belirtir. Nitekim "أَعْطَاكَ سُورَةً تَرَى كلَّ مَلْكٍ دُونَهَا يَتَذَبْذَبُ" ifadesi hükümdarların sıradan insanlardan ayrı ve farklı statüye sahip olmalarına işaret eder ki sûre lafzı da isim olarak "Kur'an'dan bir kısım, bölüm" demektir. Arapçadaki "إنَّ فيه لسورةَ من جمال" (inne fîhi le-sûreten min cemâl) ifadesi, "O kişide güzelliğin bir parçası ve bakiyyesi var" anlamına gelir.[184]

Montgomery Watt, sûre lafzının "taş, tuğla, kütük gibi nesnelerle örülmüş duvardaki sıra" anlamındaki, İbranca "shurah" sözcüğünden geldiğine dikkat çekmiştir. Bu tespitten hareketle sûre lafzı bölüm veya pasaj manasına hamledilebilir; ancak bu zorlama bir anlam takdiridir. En güçlü ihtimal, sûre lafzının Süryancada yazı, kutsal kitap metni ya

179 Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I. 20.
180 İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, s. 34.
181 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XIII. 36.
182 İbn Sîde, *el-Muhassas*, V. 84.
183 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XIII. 35.
184 Bâkıllânî, *el-İntisâr*, I. 234.

da kutsal kitaplar anlamına gelen "surta"dan türemiş olmasıdır.[185] Sonuç itibariyle, "sûre" lafzının iştikakı ve esas manası ihtilaflı olmakla birlikte Kur'an'daki anlam ve kullanımının bilindik 114 sûreden herhangi birisine değil, bir grup ayet veya ayetler dizisine işaret ettiğini söylemek daha isabetli görünmektedir. Nitekim Râğıb el-İsfehânî de Nûr sûresinin başındaki "سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا" ifadesini, "Bir dizi hüküm ve hikmet" (جملة من الأحكام والحكم) diye izah etmiştir.[186] Buradan hareketle, Kur'an'daki 114 bölümden her birinin ıstılahi manada "sûre" diye anılmasının nüzûl döneminden sonraki bir gelişme olduğu söylenebilir.

Tehaddî (Meydan Okuma) ve İ'câz Meselesi

Bakara 2/23-24. ayetler İslam ilim geleneğinde tehaddî (meydan okuma) ayetleri olarak bilinir ve Kur'an'ın mu'ciz (mucizevi) bir kelam oluşuyla ilişkilendirilir. Sözlükte "gücü yetmemek, aciz kalmak" anlamındaki "acz" (ع ج ز) kökünden türemiş olan "i'câz" (الإعجاز) kelimesi "âciz bırakmak" demektir. Istılahta ise "Kur'an eşsiz emsalsiz bir edebî üstünlüğe sahip olması ve bu yüzden ona benzer bir metnin ortaya konulamaması" demektir. Sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde "İ'câzü'l-Kur'ân" gibi bir meseleden söz edilmemiş, bu mesele hicrî III. (IX.) yüzyılın başlarından itibaren İslam âlimlerinin gündemine girmiştir.

İslamiyet'in geniş coğrafyalara yayılmasından sonra müslümanların Maniheizm, Brahmanizm (Berâhime), Zerdüştîlik (Mecûsîlik) gibi farklı dinî kültürlerle karşılaşması ve bu süreçte Arap-İslam devletine muhalif bazı çevrelerin Kur'an metnine birtakım eleştiriler yöneltmesi, diğer bir ifadeyle, Sünnî ve Mu'tezilî kaynaklarda "maniheist, mülhid, zındık" gibi sıfatlarla anılan Ebû Ali Saîd, Ebû Ali Recâ', Ebân b. Abdilhamîd, Abdülkerîm b. Ebi'l-Avcâ, Ebû İsâ el-Verrâk, Beşşâr b. Bürd, Hammâd Acred, İbn Tâlût, Nu'mân b. Münzir, İbnü'r-Râvendî gibi kişilerden bazılarının Kur'an'da çelişkiler bulunduğu, Kur'an metninin edebî değerden yoksun olduğu yönünde iddialarda bulunması üzerine i'câz meselesi gündeme gelmiştir.[187]

185 Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, s. 58.
186 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 248.
187 Bedevî, *Min Târîhi'l-İlhâd*, s. 44-53, Râfiî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, s. 160-161; Câbirî, *Binyetü'l-Akli'l-Arabî*, s. 75-77.

Örnek vermek gerekirse, İbnü'r-Râvendî (ö. 301/914[?]), "Câhiliye devri hatibi/şairi Eksem b. es-Sayfî'nin fesahati Kur'an metnindeki fesahatten daha üstündür. Hatta Muhammed'in Arapçayı diğer bütün Araplardan çok daha iyi bildiğini kabul etsek bile Arap olmayan insanlara karşı Kur'an'ın beyânî açıdan mu'ciz olduğu iddiasına dayalı bir argüman geliştirmek ne kadar isabetlidir? Kur'an'ın metinsel özellikleri Muhammed'in gerçek nebî/rasul olduğuna ilişkin bir hüccet değildir" tarzında görüşler ileri sürmüştür.[188]

İbnü'r-Râvendî'den önce de dillendirilen bu tür görüşler ve eleştirilere karşı özellikle Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz (ö. 255/869), İbnü'l-İhşîd (ö. 326/938) gibi Mu'tezilî kelamcılar Kur'an'ı savunmak ve onun edebî açıdan kusursuz bir metin olduğunu ispatlamak için, genellikle *Nazmu'l-Kur'ân* ismini taşıyan eserler kaleme almışlardır. Bu arada bir diğer Mu'tezilî âlim Ebû İshâk İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm (ö. 231/845) "Sarfe" diye adlandırılan ilginç bir nazariye ortaya koymuştur. Sarfe nazariyesi öz/özet olarak şudur:

Kur'an edebî özellikler itibariyle Hz. Muhammed'in nübüvvetini kanıtlayan bir mucize olmayıp geçmiş ilâhî metinler gibi Allah'ın insanlara bildirdiği emirleri ve gaybî haberleri muhtevi bir metindir. Fesâhat ve belâgat yönüyle Arap ediplerinin Kur'an metninin bir benzerini, hatta ondan daha üstün nitelikte bir metni üretmesi aklen imkân dâhilindedir. Fakat Allah kâfirler ve müşriklerin bu kabiliyetlerini köreltmek suretiyle Kur'an'a benzer bir metin ortaya koymalarını engellemiştir. Şayet Kur'an'ın i'câzından söz edilecekse, bu i'câz metnin kendisinde değil, Allah'ın böyle bir metni ortaya koyma hususunda inkârcıları engellemesinde olsa gerektir. Kaldı ki birçok ayette Firavun gibi kâfirler ve Kureyşli müşriklere ait sözler nakledilmiştir. Ayrıca Kur'an metninde beliğ olmayan birçok ifade mevcuttur.[189]

Nazzâm'ın öğrencisi Câhiz, i'câz konusunu Kur'an metninin bir dil mucizesi oluşuna bağlamış ve i'câzın temelini de nazım düşüncesine dayandırmıştır. Bu anlayış daha sonraki âlimlerin büyük çoğunluğu tarafından benimsenmiş ve geliştirilmiştir. Mesela, hicrî 4. asır-

188 Bedevî, *Min Târîhi'l-İlhâd*, s. 44-53, 143-144.
189 Rummânî, *en-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'ân*, s. 101-104; Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, s. 45-49.

da Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/936), Ebü'l-Hasan er-Rummânî (ö. 384/994), Ebû Süleyman el-Hattâbî (ö. 388/998) gibi birçok âlim Kur'an'ın i'câzının fesâhat ve belâgat özellikleriyle ilgili olduğu fikrini işlemiştir. Fesâhat ve belâgat eksenli i'câz anlayışı hicrî 5 ve 6. asırlarda Ebû Bekr el-Bâkıllânî (ö. 403/1013), Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1079), Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi âlimlerce daha da zenginleştirilmiştir.

Kur'an metninin özellikle dil ve üslup açısından mucizevi olduğu yönündeki görüş hemen her asırdaki İslam âlimlerinin büyük çoğunluğunca benimsenmiş olmakla birlikte Kur'an'daki i'câzın dil ve üsluba bağlanması, özellikle Arap olmayan ve Kur'an metnindeki edebî hususiyetler konusunda hiçbir donanımı bulunmayan insanlar için pek anlamlı olmasa gerektir. Kısacası, dil ve üslup temelli i'câz bizim için tarihî malumattan ibarettir. İ'câzın Kur'an'daki geçmiş ve geleceğe yönelik gaybî haberlerle ilişkilendirilmesi de pek anlamlı değildir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr gibi bazı âlimler de gayba dair haberlerin i'câz kapsamında değerlendirilemeyeceğini belirtmiştir.[190]

Modern dönemlerde Kur'an'ın bilimsel i'câzından da sıkça söz edilmiştir. Dünyanın belli bir yörüngede hareket etmesi, canlı varlıkların erkekli dişili yaratılması, dünyanın çevresinde atmosfer tabakasının bulunması, güneşin bizzat ısı ve ışık kaynağı olması, yerkürenin üzerinde canlıların yaşamasına elverişli bulunması, uzayın genişlemesi, dağların ağırlık merkezi oluşturmak suretiyle yerküreyi sarsılmaktan koruması, denizde tatlı su ile tuzlu su arasına engel konulması, göğe doğru yükseldikçe oksijenin azalması gibi konulara birçok ayette işaret edilmesi bilimsel i'câz örnekleri arasında gösterilmiştir.

Bize göre bilimsel i'câz teorisi de problemlidir. Her şeyden önce Kur'an'daki çeşitli ayetlerde işaret edildiği ileri sürülen bilimsel konular bugünkü modern bilimin ulaştığı nokta itibariyle hayli basit ve harc-ı âlem denebilecek türdendir. Kaldı ki Kur'an, orta çağlardaki hâkim kozmoloji anlayışı doğrultusunda yeryüzünün düz ve sabit olduğu yönündeki bilimsel i'câz iddiasına referans olarak gösterilirken modern dönemlerde yeryüzünün yuvarlak ve hareketli olduğuna ilişkin

190 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI. 20.

görüş de yine Kur'an'ın bilimsel i'câzı kapsamında değerlendirilmiştir. Kısacası, birbirini nakzeden farklı bilimsel görüş ve kabuller bir şekilde Kur'an'la ilişkilendirilmiş ve bu garip durum bilimsel i'câz diye takdim edilmiştir.

Modern dönemde Kur'an metninde sayısal i'câzdan da söz edilmiştir. Kur'an'daki kelimeler arasında sayısal bir uygunluğun bulunduğu ve dengeyi bozacak bir istisnaya rastlanmadığı düşüncesine dayanan bu anlayışın en meşhur temsilcilerinden biri olan Reşâd Halîfe Müddessir 74/30. ayette geçen "عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ" (Onun üzerinde on dokuz vardır) lafzından hareketle "19 mucizesi" diye anılan sözde sayısal mucize teorisini geliştirmiş, fakat bu teori 19 sistemine uymadığı gerekçesiyle Tevbe 9/128-129. ayetlerin Kur'an metnine ait olmadığı hezeyanıyla neticelenmiştir.

Kur'an'ın i'câzıyla ilgili geleneksel ve modern görüşlerin bir kısmı operasyonel denebilecek tarzdadır. İ'câz meselesinin ilk olarak İslam'ı ve Kur'an'ı savunmak maksadıyla kelamcılar tarafından ele alınması hem Arap dili ve belâgati hem de İ'câzü'l-Kur'ân alanındaki çalışmaların filolojik olmaktan çok, teolojik karaktere bürünmesine yol açmıştır. Bakara 2/23-24, Yûnus 10/38, Hûd 11/13, İsrâ 17/88. ayetlerde Kureyşli müşrikler ve Yahudilere Kur'an'ın bir benzerinin veya Kur'an'dakine benzer on sûre yahut bir sûre ortaya konulması yönünde meydan okunduğu kuşkusuzdur. Lakin bu ayetlerdeki meydan okumanın (tehaddî) neye karşılık geldiği meselesi üzerinde durmak lazımdır.

Geleneksel anlayışa göre söz konusu ayetler insanoğlunun Kur'an'daki bir ayet veya sûreye benzer bir metin üretemeyeceğini vurgulamaktadır. Ne var ki İslam âlimleri Kur'an metninin mu'ciz olan miktarı konusunda anlaşamamışlardır. Bazı Mu'tezilî âlimler Kur'an'ın bir bütün hâlinde mu'ciz olduğunu savunurken, diğer bazı âlimler i'câz hususiyetinin tek ayette değil, ayet grubunda bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Diğer taraftan, kimi âlimler Bakara 2/23. ayetin delaletiyle i'câzın tek bir sûrede gerçekleştiği fikrini benimsemişlerdir. Bu görüşü savunanlara göre Kur'an'ın bir sûresi veya en az Kevser sûresine muadil bir bölümü mu'cizdir. Bundan daha kısa bölümler mu'ciz değildir.[191]

191 Müslim, *Mebâhis fî İ'câzi'l-Kur'ân*, s. 35.

Mu'tezilî âlim Câhiz de Kur'an'daki birkaç harf veya kelimenin mu'ciz olmadığı kanaatindedir. Çünkü insanların günlük konuşma dilinde "elhamdülillah" (Hamd Allah'a mahsustur), "hasbünellah" (Allah bize kâfidir) gibi Kur'an'da yer alan bazı ibareleri kolayca telaffuz ettikleri bilinmektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın mu'ciz olan miktarı harf, kelime ve ayet değil, uzun veya kısa ölçekli bir sûredir.[192] Bu görüş, son dönemde İbn Âşûr gibi bazı müfessirlerce de benimsenmiştir.[193]

Özetlemek gerekirse, nüzûl dönemindeki müşriklere yönelik tehaddî (meydan okuma) ayetleri Kur'an'daki dil ve üslup özelliklerine sahip bir metin ortaya konulmasının mümkün olmadığı vurgusundan öte, "[Ey müşrikler!] Mademki bu Kur'an'ın Muhammed tarafından uydurulduğunu söylüyorsunuz; o hâlde, gelin siz de Kur'an'a benzer bir kelam uydurun ve sırf edebî bir kelam marifetiyle toplumsal yapıyı dinî-ahlâkî düzeyde değiştirip dönüştürün" şeklinde bir mesaj içermektedir. "Lafla peynir gemisi yürümez" sözünü de hatırlatan bu mesajın açılımı şudur: Hz. Muhammed kendi kendine peygamberlik iddiasında bulunmamış, Kur'an metnini de kendisi uydurmamıştır. Bilakis o kendisine Allah tarafından vahyedilen kelamı insanlara aktarmıştır. Ayrıca o, çok edebî ve etkili sözler söylediğinden değil, özü ile sözü birbiriyle örtüştüğünden davet ve tebliğinde başarılı olmuştur. Şayet Hz. Muhammed'in toplumsal yapıyı inanç ve ahlak yönünden dönüştürmesi sırf edebî ve etkili sözler söylemekle gerçekleştiyse, siz müşrikler şiir ve hitabet alanında son derece yetkin kimselersiniz; o hâlde Hz. Muhammed gibi siz de edebî ve etkili sözler söylemek suretiyle aynı dönüşümü gerçekleştirin...

Kısacası, i'câz konusu Hz. Peygamber'in Kur'an vahyinin rehberliğinde gerçekleştirdiği toplumsal değişim ve dönüşümle ilgilidir. Dolayısıyla Kur'an'ın müşriklere meydan okuma (tehaddî) meselesini de bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Yoksa dil, nazım, üslup, fesâhat, belâgat temelli i'câz teorileri özellikle günümüz insanı açısından pek anlamlı değildir. Çünkü daha önce de belirtildiği üzere dil ve edebî üslupla ilgili i'câz konusu ana dili Arapça olmayan, Arapça olsa dahi nüzûl dönemindeki Arap diline vukufu bulunmayan insanlar için sırf tarihî

192 Hatîb, *el-İ'câz fî Dirâsâti's-Sâbıkîn*, s. 173.
193 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 104.

malumattan ibarettir. Hâliyle, Kur'an'ın dil ve edebî açıdan mu'ciz bir kelam olması bugün itibariyle işlevsizdir.

وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِى رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (25)

(25) İman eden ve salih amel işleyen kimseleri, "İçinde nehirlerin aktığı cennetler bekliyor sizi..." diye müjdele! Onlar her ne zaman cennetlerdeki meyvelerle rızıklandırılsalar, "Bunlar bize daha önce de rızık olarak verilmişti" diyecekler. Çünkü onlara [önceden tattıklarına] benzer meyveler sunulacaktır. Daimi olarak kalacakları cennetlerde onlar için tertemiz eşler de olacaktır.

***

Kur'an'daki en temel mesele tevhid-şirk, iman-küfr (küfür), dolayısıyla muvahhid/mü'min-müşrik, mü'min-kâfir meselesidir. Bu yüzden, birçok ayette tevhid, iman, mü'min, müslüman merkezli anlatımlar ile şirk, müşrik, küfür, kâfir eksenli anlatımlar çoğu zaman peş peşe gelir. Bu iki farklı inanç şekli ve iki farklı muhatap kitlesi çok kere inzâr (tehdit, vaîd) ve tebşir (müjde, vaad) ayetlerinin de peş peşe gelmesini gerektirir. Kısacası, Kur'an'daki genel ifade ve anlatım tarzında terğîb ve terhîb (iyiliğe yönlendirme ve kötülükten sakındırma) üslubu çoğunlukla birbirini izler. Nitekim daha önceki birkaç ayet genel olarak kâfirlere, özel olarak müşriklere yönelik uyarılar içerirken, bu ayet mü'minleri müjdelemektedir. Kur'an'daki bu çift yönlü anlatım tarzı bazı müfessirler tarafından "yerleşik ifade ve üslup örfü" anlamında "Âdetü'l-Kur'ân" diye isimlendirilir.[194] Özellikle Zemahşerî ve Fahred-

[194] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 225-226.

dîn er-Râzî gibi müfessirlerin birçok kez dikkat çektikleri bu ifade ve üslup örfü tezat/zıtlık ilişkisinden dolayı (لِمُنَاسَبَةِ التَّضَادِّ) istitrat (ara söz) üslubuyla gerçekleşir.[195]

Zeyd b. Ali (ö. 122/740) bu ayetin başındaki "بَشِّرِ" (müjdele) fiilini bir önceki ayetin sonunda yer alan "أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ" (kâfirler için hazırlanmış olan ateş) lafzına bağlayarak, meçhul siygasında "büşşire" (müjdelenmiştir) diye okumuştur.[196] Fakat böyle bir spesifik bağlantı (atıf) pek isabetli görünmemektedir. Ayetin daha önceki ayetlerle bağlantılı olduğu şüphesizdir; ancak bu bağlantının iki cümle arasında değil, iki pasaj arasında kurulması gerekir. Dolayısıyla burada söz konusu olan atıf da belli bir konuyla ilgili anlatının başka bir konuyla ilgili anlatıya atfı (عَطْفُ الْقِصَّةِ عَلَى الْقِصَّةِ) kapsamında değerlendirilmelidir.[197] Ayetteki "Müjdele" hitabının ilk ve doğrudan muhatabı Hz. Peygamber'dir. Fakat bu hitabın kapsamına mü'minler de dâhildir. Nitekim Hz. Peygamber mü'minlerin de birbirlerini müjdelemeleri babında, "Karanlıkta mescide doğru yürüyenleri kıyamet günü mükemmel bir nurla müjdeleyin" (بَشِّرِ الْمَشَّائِينَ فِي الظُّلَمِ إِلَى الْمَسَاجِدِ بِنُورٍ مِنَ اللهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)[198] demiştir.[199]

Ayetin başındaki "بَشِّرِ" (beşşir) lafzı "bir şeyin güzel şekilde zuhur etmesi" manasındaki "ب ش ر" (bşr, büşr, büşûr) kökünden[200] türemiş olan emir kipinde bir fiildir. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 123 kez geçen "bşr" kökü "müjdelemek" anlamına da gelir. Aynı kökten türeyen "الْبَشِيرُ" (el-beşîr) kelimesi "güler yüzlü, sevecen" demektir. Bu kelime aynı zamanda "müjdeleyen" anlamına gelir. Keza "وجهٌ بَشِيرٌ" (vechün beşîrun) tamlaması da "güler yüz" demektir. Yine "bşr" kökünden türeyen "التَّبْشِيرُ" (et-tebşîr) lafzı müjdelemek, sevindirici haber vermek manasına gelir. Bunun yanında "البِشارة" (el-bişâra), "التَّباشِيرُ" (et-tebâşîr), "الْبُشْرَى" (el-büşrâ) gibi kelimeler "müjde veya sevindirici haber" manasında istimal edilir. Buna mukabil "البَشَارَةُ" (el-beşâra) lafzı "güzellik", "المبَشِّراتُ" (el-mübeşşirât) ise "yağmuru müjdeleyen rüzgârlar" anlamına gelir. Genel olarak "insan cinsi" manasında kullanılan "البَشَرُ" (beşer)

195 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 125.
196 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 253.
197 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 350.
198 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, III. 368; Bezzâr, *el-Bahru'z-Zehhâr*, X. 322.
199 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 226.
200 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, I. 251.

lafzı da "bşr" kökünden türemiştir. Beşer lafzı müzekker ve müennes için kullanıldığı gibi tekil ve çoğul için de kullanılabilir. "الْبَشَرَةُ" (el-beşera) lafzı ise insan derisi, derinin dış yüzü manasına gelir.[201]

"Müjde" manasındaki "الْبِشارة" (el-bişâra) ve "الْبُشْرَى" (büşrâ) gibi kelimelerin insan derisi/cildi anlamına gelen "الْبَشَرَة" (el-beşera) kelimesiyle aynı kökten türemesi, müjdeli haberin insan derisi/cildi üzerinde etki yaratması ve bu etkinin ortaya çıkmasıyla ilişkilendirilir. Çünkü insan cildi müjdeli haberle birlikte değişiklik gösterir. "Bşr" kökünden türeyen kelimeler zaman içerisinde salt "haber vermek" manasında da kullanılmış, dolayısıyla güzel ya da sevindirici haberlerin yanı sıra istihza ve kinaye yoluyla kötü haberler için de kullanılır olmuştur. Âl-i İmrân 3/21 ve Tevbe 9/34. ayetlerdeki "فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ" (Onları can yakıcı azapla müjdele) ifadesi bu kullanım tarzının en bilindik örnekleri arasında yer alır.[202]

Bakara 2/25. ayetin başında "iman eden kimseler" denilmekte, fakat bu kimselerin neye iman ettikleri belirtilmemektedir. Çünkü imanın konusu ilk muhataplar tarafından bilinmektedir. Benzer şekilde, imandan sonra "salih ameller işleyen kimseler" denilmekte, fakat bu ameller de tasrih edilmemektedir. Bu durum Kur'an'da birçok kez "ma'rûf"tan söz edildiği hâlde hiçbir ayette "ma'rûf"un tarif edilmemesine benzemektedir. Gerek salih amelin gerekse "ma'rûf"un mücmel olarak zikredilmesi, ilk muhataplar nezdinde bu lafızların mana ve mefhumlarının iyi bilinmesiyle ilgilidir.

Aslında iyilik-kötülük ya da hayır-şer, akl-ı selim ve hiss-i selimle bilinebilir şeylerdir. Dolayısıyla amel-i salih de fıtrat itibariyle insanın aşina olduğu bir şeydir. Bu bakımdan ayet sanki şöyle demektedir: Salih ameller insan tarafından bilinebilir olduğundan tek tek tadat etmeye hacet yoktur.[203] Çünkü insanoğlunun tabiatına iyi ve kötüyü birbirinden temyiz etme kabiliyeti yerleştirilmiştir. Bununla birlikte insan bilinçli olarak sapabilmekte, hayır ve şerri temyiz hususunda kendini körleştirebilmektedir. Dolayısıyla Bakara 2/177, Mü'minûn 23/2-9, Meâric 70/22-34 gibi bazı ayetlerde olduğu gibi, salih amellerin açıkça

201 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV. 59-63; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, X. 183-186.
202 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 259.
203 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 192.

belirtilmesi gerekli olabilmektedir. Bu ayetler okunduğunda Kur'an'ın "salih amel" derken özel olarak ne tür amelleri kastettiği anlaşılabilir.

Amel ve Salih Amel

Arap dilinde "iş, eylem, hareket, faaliyet, çalışmak, edip eylemek, bir vazifeyi deruhte etmek" gibi manalar taşıyan[204] ve başta "fiil" (الْفِعْل) olmak üzere "sun'" (الصنع), "ca'l" (الْجعل) gibi lafızlarla da aynı semantik alan içerisinde bulunan "الْعَمَل" (amel; çoğulu: a'mâl) lafzı, "canlı varlığın bir amaç ve gâyeye yönelik olarak yaptığı iş" diye tarif edilir. Buna göre amel, "fiil" lafzından daha özel bir anlam içerir. İster iyi ister kötü nitelikli olsun, ister amaçlı ister amaçsız olsun, insan ve hayvandan sâdır olan edimler "fiil" kelimesiyle ifade edilir. "Amel"de maksat/gaye, amaç şartı söz konusu iken, "fiil"de böyle bir şart söz konusu değildir.[205]

Amel, niyet ve iradeye dayanan bilinçli bir edimdir. Ancak "fiil"de her zaman bilinç ve bilinçlilik söz konusu olmayabilir. Buna göre her amel bir fiildir; fakat her fiil amel değildir. İyi ya da kötü nitelikli davranışta bulunma gibi genel bir ifade kullanımı söz konusu olduğunda, sözgelimi "ya'melûne's-sâlihât/seyyiât" denilir; fakat "yef'alûne's-sâlihât/seyyiât" denilmez. Ebû Hilâl el-Askerî "amel"i bir şeyde iz ya da etki meydana getirmek (إِيجَاد الْأَثر فِي الشَّيْء) diye tarif eder. "Amel" lafzı bir şeyi bir kez değil, birçok kez yapmayı belirtir. "Amel" ile "ca'l" (الْجعل) kelimeleri birbirine yakın anlamlar içerir. Ancak bu iki kelime arasında nüanstan da söz edilir. Şöyle ki "amel" bir şeyde iz, etki meydana getirmektir; "ca'l" ise bir şeyde etki bırakmak suretiyle veya başka bir şekilde onun formunu değiştirmektir. Mesela, "جعل الطين خزفا" (Çamuru testi hâline getirdi) ve "جعل السَّاكِن متحركا" (Sakin, durağan olan şeyi hareketli hâle getirdi) denilir. Aynı şekilde "عمل الطين خزفا" (Çamurdan çömlek yaptı) denilir; fakat "عمل السَّاكِن متحركا" (Sakin, durağan olan şeyi hareketli yaptı) denilmez. Çünkü hareket bir şeyde iz/eser/etki meydana getirmek değildir.[206]

Râğıb el-İsfehânî fiil, amel, sun' arasındaki nüanslar hakkında şunları kaydeder: "Fiil düzgün olsun ya da olmasın, bilerek ve isteyerek

204 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXX. 55-62.
205 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 148; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, III. 124.
206 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 134-136.

olsun ya da olmasın, her türlü iş/eylem için kullanılan bir lafızdır. Bu lafız hem insanlar hem hayvanlar hem de cansız varlıklar için kullanılır. Amel canlı varlıkların bilinçli ve gayeli olarak yaptıkları iş ve eylemleri belirtir. Bazı dilciler amel lafzının kalb [kelimedeki harflerin yerini değiştirme] yoluyla "ilm"den türetildiği kanaatindedir. İlm kalbe/zihne ait bir fiildir, amel ise uzvun fiilidir ki bu da kalbin fiili olan ilmin tezahür etmesine ve eyleme dönüşmesine karşılık gelir. Sun' bazen fikir ve düşünce arka planı olmadan yapılan işi belirtir ve bu iş kendi failinin değerini gösterir. Fiil de bazen düşünce arka planı olmaksızın gerçekleştirilir. Amel ise ancak fikir ve düşünce refakatinde yapılan işi belirtir. Sun' en özel, fiil en genel, amel ise orta düzeyde bir anlam içerir. Buna göre her sun' ameldir, fakat her amel sun' değildir. Her amel fiildir; fakat her fiil amel değildir.[207]

Kur'an'da isim ve fiil türevleriyle 359 kez geçen "amel" lafzı sadece bedensel eylemler/edimler için değil, iman, küfür, tasdik ve tekzib gibi kalbî fiiller için de kullanılır. Kur'an'da çoğunlukla "sâlih" ve "sâlihât" kelimeleriyle birlikte kullanılmasından dolayı "amel" genellikle müspet (olumlu) çağrışımlar taşıyan bir lafız olarak düşünülebilir. Fakat "وَمَن يَعْمَلْ سُوءًا" (Nisâ 4/110, 123), "عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ" (A'râf 7/153; Kasas 28/84), "يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ" (Ankebût 29/4), "كَانَت تَّعْمَلُ الْخَبَائِثَ" (Enbiyâ 21/74), "رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ" (Mâide 5/90; Kasas 28/15), "إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ" (Hûd 11/46) gibi ayetlerde görüleceği üzere bu lafzın menfi anlamlar ve bağlamlarda kullanımı da mevcuttur.

"Amel" kelimesi ister "sâlihât" gibi müspet, ister "seyyiât" gibi menfi unsurlarla kullanılsın, sonuçta ahlâkî tutum ve davranışlarla irtibatlıdır. Hatta amel müspet veya menfi anlamda ahlak kavramıyla çok yakından irtibatlı bir lafızdır. Ahlak ise gerek fazilet gerek rezilet boyutuyla iman-amel ilişkisinde "amel"in yerine ikame edilebilecek bir kavramdır. Nitekim İmam Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) nispet edilen, "fıkıh kişinin hak ve vecibelerini bilmesi" (الْفِقْهُ مَعْرِفَةُ النَّفْسِ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا) şeklindeki ifade iman, amel ve ahlakın bir arada değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koyan bir tanımlamadır. Fakat sonraki dönemlerde bu kapsayıcı tanımlamaya "مِنْ جِهَةِ الْعَمَلِ" (amel yönünden) veya "عَمَلًا"

[207] Râğıb el-İsfehânî, *ez-Zerîa*, s. 294; a. mlf., *el-Müfredât*, s. 286, 348, 381.

(amelî olarak) kaydı ilave edilerek itikâdî, ahlâkî ve vicdani hususlar kapsam dışı bırakılmış ve böylece "amel" lafzının kavramsal çerçevesi daraltılmıştır. Oysa Zeynüddîn İbn Nüceym'in de (ö. 970/1563) işaret ettiği üzere Ebû Hanîfe fıkıh çatısı altında itikâdî fıkıh, amelî fıkıh ve vicdânî fıkıh (ahlak) olmak üzere üç boyutu birleştirmeyi amaçlamıştır.[208] Öte yandan, "Ameller ancak niyetlere göre değer kazanır" (إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ)[209] hadisinde "amel" lafzının bâtınî boyutuna (الأعمال الباطنة) da işarette bulunulmuştur.

Amel lafzı dinî literatürde "emir, tavsiye veya yasaklara konu olan, sonunda ceza veya mükâfat bulunan tutum ve davranış" anlamını kazanmış ve böylece insanın her türlü edimi için kullanılan fiil kelimesine göre daha dar kapsamlı bir terim hâlini almıştır. Amel aslında söz[210] ve inanmayı da kapsayıcı bir lafızdır. Nitekim pek çok ayet ve hadiste "amel" lafzı genellikle sözlü davranışları da kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Ayrıca gerek bazı hadislerde[211] gerek başta tasavvuf klasikleri olmak üzere diğer İslâmî kaynaklarda iman "kalbin ameli" sayılmıştır. Bununla birlikte amel lafzının iman ve söz dışında kalan tutum ve davranışlar için kullanımı daha yaygındır. Sonuç olarak, amel sadece dış dünyadaki eylemler ve edimlerle ilgili değil, insanın iç dünyasındaki iman-küfür gibi duygusal temelli fiillerle de alakalıdır. İslâmî gelenekte imanın "kalbî amel" olarak tanımlanması tam da bu hususla alakalıdır.

Kur'an'da "amile" fiiliyle birlikte kullanılan "sâlihât" (الصَّالِحَات) kelimesi sözlükte "iyi, doğru, yararlı ve uygun olmak, doğruluk, dürüstlük" manasındaki "ص ل ح" (salâh, sulûh) kökünden türeyen "sâliha" kelimesinin çoğul formu olup "faydalı, iyi, doğru ve güzel olan, işe yarar, her türlü bozukluktan uzak olan şeyler" gibi anlamlar içerir. "Sâliha" (sâlihât) aslında sıfat olmakla birlikte isim gibi kullanılan bir kelimedir.[212] "Sâlihât" kelimesiyle aynı kökten türeyen sulh "nefret ve düşmanlığa son verme", ıslah "düzeltme, daha iyi ve faydalı hâle getirme, insanlar arasındaki çatışmayı ortadan kaldırma", muslih "bozukluğu düzeltip iyileştiren, ba-

208 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, I. 6.
209 Humeydî, *el-Müsned*, I. 163; Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy" 1; Ebû Dâvûd, "Talâk" 11.
210 Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, III. 124.
211 Buhârî, "Tevhîd" 47; Dârimî, "Rikâk" 28.
212 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 352.

rıştan yana olan" manalarında istimal edilir. Râğıb el-İsfehânî, "salâh" kelimesini "fesâdın zıddı" diye tarif ettikten sonra her iki kelimenin genellikle insan fiilleri için kullanıldığını, Kur'an'da "salâh"ın bazen fesat, bazen seyyie (kötülük) mukabilinde geçtiğini belirtir.[213]

Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 171 kez geçen "slh" kökü daha ziyade "amel-i salih" tabiriyle ön plana çıkar ve bu tabir 70 küsur ayette "iman etmek" manasındaki lafızlarla birlikte kullanılır. Amel-i salih hususunda Kur'an'ın daraltıcı bir tanım yapmaması manidardır. Bunun kuvvetle muhtemel sebebi, amel-i salih alanının son derece geniş bırakılmasıyla alakalıdır. Aslında insanın iyi niyet ve samimiyetle edip eylediği tüm fiiller salih amel kapsamında yer alır. İslâmî kaynaklarda, özellikle fıkıh kitaplarında salih amellerin farz, vâcip, sünnet, müstehap veya mendup gibi kısımlara ayrılması söz konusu amellerin son derece geniş bir alanı kapsamasıyla alakalıdır. Gayr-i müslim veya inançsız bir kimseden sadır olan ve özü itibariyle insanlığa, doğaya, hayvanlara yönelik fayda sağlayan fiiller de esas itibariyle "amel-i salih" kapsamında yer alır; ancak bu amelin Allah katında değer ifade etmesi için iman şartı vardır. Başka bir ifadeyle, bir amelin Allah katında "salih" vasfıyla değer kazanıp mükâfata konu olması imanla birlikte ortaya çıkmasına bağlıdır.

İman-Amel İlişkisi

İmam el-Mâtürîdî, Bakara 2/25. ayetin başındaki "وَبَشِّرِ الَّذِينَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ" ifadesinin ameli imandan cüz kabul edenlerin bu görüşünü çürüttüğünü, çünkü ayette "iman" ile "salih amel"in birbirinden ayrı olarak zikredildiğini belirtmiştir.[214] Aynı şekilde Fahreddîn er-Râzî de, "Bu ayet amellerin imana dâhil olmadığını gösterir. Çünkü Allah ayette imanı zikretmiş, ardından salih amel işlemeyi imana atfetmiştir. Bu durum iman ile amelin birbirinden ayrı olduğunu gösterir. Aksi hâlde, ayetteki ifadede tekrar söz konusu olur ki tekrar da esasa ters düşen bir şeydir" diyerek iman ile amelin birbirinden bağımsız olduğu fikrini dile getirmiştir.[215]

213 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 284.
214 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I. 61.
215 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 357.

İman-amel ilişkisi İslam düşünce tarihindeki en çetrefil meselelerden biri olarak kabul edilir ve bu mesele Hâricîlikten Mu'tezile ve Şia'ya, Ehl-i Hadis ekolünden Mürcie'ye, sistematik Selefîlikten Eş'arî ve Mâtürîdî Sünnîliğine kadar tüm kelâmî, itikâdî ve siyâsî mezhepler ve ekoller arasında asırlardan beri tartışılagelir. İman ile amel arasındaki ilişki hakikaten çok çetrefil ve girift midir yoksa bu meselenin içinden çıkılamaz bir hâl alması temel dinî kaynaklardaki beyanları anlama/açıklama zorluğundan ziyade, dinden ve dinî kaynak zemininden bağımsız olarak hariçte vuku bulan birtakım sıkıntılı olayların yarattığı sorunlar yumağının dinî metinlere (naslar) refere edilmesiyle birlikte ortaya çıkan ve belli ölçüde sun'î problem olarak tartışılan bir mesele midir?

Gerçekte işin aslı dinden ziyade henüz sahabe devrinde patlak veren siyâsî nizalar, kavgalar ve çatışmaların ortaya çıkardığı dramatik ve trajik sonuçlarla ilgilidir. Başka bir ifadeyle, burada tartışacağımız mesele, Şûrâ 42/30. ayette, "Başınıza gelen musibetler kendi yapıp etmelerinizin neticesi/semeresidir" (وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ) buyrulduğu üzere İslam'ın daha ilk yüzyılında, yani sahabe çağında başlayan siyâsî nizalar ve kavgaların bilahare din, diyanet ve itikâd problemlerine dönüştürülmüş olmasıyla ilgili görünmektedir.

Başta Benî Saîde saçaklığında cereyan eden ilk hilafet/imamet tartışması olmak üzere Cemel ve Sıffîn vakaları, Emevî saltanatının ırkçılık ve sıkı kadercilik politikaları, Halku'l-Kur'an tartışması ve Mihne olayı gibi büyük kriz hikâyelerinden bize kalan miras, mürtekib-i kebîre (büyük günah işleyen kimse), iman-küfür sınırı, tekfir problemi gibi tarihsel süreçte kelâmî-itikâdî kisveye büründürülen oldukça geniş spektrumlu bir siyâsî niza/kavga mirasıdır. Bu mirasın önemli bir parçası da şimdi önümüzde iman-amel ilişkisi problemi olarak durmaktadır. Kanaatimizce iman-amel ilişkisi aslında Kur'an'ın birçok sarih beyanından kolayca anlaşılacağı gibi gayet açık ve üzerinde uzun uzadıya tartışılması gereksiz görünen bir konudur.

Kur'an'da "amel-i salih"in (salih amel) çoğunlukla imandan sonra zikredilmesi iman ile amelin birlikte bulunması gerektiğine işaret eder. Tam manasıyla gerçek hayat dini olan İslam, güzel ve yararlı ni-

telikteki her işin hayat alanına taşınmasını ister. İslam'da iman etmek ve imanın gereğini fiilen yerine getirmek esas olduğundan, iman ile amelin birlikte bulunmasının lüzumuna büyük önem atfedilir. Bunun içindir ki Hâricîlere göre ameli olmayan, yani dinî emir ve yasaklara uymayan kimseler mü'min olmaktan çıkar ve bu kimsenin kâfir olduğuna hükmedilir. Mu'tezilî gelenekte ise "kâfir" yerine "fâsık" nitelemesi tercih edilir ki fâsığın konumu iman ile küfür arasında bir konum olarak belirlenir (el-menzile beyne'l-menzileteyn). Kısacası, başta Hâricîler olmak üzere Mu'tezile ve Şiî kelamcılara göre amel imanın bir rüknü olarak kabul edilmelidir.

Genelde Ehl-i Hadis ekolü, özelde Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) nezdinde de amel imanın bir cüz'ü olarak kabul edilir. Bir kimsenin mü'min ve müslim olabilmesi için hem şer'an haram olarak belirlenmiş şeylerden ictinap etmesi hem de farzları terk etmemesi gerekir. İslam âlimleri arasında dinî hayatın bütünlüğünü muhafaza açısından iman ile amel arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu hususunda ihtilaf söz konusu değildir. Bununla birlikte Eş'arî ve Mâtürîdî Sünnîliğine göre Kur'an'da "iman edenler ve salih amel işleyenler" mealinde çok sık zikredilen ayetler iman ile amel arasında sıkı bir ilişkinin mevcudiyetini gösterir. Fakat gerek bu ilişkinin atıf edatıyla kurulması gerek gramer açısından atıf terkibini oluşturan iki unsurun birbirinden ayrı şeyler olması[216] kuralı çerçevesinde imanın amelden bağımsız olması gerektiğini de düşündürür.

Bu yüzden, İmam el-Mâtürîdî (ö. 333/944), "Ey iman edenler" hitabıyla başlayan bazı ayetlerde, amel yönünden kusurlu mü'minlerin uyarıldığına ve amellerinin eksikliğine rağmen onlardan mü'min diye söz edildiğine dikkat çekmiştir.[217] Daha özel bir örnek vermek gerekirse, meşhur Mâtürîdî kelamcısı Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) istidlaline göre "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ" (Mâide 5/6), "قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ" (İbrahim 14/31) gibi ayetlerde mü'minlerin namazı ikâme fiilinden önce "iman sahibi kimseler" diye nitelendirilmesi iman ile amelin birbirinden ayrı şeyler olduğunu gösterir.[218]

216 Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 475.
217 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 379.
218 Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 152.

Her amelin herkese farz olmayışı, yolculukta namazın kısaltılması gibi hususlar da Sünnî gelenekte amelin imandan ayrı bir unsur olarak kabul edilmesi gerektiğine ilişkin görüşün delilleri arasında zikredilir. Ne var ki bu tür delillere "delil" demek bile mümkün değildir. İman ile amelin ayrı şeyler olduğuna Cibril hadisi de delil gösterilir. Çünkü bu hadiste, Cebrâil Rasûlullah'a imanın mahiyetini sormuş, o da "İman, Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe, hayır ve şerriyle kaderin Allah'a ait bir belirleme olduğuna iman etmektir" diye cevap vermiştir.[219] Henüz ibadete başlamadan şehadet ifadesini telaffuz eden kimsenin iman sahibi olduğu hususunda tüm müslümanlar ittifak etmişlerdir ki bu da iman ile amelin birbirinden ayrı olduğuna dair başka bir delildir. Bütün bunların yanı sıra Kur'an'da bazı dinî vecibeleri terk edenler veya birtakım günah fiiller işleyenlere mü'min olarak hitap edilmesi de yine amelin imandan bir cüz olmadığını gösterir.[220]

Bilhassa iman-amel ilişkisi ve mürtekib-i kebîre meselesi gibi kritik konularda Hâricîler, Ehl-i Hadis (Selefiyye) ve Mu'tezile'nin sert söylemleri karşısında İmam Ebû Hanîfe ve taraftarlarınca temsil edilen Mürciî-Sünnî gelenek yukarıda zikri geçen deliller çerçevesinde daha ılımlı, uzlaşmacı ve maşeri vicdanı rahatlatıcı bir yaklaşımla amelin imandan bir cüz olmadığı fikrini benimsemiştir. Fakat başlangıçta iyi niyet ve samimiyetle benimsenen bu görüş tarihî tecrübe içerisinde, "Şirkle birlikte hiçbir iyi amel fayda vermediği gibi imanla birlikte az veya çok hiçbir günah da zarar vermez" (لَا يضر مَعَ الْإِيمَان سَيِّئَة جلت أَو قلت أصلا وَلَا ينفع مَعَ الشّرك حَسَنَة أصلا),[221] "Küfürle birlikte hiçbir iyi amel (taat) fayda vermediği gibi imanla birlikte hiçbir kötü amel de zarar vermez" (لا يضر مَعَ الإيمان معصية كَمَا لا ينفع مَعَ الكفر طاعة)[222] şeklindeki klişelerle dile getirilen ilginç bir iman anlayışına zemin teşkil etmiştir.

Mürciî-Sünnî anlayış bütün bu olumlu katkılarının yanında bazı sosyologların "alaca dindar", "mevsimlik dindar", "ilgisiz dindar" gibi isimlendirmelerle kategorize ettikleri ve sonuçta dinî inanç, değer ve

219 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 601, 631.
220 Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, II. 406-409.
221 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel*, IV. 155.
222 İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s. 87.

sembollere saygılı olmakla birlikte gerçek hayat düzleminde şer'î yükümlülüklere kayıtsız kalan ve bir bakıma dinden bağımsız yaşadığı hâlde dinî kimlik ve aidiyetinden kuşku duymayan müslümanlık tecrübelerinin ortaya çıkmasına da katkıda bulunmuştur.

Bu bağlamda İkinci Meşrutiyet döneminin (1908-1920) önemli fikir ve siyaset adamlarından Hüseyin Kâzım Kadri'nin (ö. 1934) iman-amel ilişkisiyle ilgili dikkat çekici görüşlerinden de kısaca söz etmek gerekir. Kâzım Kadri hiçbir din ve şeriatın sadece inanç esaslarından ibaret olmadığını, Sünnî kelam geleneğinde dille ikrar ve kalple tasdik olarak kabul edilen imanın dışında amelî/fiilî olarak ifa edilmesi gereken mükellefiyetlerin de bulunduğunu belirtir. Bu mükellefiyetler sadece ibadetlerle sınırlı değildir. Toplumsal huzuru temine yönelik insan haklarına riayetin gerektirdiği sorumluluklar da aynı kapsamda değerlendirilmelidir. İslam'ın inanç ve ibadet boyutu dışında kalan ahlâkî ve sosyal boyutlarının doğru düzgün şekilde ortaya konulamamasında klasik dönemlerdeki ulema büyük vebal işlemiş, ilmî mesailerinin çok önemli bir kısmını lafız eksenli polemikler ve te'villerle heder etmişlerdir.[223]

Kâzım Kadri'ye göre imanı salt kalple tasdik ve dille ikrar olarak tarif etmek, ahlâkî ve ictimai gayeleri göz ardı etmeyi mucip bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Böyle bir yaklaşımın aksine en başta Allah'a ve insanlara karşı ödevler ve sorumluluklar olmak üzere aklî ve ahlâkî temelli her türlü niyet ve amelin bir şekilde imanla ilişkisini kurmak, hatta bunları imana dâhil etmek daha isabetlidir. Amel boyutu bulunmayan iman tariflerinin dinî alanda hedef olarak belirlenen ahlâkî ve ictimai gelişmeyi hayata taşıma imkânı vermesi pek mümkün değildir. İşlenen günahların helal kabul edilmedikçe imana zarar vermeyeceği fikrinin din ve dinî ahkâmı hiç mesabesine indirgeyeceği kesindir.

Ehl-i Sünnet'in iman konusundaki tavrını "Mu'tezile'nin ictihatlarına muhalif olan telakkî-i Ehl-i Sünnet, imanı kalben tasdik, lisânen ikrar ile sınırlandırmak suretiyle müslümanlar için telafisi imkânsız gaileler oluşturdu" diyen Kâzım Kadri iman ile amel arasındaki bağı çok zayıflatan iman tariflerinin İslam âleminde zulmü alışkanlık hâline getiren mütegallibe takımına karşı hak ve hakikati haykırabilecek

223 Kâzım Kadri, *Hak ve Hakikat*, s. 44-45.

bir kurumsal yapının yokluğundan da ciddi ölçüde etkilendiği kanaatindedir. İmanın ancak salih amellerle kendini göstereceği gerçeği çok sarih olduğu hâlde asırlar boyu bu sıkı ilişkinin göz ardı edilmesi İslam âleminin zulüm işgaline uğramasına sebebiyet vermiştir.[224]

Kur'an'da mü'minlerden bahsedildiğinde, çoğu zaman "iman" ile "salih amel" birlikte zikredilir. Kimi zaman da mü'minlerin ne tür amellerle mücehhez oldukları tek tek tadat edilir. Mesela, Mü'minûn 23/1-9. ayetlerde mealen şöyle denilir: Hiç şüphesiz mü'minler kurtuluşa erecekler. Çünkü onlar ibadete layık yegâne ilah/tanrı olarak Allah'a inanıp ihlâs ve samimiyetle O'na yönelirler. [Müşriklerin] sataşmalarına, çirkin sözlerine aldırmazlar. Onlar kötülüklerden arınmak için çaba gösterirler. Onlar iffetlerini titizlikle korurlar. Onlar yalnız eşleri ve cariyeleriyle ilişkiye girerler. Bundan dolayı da kınanmazlar. Eşleri ve cariyeleri dışında tatmin arayanlar haddi aşan kimselerdir. Yine onlar kendilerine teslim edilen emanetlere riayet ederler ve gerek Allah'a gerek insanlara verdikleri sözlere sadakat gösterirler. Onlar Allah'a iman ve ibadetlerinde devamlılık sahibidirler.

Furkân 25/63-74. ayetlerde de mü'minlerle ilgili olarak şu ifadelere yer verilir: Rahman'ın hayırlı kulları olan o kimseler, yeryüzünde alçakgönüllü ve vakarlı yürürler. Kendini bilmezlerin sataşmalarına muhatap olduklarında, "Uğurlar olsun!" deyip geçerler. Onlar geceleyin kalkıp kâh secde ederek kâh kıyama durarak rablerine ibadet eder ve "Rabbimiz! Cehennem azabını bizden uzak tut!" diye yakarırlar. Çünkü [onlar bilirler ki] cehennem azabı yakaladığını bırakmayan ve şiddeti tarifsiz olan bir azaptır. Cehennem ne kötü bir ikametgâh ne kötü bir barınaktır! Rahman'ın hayırlı kulları mallarını harcamada ne israfa kaçarlar ne de cimrilik yaparlar. Bu ikisi arasında dengeli, ölçülü bir yol tutarlar. Yine onlar Allah'ın yanı sıra başka birtakım tanrılara tapınmazlar. Haklı bir gerekçe olmadıkça Allah'ın kutsal/dokunulmaz kıldığı cana kıymazlar, zina da etmezler. Kim bu günahları işlerse elbet cezasını çekecektir. Üstelik kıyamet günü onun çekeceği azap alabildiğine ağırlaştırılacak ve hor-hakir bir hâlde temelli cehennemde kalacaktır. Bununla birlikte, [şirkten ve diğer günahlardan] pişmanlık du-

224 Kâzım Kadri, *Yirminci Asırda İslamiyet*, s. 81-87.

yup tövbe eden, gerçek manada iman edip imanına yaraşır güzellikte işler yapan kimseler kesinlikle böyle bir azaba uğratılmayacaktır. Rahman/Allah böyle kimselerin geçmişteki kötü hâllerini iyiye tebdil edip onları hayırlı ameller işlemeye muvaffak kılar. Çünkü Allah [tövbekâr kullarına karşı] çok şefkatli, çok merhametlidir. Evet, kim günahlarından pişmanlık duyup tövbe eder ve imanına yaraşır güzellikte işler yaparsa [bilin ki] o kimse gerçekten Allah'a yönelmiştir. Rahman'ın o hayırlı kulları, [başta şirk olmak üzere] bâtıl, asılsız ve yalan olan hiçbir şeye şahitlik etmezler. [Müşriklerin] çirkin söz ve davranışlarına muhatap olduklarında izzet, şeref ve olgunluklarını muhafaza eder ve kendi işlerine bakarlar. Kendilerine rablerinin ayetleri hatırlatıldığı zaman bu ayetlere karşı kör ve sağır kesilmez; [bilakis can kulağıyla dinlerler]." Onlar şöyle dua ederler: "Rabbimiz! [İman ve ibadetleriyle] sevinç ve mutluluk kaynağımız olacak eşler ve evlatlar lütfeyle bize. Sen bizi şirkten sakınıp tevhide sarılan kullarına örnek ve öncü eyle!

Kur'an'da mü'minlerle ilgili hangi ayete bakılırsa bakılsın, salih amelin imandan ayrılmaz bir unsur olduğu rahatlıkla görülebilir. Bununla birlikte birçok ayette mü'minlerin günah işledikleri de açıkça ifade edilir. Lâkin mü'min olarak zina, hırsızlık gibi günahlar işlemenin küfrü gerektirdiği belirtilmez. Aksine Âl-i İmrân 3/133-135. ayetlere bakıldığında, kendilerinden "Onlar yüz kızartıcı bir günah işlediklerinde veya bir şekilde günah işleyerek kendilerine zulmettiklerinde hemen Allah'ı hatırlar ve günahlarının affı için O'na yakarırlar. Günahları Allah'tan başka kim bağışlayabilir ki? Ayrıca onlar bilerek ve isteyerek günah işlemekte ısrar etmezler" diye söz edilen kimselerin "müttakîler" diye anıldıkları görülür. Bu ayet zaviyesinden bakıldığında amelde kusuru küfür (kâfirlik) kategorisinde değerlendirmenin tutarlı olmadığı tespitinde bulunulabilir. Bu vesileyle Sünnî gelenekte, özellikle Hanefî-Mürciî-Mâtürîdî çizgisinde "Amel imandan cüz değildir" şeklinde formüle edilen anlayışın da pek tutarlı olmadığı söylenebilir.

Mâtürîdîlik temelde ircâ' fikrinin temsilcisidir. İrcâ' fikrinde amel ile iman birbirinden ayrı mütalaa edilir. Aksi hâlde büyük günah işleyen kimseyi kâfir yahut fâsık saymak gerekir ve bu durumda Hâricîler ve/veya Mu'tezile ile aynı noktada buluşmak kaçınılmaz hâle gelir. Bu yüzdendir ki Sünnî kelam geleneğinde iman, "Dinî hakikatleri kalp

ile tasdik" diye tarif edilir. Daha açıkçası, İmam el-Mâtürîdî ve İmam el-Eş'arî'ye göre iman Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği dinî hakikatleri kalple tasdikten ibaret olup dille ikrar ve amel imana dâhil değildir. Bu görüş birçok ayet ve hadiste imanın lisânî ikrara değil, kalbî tasdike bağlanmış olmasıyla gerekçelendirilir.

Ehl-i Sünnet'in genel kabulüne göre amel imandan bir cüz değildir. Bu kabulün temel gerekçelerinden biri, daha önce de bahsi geçtiği üzere Kur'an'da mü'minlerden "iman edenler" ve "salih amel işleyenler" diye söz edilmesi ve bu klişede iman ile salih amelin birbirinden ayrı zikredilmesidir.[225] Ne var ki hemen her müslümanın bütün bir dinî hayatını, ahlâkî yaşantısını ve uhrevi mukadderatını belirleyecek kadar önemli bir meselenin, atıf harfiyle ilgili gramer kuralı gibi cılız istidlallere dayandırılıp kesin hükme bağlanması pek sağlıklı olmasa gerektir.

Klasik kelam literatüründe kimi zaman bir atıf harfine, kimi zaman bir edata, kimi zaman fiilin mazi veya muzari siygasıyla varit olmasına dayalı istidlallerle kabir azabı, haşr-i cismânî, amel-iman münasebeti gibi birçok kritik konuda büyük önermeler ve hükümler kurulmasını İslam ilim tarihindeki kötü gelenekler kapsamında değerlendirmek lazımdır. İman-amel münasebetiyle ilgili bunca kelâmî görüş ve tartışmanın tarihî köken olarak sahabe devrindeki siyâsî nizalar ve kavgalardan miras kalması ve tabir caizse vakti zamanında birilerinin kör kuyuya attığı bir taşı o gün bugündür bütün ümmetin çıkarmaya muvaffak olamaması da işin cabasıdır.

Gerek Kur'an'ın bütününden gerek Hz. Peygamber ve kurucu ümmet tecrübesinden hareketle amelin imandan bir cüz olduğunu söylemek daha isabetli görünmektedir. Peki, mü'min olduğu hâlde günah işleyen sahâbî yok mudur; elbette vardır. Hatta bazı hadislerde "mûbikât" (helâk edici) diye nitelendirilen günahları işleyen sahâbîler de vardır. Mamafih, tövbe ve Allah'ın engin rahmet, mağfireti ve affı da vardır. Birtakım amelî kusurları bulunan mü'minlere Kur'an'ın "mü'min" diye hitap ettiği doğrudur. Fakat buradan hareketle "amel imandan cüz değildir" gibi bir sonuca varmak yanlıştır. Bu görüş ne kadar yanlışsa, "amelde kusur işleyen kimse kâfirdir" anlayışı da o kadar yanlıştır.

225 Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 475.

Gerek İslam'ın ilk asrında ortaya çıkan mürtekib-i kebîre (büyük günah işleyen kimse) sorununu uzlaşmacı bir yaklaşımla çözüme kavuşturup müslüman toplumun maşeri vicdanını rahatlatmak, gerek tarihsel süreçte ortaya çıkan alaca dindarlık ya da sorunlu müslümanlık olgusuna tıpkı müellefe-i kulûba zekâttan pay ayırmak gibi bir anlayışla yaklaşmak, niyet ve maksat açısından anlaşılır olmakla birlikte bu anlayışı kelâmî-itikâdî bir doktrin olarak ortaya koymak, yani olması gereken mü'minlik ve müslümanlığı değil de tarihsel tecrübe içerisinde ortaya çıkıp yaygınlaşan müslümanlığı esas alıp bu noktadan hareketle naslardan delil aramaya koyulmak, "sahih inanca göre yaşamak yerine yaşanan hayata göre inanmak" gibi bir düşünceyi akla getirir.

Peki, amel imandan cüz kabul edildiği ve hemen her müslüman da salih amel ve ahlâkî duyarlılık açısından ciddi kusurlar işlediği inkâr edilemez bir gerçek olduğuna göre bu tür mü'minlerin durumu hakkında ne söylemek gerekir? Kanaatimizce bu konuda konuşmak ve kesin yargıda bulunmak bizim işimiz değildir. Bu mesele Allah'a aittir. Bize düşen görev, günah işlediğimiz veya amel düzeyinde kusur ettiğimiz zaman samimi ve kararlı şekilde tövbe (tevbe-i nasûh) edip Allah'tan af dilemekten ibarettir. Bundan ötesi sadece Allah'ın yetkisindedir. Bu meseleyi böyle anlayıp kavramak yerine "Amel imandan cüz değildir" demek daha problemli ve risklidir. Çünkü pek çok ayette "iman" ile "salih amel"in bir arada zikredilmesinin, hele de "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ" (iman eden ve salih amel işleyen kimseler) ifadesinin salt klişe söz gibi telakki edilmesi en azından bize göre izah edilebilir bir anlayış tarzı değildir.

Altlarından Nehirler Akan Cennet(ler) Tasviri

Bakara 2/25. ayetteki "أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ" ifadesinde, iman edip salih amel işleyen kimseler, altlarından ırmaklar akan cennetlerle müjdelenmiştir. Bu ayetteki "جنَّات" (cennât) kelimesi "cennet"in (الجنة) çoğul şeklidir. "Cennet" sözlükte, "gizlemek, örtmek, saklamak" manasındaki "ج ن ن" (cnn, cenn) kökünden türemiş olup "koyu yeşillik ve bitki örtüsüyle bezeli bağ bahçe veya sık ağaçlarla kuşatılıp gizlenmiş bahçe" gibi bir manaya gelir. Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) Arap dilinde "cennet" kelimesinin ancak hurma ağaçları ve üzüm bağları bu-

lunan bahçeyi ifade ettiğini belirtir.[226] Kur'an'da çok çeşitli isim ve fiil türevleriyle 200 kez geçen "ج ن ن" (cnn) kökündeki temel anlam "örtmek, gizlemek"tir. Mesela, "cennehü'l-leyl" (جَنَّهُ اللَّيْلُ) ifadesi "Gece onu örttü, gizledi" anlamına gelir. "Cenânü'l-leyl" (جَنَانُ اللَّيْلِ) terkibi ise "gecenin karanlığı" demektir. İnsanı örtüp sakladığı için kabir "الجَنَنُ" (cenen) diye isimlendirilir. İnsanı koruduğu için zırh ve kalkan gibi şeyler "الجُنَّةُ" (cünne) diye nitelendirilir. Cennet lafzıyla aynı kökten türeyen "cin" lafzı da en genel çerçevede "görünmeyen, duyu organlarıyla idrak edilmeyen varlık" manasında istimal edilir.[227] Jeffery (ö. 1959) "cennet" lafzının Akadça, Âramca, İbranca gibi dillerden Arapçaya geçtiğini belirtir.[228]

Râğıb el-İsfehânî, mü'minlere vaat edilen uhrevi mutluluk yurdunun "cennet" diye isimlendirilmesi konusunda iki ihtimalden söz eder. Birincisi, zemini sık ağaçlar sebebiyle saklanıp gizlenmesinden dolayı bu şekilde isimlendirilmiştir. İkincisi, Secde 32/17. ayetteki "فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ" ifadesinde işaret edildiği üzere nimetlerin insanoğlundan gizlenmiş olmasından dolayı cennet bu şekilde isimlendirilmiştir. Bize göre ilk izah daha tatminkâr görünmektedir. Çünkü İbn Âşûr'un da belirttiği gibi Arapların sıcaktan kavrulan toprakları dikkate alındığında cennetin sık ağaçlarla bezeli olan ve ağaçların gölgesinde insana huzur ve dinginlik sağlayan bir yer olarak tasvir edilmesinin gayet tabii olduğu söylenebilir.[229]

Ayetteki "تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ" ifadesinde cennetlerin altından ırmaklar aktığı belirtilir. Bu ifadenin başındaki "تَجْرِي" lafzı sözlükte "süratle geçip gitmek, koşmak, akmak" gibi anlamlar içeren "ج ر ي" (cry) kökünden türemiş sülasi bir fiildir. Kur'an'da fiil ve isim türevleriyle 64 kez geçen "cry" kökünün mastar kalıpları "cery", "cerye", "cereyân" şeklinde gelir. Arapçada "جَرَى الماءُ" ifadesi "Su aktı", "جَرَى الفرسُ" ifadesi "At koştu" anlamına gelir. İbn Âşûr "cry" kökünün aslında hızlı yürümek veya koşmak anlamı taşıdığını, "suyun mütemadiyen akması" manasının mecâzî bir anlam ve kullanım olduğunu belirtir.[230]

226 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII. 100.
227 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII. 92-100.
228 Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 104.
229 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 353.
230 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 354.

Arapçada "ceriy" (الجَرِيُّ) kelimesi "vekil, elçi, hizmetçi" gibi manalarda istimal edilir. Kadın kölenin "الجارِيَةُ" (câriye) diye isimlendirilmesi, efendisinin hizmetinde koşuşturmasıyla ilişkilendirilir. Güneş, gemi gibi nesnelerin "الجارِيَةُ" (câriye) diye isimlendirilmesi ise uzay boşluğunda ve denizde akıp gitmeleriyle ilgilidir.[231]

"Cry" kökü if'al babında "akıtmak" anlamına gelir. Mesela, Hz. Ömer'den nakledilen, "إِذَا أَجْرَيْتَ الماءَ عَلَى الماءِ أَجْزَأَ عَنْكَ" şeklindeki hadis,[232] "Suyun (idrarın) üzerine su döküp akıttığında temizlik gerçekleşir" manasına gelir. "Cry" kökü tef'îl ve istif'âl babında "vekil kılma"yı belirtir. Mesela, "جَرَّيْتُ جَرِيّاً واسْتَجْرَيْتُ جَرِيّاً" ifadesi, "Kendime vekil edindim" demektir. Hz. Peygamber'in "وَلاَ يَسْتَجْرِيَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ" şeklindeki hadisi,[233] "Şeytan sizi kendi emirlerine uyma hususunda koşuşturmaya sevk etmesin" şeklinde anlaşılabileceği gibi, "Şeytan sizi kendi yerine vekil kılmasın" veya "Şeytanın vekâletini üstlenmeyin" diye de anlaşılabilir.[234]

Ayette geçen "الأَنْهَارُ" kelimesi "nehir, ırmak, akarsu" manasındaki "النَّهْرُ" (nehr) kelimesinin çoğuludur. "Nühür" (نُهُرٌ) ve "nühûr" (نُهُورٌ) da aynı kelimenin diğer çoğullarıdır. Kelimenin tekil formu tıpkı "şa'r/şe'ar" gibi hem "nehr" (النَّهْرُ) hem "neher" (النَّهَر) şeklinde telaffuz edilir; fakat Ebü'l-Abbâs Sa'leb (ö. 291/904) gibi bazı dilcilere göre "neher" (النَّهَر) formu daha fasihtir.[235] Arap dilcilerinin çoğunluğuna göre "nehr" kelimesi "suyun mecrası, yatağı" anlamına gelir. Bazı kaynaklarda kelimenin bizatihi "su" anlamına geldiği de belirtilir.[236] "Menher" (المَنْهَرُ) suyun oymasıyla oluşan akarsu yatağı, ark/hark anlamına gelir. Kuyu açmak ve bu suretle suya ulaşmak "nehere/enhera" fiiliyle ifade edilir. Mesela, "نَهَرَ الماءُ" ifadesi "Su aktı ve kendisine yol açtı, yatak yaptı" anlamına gelir.[237] Öte yandan, "neher" kelimesi "aydınlık, ferahlık" anlamına da gelir. Bazı müfessirler "إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ" (Kamer 54/54) ayetinde geçen "neher" lafzını bu şekilde te'vil etmişlerdir. Nitekim gündüz anlamına gelen "nehâr" (النَّهَارِ) kelimesi de "nhr" kökünden türemiştir.[238]

231 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVII. 343-347.
232 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, I. 264.
233 İbn Hanbel, *el-Müsned*, VI. 24; XXI. 166-167.
234 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 92; İbnü'l-Cevzî, *Garîbü'l-Hadîs*, I. 153.
235 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, V. 362.
236 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XIV. 315.
237 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V. 237-238; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XIV. 315-317.
238 Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, VI. 225.

Kur'an'da 113 kez geçen "nhr" (ن ه ر) kökündeki temel anlam "bir şeyin önünü açmak, geniş kılmak"tır. Nehrin bu şekilde isimlendirilmesi suyun kendine yol açmasıyla alakalıdır. Zemahşerî'nin izahına göre "nehr" kelimesi dereden büyük ve geniş yataklı akarsuyu niteler. Barada nehrine "Şam Nehri", Nil'e "Mısır Nehri" denilir. Akma fiilinin nehirlere isnat edilmesi, tıpkı "بنو فلان يطؤهم الطريق" (Yol falanca oğullarını çiğner, yani onlar hemen her gün misafir ağırlar) ifadesinde olduğu gibi mecâzî isnattır. Çünkü akan şey nehir değil, nehir yatağını dolduran sudur.[239] "Nhr"-kökü "azarlamak, paylamak" manasında da istimal edilir. Mesela, "نَهَرَ الرجل يَنْهَرُه" ifadesi "Adamı azarladı, men etti" anlamına gelir.[240] İsrâ 17/23. ayetteki "وَلَا تَنْهَرْهُمَا" ifadesi ile Duhâ 93/10. ayetteki "فَلَا تَنْهَرْ" ifadesinde de "nhr" kökünden türemiş fiiller "azarlamak" manasına gelir.

Ayette, cennetteki nehirlerin akışıyla ilgili olarak "تَحْتَ" (tahte) lafzına yer verilmiştir. Bu lafız mekân zarfı olup "üst" anlamındaki "fevka" (فَوق) zarfının mukabilidir.[241] Çoğulu "التُّحُوت" (tuhût) şeklinde olan bu zarfın anlamı ancak izafe edildiği kelimeyle bilinir. "Tuhût" lafzı bir telakkiye göre "لا تَقومُ الساعةُ حتى يظهَرَ التُحُوتُ" (Rezil insanlar zuhur etmedikçe kıyamet kopmaz) şeklindeki hadiste[242] "rezil, adi insanlar" manasına gelir. Arapçada "أسفل" (esfel) kelimesi de "alt, aşağı" anlamına gelir. Ancak Râğıb el-İsfehânî "تَحْتَ" (tahte) lafzının bir şeyin diğer bir şeyden ayrı olarak alt tarafta bulunmasını, "أسفل" (esfel) lafzının ise bir şeyin diğer bir şeye bitişik olarak alt tarafta bulunmasını ifade ettiğini belirtir.[243] Bazı İslâmî kaynaklarda "تَحْتَ" (tahte) kelimesinin Nebatça kökenli olduğundan söz edilir.[244]

Cennetlerin altından nehirler akması, birçok müfessir tarafından cennetteki ağaçların altından akması diye izah edilmiştir. Taberî'nin izahına göre cennetten maksat, arazi zemini değil oradaki ağaçlar, meyveler ve diğer nimetlerdir. Zira ayette nehirlerin cennetin altından aktığı zikredilmektedir. Nehirler cennetin toprağının altından değil,

239 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 231.
240 İbn Sîde, *el-Muhkem*, IV. 304.
241 Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, I. 181; Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, III. 273.
242 Hattâbî, *Garîbü'l-Hadîs*, II. 431.
243 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 73.
244 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 433.

herhangi bir su arkı olmaksızın, cennetteki ağaçların altından akacaktır. Zira toprağın altından akacak suların göz zevkini okşamayacağı açıktır.[245] Tâbî âlim Mesrûk b. Ecda'dan (ö. 63/683[?]) nakledildiğine göre cennetteki ırmaklar su yatağı olmadan akar niteliktedir. Bize göre gayb alanıyla ilgili bu tür görüş ve yorumları tahmin ve varsayım kapsamında değerlendirmek gerekir.

Ra'd 13/35. ayetteki "مَّثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ" ifadesinin açıkça işaret ettiği üzere Kur'an'da cennet dünyadaki nesnelere benzetme yoluyla tasvir edilir. Dolayısıyla "altından nehirler akan cennet" tasviri, Zemahşerî'nin "manzarası en güzel ve nezih olan bahçe, ağaçların gölgelediği, aralarından nehirlerin aktığı bahçelerdir" şeklindeki ifadesinin de ima ettiği üzere Doğu Karadeniz bölgesindeki vadilere benzer bir manzarayı hatırlatır biçimdedir. Başka bir ifadeyle, Kur'an'da çokça geçen "تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ" ifadesindeki tasvir, temsilî olarak bir bakıma Giresun'daki Aksu vadisi ve Aksu deresi ya da Rize'deki Fırtına vadisi ve Fırtına deresindeki manzarayı anımsatır niteliktedir.

Cennetteki Nimetlerin Müteşâbihliği Meselesi

Bakara 2/25. ayetteki "كُلَّمَا رُزِقُواْ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقاً قَالُواْ هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِن قَبْلُ وَأُتُواْ بِهِ مُتَشَابِهاً" ifadesi ilk bakışta kolay görünse de anlaşılması oldukça zor bir ifadedir. Çünkü bu ifadede cennetliklerin kendilerine her ne zaman bir meyve sunulsa, "Bu bizim daha önce rızıklandırıldığımız meyvedir" diyecekleri belirtilir. Yani "هذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ" ifadesi cennet ehlinin kendilerine ikram edilen meyveler ve yiyecekleri daha önceden bildikleri meyveler ve yiyeceklere benzettiklerini gösterir. Bu ifadenin ardından gelen, "وَأُتُوا بِهِ مُتَشابِهاً" ifadesi ise bu benzetmeyi teyit eder mahiyettedir. Zira "müteşâbih" kelimesi -ki bu kelimeyle ilgili detaylı bilgi Âl-i İmrân 3/7. ayetin tefsirinde verilecektir- kelimesi sözlükte "renk, vasıf gibi özellikler açısından iki şey arasında yoğun benzeşme"ye ya da "iki şeyin birbirinden ayırt edilmesi zor olacak şekilde benzeşmesi"ne delalet eder.

Zemahşerî gibi bazı müfessirlere göre bu benzeşme durumu dünyadaki meyvelerle ilgilidir. Çünkü insan alışkın ya da aşina olduğu şeyle-

245 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 406.

re kendini daha yakın hisseder; alışkın olmadığı şeylere karşı da kendini uzak hisseder. Bu açıdan bakıldığında, cennette mü'minlere ikram edilen meyveler ve yiyeceklerin dünyadaki meyveler ve yiyeceklere benzemesi onların neşe ve mutluluğunu arttırır. Üstelik cennetteki meyvelerin dünyadakilere benzemekle birlikte çok daha lezzetli ve güzel olması, bu mutluluğu daha da arttırır.[246]

İkinci bir yoruma göre cennetteki meyveler dünyadakilere değil, cennetteki meyvelere benzer. Bu benzerlik cennetteki nimetler arasında gerek nitelik gerek nicelik farkı bulunmadığına işaret eder. Yahut bu benzerlik mahiyetle (tat, lezzet) değil, suretle (şekil ve görünüş) ilgilidir. Müfessirler daha ziyade bu nokta üzerinde durarak, cennetteki nimetlerin -her ne kadar dünyadakilere benzeseler de- mahiyet bakımından çok farklı olacağını belirtmişlerdir.

Bu izahların hiçbiri "وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا" ifadesinde kastedilen anlamı tam olarak tavzih etmemektedir. Çünkü ayette, cennet ehlinin oradaki nimetleri daha önceden bildiklerinden veya aşina oldukları nimetlere benzettiklerinden söz edilmekte, "وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا" ifadesi de cennetliklerin bu algısını teyit etmektedir. Fakat sonuçta, "Evet, onlara benzer nimetler verildi" mealindeki ifadede ne kastedildiği pek açık görünmemekte, üstelik bu ifade, "فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ" (Kişi dünyada işlediği güzel amellerin karşılığı olarak cennette saklı olan mutluluk verici şeyleri bilemez) şeklindeki Secde 32/17. ayetle de pek örtüşmemektedir. Başka bir ifadeyle, cennet ehline daha önceden aşina oldukları nimetlerin sunulduğundan söz etmek, cennetin ne tür bir ayrıcalığa sahip olduğu sorusunu akla getirmektedir. Kısacası, Kur'an'ın bu ifadesi klasik tefsir literatüründe tatminkâr şekilde izah edilebilmiş değildir.

Ayetin zâhirî/literal ifadesinin zihinde çağrıştırdığı ilk anlam, cennettekilerin cennet meyvesini ve rızkını dış görünüm itibariyle birbirine benzer mahiyette algıladıkları ve fakat bu benzerliğe rağmen lezzet açısından çok farklı olduğunu anladıkları yönündedir. Bütün bunların haricinde Reşid Rızâ'nın şu izahı da dikkat çekicidir: Cennet ehlinin

246 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 232.

"هذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ" şeklindeki ifadesi, "Bunlar bize dünyada iken iman ve salih amele karşılık vaat edilen nimetlerin tıpkı kendisidir" anlamına gelir ki bu anlam Zümer 39/74. ayetteki "وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ" ifadeyle örtüşür mahiyettedir. Çünkü bu ayete göre cennetlikler, "Bize verdiği sözde sadık olan ve bizi dilediğimiz yerine yerleştiğimiz bu cennet yurduna varis kılan Allah'a hamd olsun. İyi ameller işleyen kimselerin mükâfatı ne güzelmiş..." diyeceklerdir. Buna göre ayetteki "وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا" lafzı hem pekiştirme hem de cennet ehlinin, "Bunlar bize dünyada iken iman ve salih amele karşılık vaat edilen nimetlerin tıpkı kendisidir" şeklindeki sözünün bir bakıma yeniden ifadesi gibidir.[247]

Bize göre söz konusu ayetteki asıl mana ve mesaj, insanoğlunun dünyada iken canının çok çektiği, hatta çok arzu edip özlemini çektiği nimetleri cennette de bulması ve bundan dolayı çok mutlu olması ile alakalıdır. İnsanoğlu bu dünyada bazı nimetleri çok sever, hatta o kadar sever ki o nimetlerin uhrevi âlemde de mutlaka mevcut olmasını arzu eder. Buna göre ayetin "هذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ" (Bu bizim daha önce rızıklandırıldığımız nimettir) ve "وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا" (Evet, onlara benzer nimetler verildi) şeklindeki kısımları cennet ehlinin dünyada çok ama çok sevdiği nimetlerle öteki dünyada da karşılaşmasının sevincine işaret etmektedir. Nitekim bu husus "وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ" (Fussilet 41/31), "وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ" (Zuhruf 43/71) gibi ayetlerde de dolaylı olarak ifade edilmektedir. Çünkü bu ayetlerde cennet ehlinin arzu, istek ve iştah duydukları her şeye cennette nail olacakları bildirilmektedir. Her insanın arzu ve iştahının, başta idrak ve algı seviyesi olmak üzere zevkleri, beğenileri ve tiryakilikleriyle paralellik arz ettiği söylenebilir. Yani her insanın cenneti onun hayal ve zevk dünyasının sınırlarıyla doğru orantılıdır, denilebilir. Dolayısıyla insanın dünyada iken hayal ettiği ya da çok sevip her zaman özlemini çektiği nimetlerle uhrevi âlemde karşılaşması onun için büyük bir mutluluk vesilesidir, denilebilir. Ayette anlatılmak istenen husus bununla ilgili olsa gerektir.

247 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 194.

Cennet Ahvâlinin Cismânîliği ve Ruhânîliği Meselesi

İslam geleneğinde Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile âlimleri haşrin (uhrevi âlemde diriliş) cismânî olduğu inancına binaen cennetteki nimetlerin de maddi/cismânî olacağı görüşünü benimsemişlerdir. Buna karşılık İbn Sînâ (ö. 428/1037), İbn Rüşd (ö. 595/1198) ve İhvân-ı Safâ gibi İslam filozofları uhrevi âlemdeki nimetlerin maddi değil, manevi ve ruhânî olacağını kabul etmişlerdir. İhvân-ı Safâ'ya göre cennet ve cehennemin Kur'an'da duyulara hitap edecek şekilde betimlenmiş olması, sıradan insanların bu konuda kendilerine anlatılan şeylerin karmaşık şekilde formüle edilmesi durumunda hitabın maksadını yeterince kavrayamayacak olmalarıyla ilişkilidir. İnsanların cennette de tıpkı bu dünyadaki gibi etten kemikten müteşekkil bir beden yapısıyla hayat sürecekleri yönündeki inanç fasittir. Kur'an'da cennet ehlinin ölümsüz olacağı ve kendilerine sıkıntı, yorgunluk gibi, nesneler dünyasına özgü illetlerin ilişmeyeceği şeklindeki beyanlar, uhrevi âlemdeki hayatın bedensel olmayacağının göstergesidir. Hâl böyle iken Kur'an'ı sırf lafzî düzeyde anlayan zâhir ehli cennette de tıpkı bu dünyadaki gibi maddi/cismânî bir bedenle hiç hastalanmadan ve ihtiyarlamadan sonsuza dek yaşayacaklarını, tuvalet ihtiyacı duymaksızın sürekli yiyip içeceklerini ve bakire kızlarla ilişkiye gireceklerini hayal eder. Oysa bu tür haller, ruhânî varlıklar şöyle dursun, yok olmaya mahkûm doğal cisimlerin yapısına dahi aykırıdır.[248]

İbn Rüşd'e göre de cennet ve cehennemin Kur'an'da somut örnekler ve temsillerle anlatılması, avamın soyut ve karmaşık şekilde anlatılan gerçeklikleri kavrayamamasıyla ilgili bir husustur. Avam, varlıkları duyular yoluyla anlamaya çalışır. Sadece akılla anlaşılabilen bazı soyut olayları anlamakta zorlanabilir, hatta hiç anlayamazlar. Bu yüzden, soyut meseleler duyular dünyasına hitap edecek şekilde, fiziki âlemle irtibatlandırılarak anlatılmalıdır. Aksi hâlde sıradan insanlar anlayamadıkları olay ve durumlarda birtakım olağanüstü özelliklerin bulunduğunu zannedebilir. Bu durum onları çıkmaza sürükler.[249]

Avama hitap etmenin en kolay yolu, ayet ve hadislerin zâhirî ifadelerinde olduğu gibi, konuyu olabildiğince basite indirgeyerek anlatmaktır. Ayetler ve hadislerdeki genel ifade ve anlatım şekli bu tarzda-

248 İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ*, III. 62-63, IV. 138-139.
249 İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt*, I. 287.

dır. Özellikle ayetlerde pek çok konuyla ilgili olarak birtakım kıssaların serdedilmesi, somut örnekler verilmesi, benzetmelerde bulunulması ve soyut bazı hususlar ve hükümlerin somutlaştırılarak anlatılması bunun en güzel delilidir. Çünkü avam, akıl ve bilgiden ziyade hayal gücünü kullanır. Dolayısıyla bir konuyu onlara anlatmanın en iyi yolu, meseleyi müşahhas hâle getirmek ve gerçek hayattan örnekler vermek suretiyle hayalde canlandırılmasını sağlamaktır.[250] Sonuç itibariyle, şeriat ve naslar (ayetler) zâhir ve bâtın olmak üzere ikiye ayrılır. Zâhir somut örnekler, temsillerdir; bâtın ise ancak burhan (felsefe) erbabınca anlaşılabilen derin manalardır.[251]

Bütün bu görüşlerden anlaşılacağı gibi İbn Rüşd Kur'an'daki cennet tasvirlerinin avamın rahatça anlayabilmesi için maddi ve cismânî nesneler üzerinden tasvir edildiğini, ancak bu tasvirlerin te'vil yoluyla çok daha farklı şekilde anlaşılabileceğini söylemek istemektedir. Gazâlî gibi sûfîler de cennet konusunu iki boyutlu olarak izah ederken, benzer bir yaklaşım sergilemektedir. Fâtiha sûresinin cennetteki sekiz kapının anahtarı olduğundan söz ederken biri avama, diğeri ariflere mahsus olmak üzere iki cennetten söz eder. Avamın cenneti Kur'an'da tasvir edilen cennettir; ariflerin cenneti ise maarif (marifetullah) cennetidir. Arif, kendisine marifet cennetinin sekiz kapısı açılınca orada kalır ve asla ahmakların cennetine dönüp bakmaz. Gerçek şu ki "cennet ehlinin çoğu ahmaktır" (أَكْثَرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُلْهُ).[252] İlliyyûn ise hadiste de zikredildiği üzere kutsî nurla aydınlanmış akıl sahiplerine mahsustur...[253]

"Cennet ehlinin çoğu ahmaktır" (أَكْثَرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُلْهُ) mealindeki ifade birçok klasik kaynakta hadis olarak nakledilir ve bu ilginç ifadede geçen "الْبُلْهُ" (el-bülh: eblehler) kelimesine, "kötülükten bihaber olacak düzeyde saf, temiz" gibi anlamlar da yüklenir. Ancak Gazâlî bu kelimeyi, ariflerin dönüp bakma ihtiyacı bile duymayacakları kadar basit ve sıradan bir şey olan "cennet"in avam kategorisindeki sakinlerine işaret maksadıyla kullanmakta, ayrıca *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı eserindeki şu ifadeleriyle cennet konusunda ne demek istediğini açıkça ortaya

250 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, I. 239-240.
251 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 46.
252 Bezzâr, *el-Bahru'z-Zehhâr*, XIII. 32; Tahâvî, *Şerhü Müşkili'l-Âsâr*, VII. 431; Kudâî, *Müsnedü'ş-Şihâb*, II. 110; Beyhakî, *Şuabü'l-Îmân*, II. 496-499.
253 Gazâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 72.

koymaktadır: "Bu dünyada insanın en baskın motivasyonları cinsellik ve midedir. Bu iki temel ihtiyacın tam manasıyla karşılanacağı yer cennettir. Cennet için çalışıp didinen kimse midesi ve tenasül uzvu için çalışır. Bu kimse ancak ücret aldığında çalışan kötü ırgatlar gibidir. Böyle birinin derecesi eblehlik derecesidir (فالعامل لأجل الجنة عامل لبطنه وفرجه كالأجير السوء ودرجته درجة البله). Çünkü onun hedefi, yaptığı işin ücretine nailiyettir ki zaten cennet ehlinin çoğu da eblehtir (أكثر أهل الجنة البله)"[254].

Sonuç olarak, hem Şiî-İsmâilî felsefe geleneğini temsil eden İhvân-ı Safâ, hem Meşşâî felsefe geleneğini temsil eden İbn Rüşd ve hem de Sünnî tasavvuf geleneğini temsil eden Gazâlî Kur'an'da tasvir edilen cennetin sıradan insanlar için cazip olsa da filozoflar ve sûfîler gibi seçkin insanlar için pek de cazip olmadığını vurgulamışlardır. Aslında buraya kadar aktardığımız görüşlerin zımnında Kur'an'ın uhrevi âlemle ilgili tasvirlerinin ümmî Arap toplumunun ihtiyaç ve arzularına uygun şekilde formüle edildiği düşüncesi vardır. Bunun içindir ki özellikle İslam filozofları ile tasavvufun daha ziyade felsefesiyle meşgul olan mutasavvıflar uhrevi âlemdeki mükâfat ve azabın ruhânîliği üzerinde durmuşlardır. Fakat Kur'an'daki tasvirlerin genel karakteristiği uhrevi âlemdeki ahvâlin cismânî olduğu fikrini çağrıştırmaktadır.

Cennetteki Ezvâc-i Mutahhare (Temiz, Pak Eşler)

Bakara 2/25. ayetteki "وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ" ifadesinde, cennetliklerin temiz, pak eşlere sahip olacakları bildirilir. "Zevc" (çoğulu: ezvâc) sözlükte "çift, çiftin teki, eş, tür" gibi manalara gelir. Kadın erkeğin zevci (eşi), erkek de kadının zevcidir. Basra dil mektebinin önde gelen isimlerinden Asmaî (ö. 216/831) Arapların kadın için "zevce" kelimesini hemen hiçbir şekilde kullanmadıklarını belirtmiştir. Ancak Ferrâ (ö. 207/822) kadın için "zevce" kelimesinin de kullanıldığından söz etmiştir. Benzer şekilde Kisâî (ö. 189/805) de Kâsım b. Ma'n'dan nakille Ezdişenûe kabilesinin "zevç" kelimesini hem bu şekilde hem de "zevce" şeklinde kullandıklarını belirtmiştir. Buna karşılık bazı nahivciler Hicaz bölgesindeki Arapların "zevç" kelimesini karı-koca için müşterek kullandıklarını söylemişlerdir.[255]

254 Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, IV. 375.
255 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, VI. 20.

Kocadan ayırt edilmesi bakımından evli kadına "zevce" denilmişse de her ikisi için "zevc" kelimesinin kullanılması dil bakımından daha fasih bir kullanım olarak kabul edilir.[256] Kur'an'da karı ve koca için "zevc" (Bakara 2/35, 102, 230; Nisâ 4/1, 20; Zümer 39/6; Mücâdile 58/1), ikisini ifade etmek için "zevceyn" (Necm 53/45; Kıyâme 75/39), çoğul siygasıyla "ezvâc" (Bakara 2/25, 232, 234, 240) kelimeleri zikredilir. İbn Fâris'e göre "ز و ج" (zvc) kökü temelde bir şeyin bir şeyle birleşmesini ifade eder (يَدُلُّ عَلَى مُقَارَنَةِ شَيْءٍ لِشَيْءٍ).[257] Birbiriyle eşleşen, birbirine benzeyen ya da birbiriyle zıtlık arz eden iki şeyden her biri zevc diye nitelendirilir. Çift oluşturan, eşleşmiş hayvanlarda da erkek ve dişi eşlerden her birine de "zevc" denir.[258]

Kur'an'da isim ve fiil türevleriyle 81 kez geçen "zevc" kökü erkek ve dişiden her birini ifade ettiği gibi mest, terlik gibi ancak birbiriyle tamamlanan ve birbiriyle uyumlu olan nesne çiftlerini de ifade eder. Râğıb el-İsfehânî'ye göre birbirine benzer veya zıt olan, fakat aralarında iktiran bulunan her şeye delalet eder. Buna göre "zevc" denince, tıpkı Türkçedeki "eş" kelimesi gibi kadın esas alındığında kocası, koca esas alındığında karısı kastedilir. Karı-kocayı birlikte ifade etmek için de "zevcân/zevceyn" lafzı kullanılır. Zevc kelimesi "koca" manasında hadislerde de yer almış, bazı hadislerde ise kadını ifade maksadıyla "zevce" kelimesi kullanılmıştır. Örfte ise kocayı ifade etmek için "zevç", evli kadını ifade etmek için "zevce" kelimesinin kullanımı yaygınlık kazanmıştır. Bazı kaynaklarda "zevce" kelimesinin Temîm kabilesi ve Necd bölgesindeki Araplarca kullanıldığından söz edilmiş,[259] ancak Râğıb el-İsfehânî bu kullanımı kötü bir diyalekt/lehçe olarak nitelendirmiştir.[260]

Özetlemek gerekirse, "zevc" Arapçada hem erkek hem kadın için eş anlamında kullanılır. Bu açıdan bakıldığında, "وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ" (ezvâcün mutahheratün) terkibinin belli bir cinsiyet kategorisinden öte, her iki cinse de işaret ettiğini söylemek gerekir. Fakat klasik tefsir kitaplarındaki hâkim yorum bu istikamette değildir. Daha açıkçası, birçok müfessir özellikle "مُطَهَّرَةٌ" (mutahheratün: tertemiz, pak) kelimesine "hayız

256 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, III. 35.
257 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, III. 35.
258 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 215-216; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, VI. 22.
259 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 358; İbn Sîde, *el-Muhassas*, V. 147.
260 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 216.

nifas olmamak, çocuk doğurmamak, küçük büyük abdest yapmamak" gibi anlamlar yüklemişlerdir.[261] Gerçi tefsir kitaplarında "ahlâkî seciye olarak reziletlerden arınmışlık"tan da söz edilmiştir;[262] ancak ilk yorum daha baskın görünmektedir. Bu yoruma göre cennetliklere vaat edilen eşler erkekleri ilgilendirmekte, dolayısıyla "أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ" (ezvâcün mutahheratün) terkibi bir anlamda huriler anlamına gelmektedir. Ancak "ezvâc" kelimesine bu bağlamda erkekleri ve kadınları kapsayan bir müşterek anlam verilmesi daha isabetlidir.

Ayetteki "ezvâcün mutahheratün" lafzı bir sıfat terkibidir; sıfat ile mevsuf arasında uyum olması gerektiğine göre bu terkibin "ezvâcün mutahherâtün" şeklinde olması gerekir, diye düşünülebilir. Nitekim bazı kaynaklarda "mutahhera" kelimesinin Zeydiyye mezhebinin kurucusu Zeyd b. Ali (ö. 122/740) tarafından "مُطَهَّرَاتٌ" şeklinde çoğul siygasında okunduğu nakledilir. Fakat Arap dilinde hem "ezvâcün mutahheratün" hem "ezvâcün mutahherâtün" şeklindeki kullanımın doğru olduğu kabul edilir. Nitekim "النِّسَاءُ فَعَلْنَ" denildiği gibi "النِّسَاءُ فَعَلَتْ" de denilir. Ebû Temmâm'ın (ö. 231/846) *el-Hamâse*'sinde geçen "وَإِذَا الْعَذَارَى بِالدُّخَانِ تَقَنَّعَتْ ... وَاسْتَعْمَلَتْ نَصْبَ الْقُدُورِ فَمَلَّتْ" (Gencecik kızlar dumanı yüzlerine peçe gibi örtmüşler, bir an önce tencereleri ateşin üzerine koyup yemek pişirme gayretindeler) şeklindeki dizelerde de benzer bir kullanım söz konusudur.[263] Arapların hem çoğul hem de müennes kalıbında iki kelime bir araya geldiğinde telaffuzda zorluk sebebiyle çoğul yerine tekil kullanmayı tercih ettikleri bilinmektedir.

Cennet ve Ebedîlik Meselesi

Bakara 2/25. ayetin sonundaki "وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ" ifadesi Türkçe meallerde "Onlar cennette ebedî kalacaklar" şeklinde çevrilir. Buna göre "خَالِدُونَ" kelimesi "ebedî olanlar, ebedî kalanlar" anlamına gelir. Başka bir ifadeyle, sözlükte "devamlılık, süreklilik, bir yerde uzun süre ikamet etmek" anlamındaki "خ ل د" (hld) kökünden türemiş olan "الْخُلْدُ/الخلُود" (huld/hulûd) kelimesi gelenekte "bakilik, ebedîlik" manasına hamledilir. Mesela, Ezherî (ö.370/980) "hulûd" (الخلُود) kelimesine "beka" anlamı

261 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 260; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 241.
262 Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 292; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 260.
263 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 233-234; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 121.

verir.[264] İbn Manzûr (ö. 711/1311) da "huld"u (الْخُلْد) "bekanın devamlılığı" (دَوَامُ الْبَقَاءِ) diye içeriklendirir.[265] Buna mukabil İbn Fâris kelimenin kök anlamını "sebat ve mülâzemet" şeklinde verir.[266]

Kur'an'da mastar, fiil, ism-i fâil ve ism-i mef'ul gibi türevleriyle 87 kez geçen "خ ل د" (hld, huld, hulûd) kökündeki asıl anlam "bir şeyin bozulma hâlinden uzak olmasına ve ilk hâliyle kendini koruması"na karşılık gelir. Nitekim Araplar çok uzun zaman geçmesine rağmen kendisinde başkalaşma ve bozulma alametleri görünmeyen şeyleri "hld" kökünden türemiş kelimelerle nitelendirir. Mesela, kervan yollarında bulunan ve ateş yakıp yemek pişirmek için kullanılan sacayağı şeklindeki üçtaşlar "خوالد" (havâlid) diye isimlendirilir. Bu isimlendirme, söz konusu taşların sonsuza kadar baki kalmasını değil, çok uzun zaman boyunca özgün yapılarını korumasını belirtir.[267] Cennete atfedilen "huld" vasfı da orada bulunan şeylerin hiçbir şekilde bozulmaksızın ilk ve özgün hallerini korumasıyla ilgilidir.[268]

Huld-hulûd lafzı zaman içerisinde istiare yoluyla "sonsuza dek baki kalmak" anlamında kullanılır hâle gelmiştir. Hâlbuki bu lafzın asıl anlamı sonsuza dek baki kalmayı değil, bir yerde uzun boylu kalmayı belirtir. Mesela, "خلد بالمكان وأخلد" ifadesi bir yerde uzun süre kalmak anlamına gelir.[269] Arapların "خَلَّدَ اللّٰهُ مُلْكَهُ" şeklindeki duaları saltanat ve hükümranlık müddetinin uzun olması talebine karşılık gelir.[270] Keza "رَجُلٌ مُخْلَدٌ وَمُخْلِدٌ" terkibi, ilerlemiş yaşına rağmen saçı sakalı ağarmayan, dişleri dökülmemiş olan, yani "ihtiyar delikanlı" diye anılan kişi manasına gelir.[271] Arapçada "أخلد الرجل إخلادا" ifadesi de kişinin geç yaşlandığını belirtir.[272]

Öte yandan, Kur'an'daki "أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ" (A'râf 7/176) ifadesi dünyaya gönül bağlama ve sonsuza dek yaşama arzusunu belirtir.[273] Zira "خَلَدَ" (halede) fiili "إِلَى" (ilâ) harf-i cerriyle birlikte kullanıldığında, bir yere

264 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, VII. 124.
265 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III. 164.
266 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, II. 207.
267 İbn Sîde, *el-Muhkem*, V. 138.
268 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 154.
269 Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, s. 261.
270 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 363.
271 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, II. 207.
272 İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Luğa*, I. 580.
273 Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, s. 261.

yerleşip sürekli olarak orada ikamet etmeyi, mecâzî olarak da bir şeye sımsıkı sarılmayı, ona gönül bağlayıp hoşnut olmayı belirtir. "Huld" kelimesi "bilezik, küpe" anlamına da gelir. Bir yoruma göre Dehr/İnsan 76/19. ayetteki "وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ" (vildânün muhalledûn) ifadesi, cennetteki genç uşakların bilezik, küpe gibi takılarla süslendiklerini belirtir. Diğer bir yoruma göre "مُخَلَّدُونَ" (muhalledûn) kelimesi burada onların hep aynı yaşta olacakları ve yaşlanmayacakları anlamına gelir.[274]

Bütün bu dilbilimsel izahlardan anlaşılacağı üzere "huld-hulûd" kelimesinin sonsuzluk anlamı taşıdığı yönündeki görüş tartışmaya açık görünmektedir. Kelimenin Arap dilindeki yaygın kullanımında "uzun süre" anlamı daha baskın karakterlidir. Mesela, "حَبَسَ فُلَانٌ فُلَانًا حَبْسًا مُخَلَّدًا" ifadesi, "Falanca falancayı uzun süre hapsetti" anlamına gelir. Vakıf senetlerindeki "وَقَفَ فُلَانٌ وَقْفًا مُخَلَّدًا" ifadesi ise "Falanca bunu devamlı olarak vakfetti" demektir. Fahreddîn er-Râzî de "huld" kelimesinin ister devamlı olsun ister olmasın "uzun süre kalmak" manasına geldiğini açıkça belirtir (هو الثبات الطويل سواء دام أو لم يدم).[275]

İslam geleneğinde "huld" ve "hulûd" lafızları cennetin ve cehennemin sonsuza dek baki kalacağı yönündeki görüş ve inanışı temellendirme maksadıyla sık sık referans gösterilir. Özellikle kâfirlere yönelik azabın asla sona ermeyeceği yönündeki görüş "huld" ve "ebed" kelimeleriyle delillendirilir. Ehl-i Sünnet'in çoğunluğu ile Mu'tezile, Şia ve Hâricîler kâfirlere yönelik uhrevi azabın bilindik anlamda ebedî olduğuna kaildir. Buna mukabil sahabeden Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Amr, Ebû Hüreyre, Câbir b. Abdillah ve Ebû Saîd el-Hudrî, tâbiînden Abd b. Humeyd, Şa'bî ve İshâk b. Râheveyh'in yanı sıra Cehm b. Safvân, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye gibi diğer birçok âlim cehennem azabının bir gün sona ereceği ve cehennemdeki ateşin söndürüleceği kanaatindedir.[276]

Buna göre "Sünnî müelliflere ait bazı eserlerdeki "Cehm b. Safvân ile Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf dışındaki tüm İslam âlimleri uhrevi azabın ebedîliği hususunda müttefiktir"[277] şeklinde aktarılan bilgi pek sağlık-

274 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, VIII. 63-64.
275 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 121.
276 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 581-582; İbn Kayyim el-Cevziyye *Hâdi'l-Ervâh*, s. 246-251; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VIII. 144.
277 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, II. 148.

lı görünmemektedir. Keza cennet ve cehennemin ebedî mi yoksa gelip geçici mi olduğu hususunda "huld" ve "ebed" kelimelerine takdir edilen izâfî manalar üzerinden kesin karar vermek de sağlıklı bir anlayış olmasa gerektir. Kur'an'ın böyle bir meseleyi bahis konusu etmediği kesindir. Azabın ebedî olup olmadığı tartışması İslam düşünce tarihindeki çok boyutlu ihtilaflar ve buna bağlı olarak ortaya çıkan tekfirci yaklaşımlar neticesinde ortaya çıkmış bir meseledir. Sünnî-Eş'arî kelamcı Ebû Mansûr el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1038) Ehl-i Sünnet haricindeki mezhep liderlerinin ebediyen azap göreceklerinden söz etmesi bu konuda az çok fikir verebilir.[278] Aynı şekilde Hâricîler ve Mu'tezile'nin "Fâsıklar ebediyen cehennemliktir"[279] görüşünü benimsemiş olmaları da aynı kapsamda değerlendirilebilir.

Sonuç olarak, "huld/hulûd" lafzı Arap dilindeki aslî manaları itibariyle sonsuzluktan öte, uzun zaman boyunca kalıcı olmaya işaret etmektedir. Dolayısıyla bu kelimeye istinaden uhrevi azabın sonsuz olduğu hükmüne varmak pek isabetli görünmemektedir. Yine aynı kelimeden hareketle karşıt görüşü savunmak da pek sağlıklı bir yaklaşım olmasa gerektir. Kaldı ki İslam tefsir ve kelam geleneklerinde uhrevi azabın sonsuz olduğunu savunanlar kadar gelip geçici olduğunu savunanların da kendi görüşlerinin haklılığına dair fazlasıyla argüman ürettikleri bilinmektedir. Bu görüşlere ilişkin argümanlar Hûd 11/107. ayet münasebetiyle zikredilecektir.

Sonuç olarak, mutlak gayb alanıyla ilgili konularda küçük argümanlar üzerine büyük hükümler kurmamak gerekir. Ayrıca Kur'an'da problem olarak ele alınmayan bir meseleyi Kur'an'ın meselesi hâline de getirmemek gerekir. Uhrevi azabın sonlu mu sonsuz mu olduğu meselesi elbette bahis konusu edilebilir; fakat bu mesele hakkındaki sübjektif ve tartışmaya açık görüşler doğrudan doğruya Kur'an'a refere edilmemeli, "Kur'an'ın hükmü budur" gibi kesin hükümler verilmemelidir. Bu tür konularda her zaman ihtiyatlı konuşmak ve benimsenen görüşün sonuçta bir kanaatten ibaret olduğunu vurgulamak hem ilmî adabın hem de müslümanca ahlakın gereğidir.

278 Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 242.
279 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, II. 148.

إِنَّ اللّٰهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ
آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا
أَرَادَ اللّٰهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا
الْفَاسِقِينَ (26)

(26) Allah bir sivrisineği, hatta ondan daha küçük bir canlıyı misal vermekten çekinmez. Mü'minler bunun rablerinden gelen anlamlı/amaçlı [hak] bir misal olduğunu bilirler. Kâfirler ise, "Allah böyle bir misal vermekle acaba neyi murad ediyor?!" diye söylenirler. Hâlbuki Allah bu misalle birçoklarını dalâlete yönlendirir, birçoklarını da hidayete eriştirir. Allah bu misalle ancak fâsıkları dalâlete yönlendirir.

***

Tefsir kitaplarında bu ayetin nüzûl sebebine dair birkaç rivayet nakledilir. İbn Abbâs, İbn Mes'ûd ve diğer bazı sahâbîlerden gelen rivayete göre Allah, münafıklarla ilgili olarak, "مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَاراً" (Bakara 2/17) ve "أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ" (Bakara 2/19) ayetlerdeki ateş ve şimşek misallerini verince, münafıklar, "Allah böyle basit misaller vermekten yücedir" demiş, ardından bu ayet inmiştir.[280] Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732) yoluyla İbn Abbâs'tan nakledildiğine göre ise Allah müşriklerin putlara ilahlık yakıştırmalarıyla ilgili olarak, "Ey insanlar! Sizinle ilgili şu misale kulak verin: Allah'ın yanı sıra tanrı yerine koyduğunuz o putlar var ya, işte onların tümü bir araya gelse bir sinek bile yaratamazlar. Buna mukabil sinek [onlardan] bir şey kapacak olsa onu sinekten geri alamazlar. İşte bakın, sinek aciz, [tanrı yerine koyduğunuz] putlar sinekten de aciz!" (يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ) mealindeki Hac 22/73. ayeti indirip putperestlik inancını örümcek yuvasına benzetince müşrikler, "Bakın, Allah sinek ve örümcek gibi şeylerden bahsediyor. Allah böyle basit şeylerden söz

280 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 423; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 241.

etmekle acaba neyi hedefliyor?" gibi sözler söylediler. İşte onların bu alaycı sözlerinden dolayı sivrisinek misaliyle ilgili ayet indi.[281]

Tâbî müfessir Katâde b. Diâme'den (ö. 117/735) gelen başka bir rivayete göre Allah Kur'an'da sinek ve örümcekten söz edip bunları müşriklere misal verince Yahudiler gülüp alay ederek, "Bunlar Allah'ın sözüne benzemiyor" demiş, ardından bu ayet inmiştir.[282] Bütün bu rivayetler bir kenara, Kaffâl eş-Şâşî'nin (ö. 365/976) dikkat çektiği üzere sivrisinek misaliyle ilgili ayetin herhangi bir nüzûl sebebinden bağımsız şekilde inmiş olması da mümkün ve muhtemeldir.[283] Fakat özellikle 27. ayetteki "الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللّٰهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللّٰهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ" ifadesi dikkate alındığında, her iki ayetin de Yahudiler ve münafıklarla ilgili olduğu anlaşılabilir. Zira ahd ve misakı bozmak, birçok ayette de zikredildiği üzere Yahudilerle, fesat çıkarmak ise Bakara 2/11. ayetin açıkça gösterdiği üzere münafıklarla ilgili cürümlerdir. Nitekim Taberî (ö. 310/923) de sivrisinek misaliyle ilgili ayetteki örneğin bu sûrenin daha önceki ayetlerinde geçen ateş ve şimşek temsillerini hoş karşılamayan kâfirler/inkârcılar ve münafıklarla ilgili olmasını daha isabetli görür[284] ki buna göre ayet inkârcı Yahudiler ve münafıklarla ilgilidir. Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ve Sa'lebî (ö. 427/1035) de bahis konusu ayetlerin Kur'an'da örümcek ve sinekle ilgili misaller verilmesini alay konusu yapan Yahudiler hakkında nazil olduğunu belirtir.[285] Fakat sonuçta sivrisinek misaliyle ilgili ayet ister Allah'ın sinek ve örümcek gibi şeyleri misal vermesini hoş görmeyen Yahudilere cevap olsun, ister Bakara 2/17-19. ayetlerde geçen ateş ve şimşek misalleriyle ilgili olarak, "Böyle misaller vermek Allah'a yakışmaz" diyen münafıklara cevap olsun, her iki ihtimal de ayetteki temel mana ve mesaja halel getirmez.[286]

Rebî' b. Enes'e göre sivrisinek misali dünya ile ilgilidir. Şöyle ki sivrisinek aç kalınca yaşar, adamakıllı doyup şişince ölür. Allah'ın burada kendileriyle ilgili olarak sivrisinek misalini verdiği kimseler de böyledir. Onlar dünyaya dalıp dünyevi nimetlerden alabildiğine nasip-

281 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 241-242.
282 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 424; Kurtubî, *el-Câmi*, I. 242.
283 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 122.
284 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 424-425.
285 Mukâtil, *Tefsîr*, I. 38; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 172.
286 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 196.

lenince Allah onların dünyadaki hayatla bağlarını koparır. Başka bir ifadeyle, dünyaya râm olan inkârcılar ömür süreleri sona erdiğinde, tıpkı sivrisineğin hayat hikâyesinin sonlanması gibi bir durumla karşılaşırlar. Sivrisinek açken yaşar, fakat adamakıllı doyunca ölür. İşte burada kendilerine göndermede bulunan kimseler de dünyadan kâm aldıklarında Allah onların hayatla bağlarını koparır ki "فَلَمَّا نَسُواْ مَا ذُكِّرُواْ بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُواْ بِمَا أُوتُواْ أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ" (En'âm 6/44) ayetinde de bu duruma atıf yapılır.[287]

Rebî' b. Enes'in tasavvufî motifler içeren bu yorumu ilk planda hoş görünmekle birlikte sivrisinek misalinin serdedilme gerekçesiyle pek irtibatlı değildir. Söz konusu misalin serdedilme gerekçesi, ilgili ayetin kendi iç bütünlüğünden rahatlıkla anlaşılabilmektedir. Daha açıkçası, bu misal Yahudiler ve münafıklar gibi zümrelerin Kur'an'da ilâhî kelama yakışmayacak düzeyde basit şeylerden örnekler verildiği yönündeki bahanelerine cevap meyanında serdedilmiştir. Nitekim ayetin son kısmındaki "يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً" (Allah bu misalle birçok kimseyi dalalete yönlendirir, birçok kimseyi de hidayete eriştirir) ifadesi de sivrisinek misalindeki amacın dünyevi hayatın faniliği gibi bir konuyla ilgili olmaktan öte, bir hakikati anlatma babında çok basit bir canlıyı örnek vermeye yönelik olduğunu gösterir.

Müfessirler ayetteki "إِنَّ اللهَ لَا يَسْتَحْيِي" ifadesinin manası hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazı müfessirler "Allah korkmaz, çekinmez" manasını tercih etmişlerdir. Mesela Taberî bu manayı tercihe şayan görmüştür.[288] Bazı müfessirler ise "terk etmez, kaçınmaz, vazgeçmez, geri kalmaz" şeklinde bir manayı tercih etmişlerdir.[289] Kısaca denebilir ki "إِنَّ اللهَ لَا يَسْتَحْيِي" ifadesi, "Allah bir sineği veya ondan daha küçük bir canlıyı misal vermekle kendinde hiçbir eksiklik görmez" anlamına gelir.

"İstihyâ" (الِاسْتِحْيَاءُ), ölümün zıddı "hayat" ve utanmazlığın zıddı "utanma, hayâ" manasındaki "ح ي ي" (hyy) kökünden[290] türemiş istif'âl babında bir kelimedir. "Hayâ" (الحَيَاءُ) ve "istihyâ" (الِاسْتِحْيَاءُ) kelimeleri

287 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 423-424.
288 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 427.
289 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 88.
290 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, II. 122.

aynı manaya gelir. "İstihyâ" mastarındaki "sin" ve "tâ" harfleri mübalağa içindir.[291] Kur'an'da farklı türevleriyle 189 kez geçen "hyy" kökünün bir türevi olan "hayâ" (الحَياءْ) "utanma, çekinme, sıkılma mahcubiyet" anlamına gelir. Râğıb el-İsfehânî'nin ifadesiyle "hayâ nefsin çirkin işlerden dolayı sıkılıp mahcubiyet hissetmesi" demektir.[292]

Zemahşerî'nin izahına göre hayâ, insanın ayıplanma ve kınanmaya sebep teşkil eden bir şeyden duyduğu endişe sebebiyle kendisini kuşatan bir sıkılma hâli, emaresi çehreye yansıyan bir mahcubiyettir. Arap dilinde "هلك فلانَ حياء من كذا" (Falan kimse şu meseleden hayâ ettiği için helâk oldu), "مات حياء" (Hayâsından öldü), "رأيت الهلاك في وجهه من شدّة الحياء" (Yüzünde hayânın şiddetinden, helâki gördüm), "ذاب حياء" (Utancından, eriyip gitti), "جمد في مكانه خجلا" (Utancından, yerinde donup kaldı) gibi tabirler kullanılır.[293] Kısacası, hayâ nefsin kusurdan ve çirkin bir fiili işlemiş olmaktan dolayı üzülmesi ve bu duruma tepki vermesidir ki hayâ duygusunda kemal (olgunluk) arzusu vardır.[294]

Muhtelif hadis kitaplarındaki birçok rivayette Allah'ın hayâ sahibi olduğu belirtilir. Mesela, "Allah hayâ sahibidir; hayâyı sever" (إِنَّ اللَّهَ حَيِيٌّ يُحِبُّ الْحَيَاءَ),[295] "Allah çirkin işleri terk eden, ayıpları örtendir" (إِنَّ اللهَ حَيِيٌّ سِتِّيرٌ),[296] "Allah haya sahibidir, kerimdir; kul O'na ellerini açıp yakardığında kulunu boş çevirmekten hayâ eder" (إِنَّ اللَّهَ حَيِيٌّ كَرِيمٌ يَسْتَحْيِي مِنْ عَبْدِهِ أَنْ يَرْفَعَ يَدَيْهِ إِلَيْهِ يَدْعُو، ثُمَّ يَرُدُّهُمَا صِفْرًا)[297] denilir. Zemahşerî, "Allah'ın hayâ ile nitelendirilmesi nasıl caiz olabilir? O'nun hakkında kınanma, ayıplanma gibi şeyler düşünmek mümkün değildir" şeklindeki muhtemel bir istifhama şöyle cevap vermiştir:

Bu rivayetlerde temsilî bir anlam ve kullanım söz konusudur. Allah'ın kuldan sâdır olan duaya icabet etmemekten vazgeçmesi ve onun elini boş çevirip kereminden dolayı hiçbir lütufta bulunmamayı terk etmesi, kendisine el açan muhtacın hâlinden hayâ edip onu geri çevirmeyi reddeden kimsenin durumuna benzetilmiştir. Bakara 2/26. ayet-

291 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ver't-Tenvîr*, I. 361.
292 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 140.
293 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 236.
294 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 197.
295 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, I. 288.
296 İbn Hanbel, *el-Müsned*, XXIX. 484.
297 Beğavî, *Şerhü's-Sünne*, V. 185.

teki "إِنَّ اللّٰهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا" ifadesi de benzer şekildedir. Yani burada, "Allah bir sivrisineğin basit ve hakir oluşuna bakıp onu misal olarak göstermekten utanan kimsenin yaptığı gibi yapmaz, sivrisineği misal göstermekten çekinmez" denilmek istenmiştir. Ayrıca bu sözün kâfirlerin ağzından çıkmış olması, onların "Muhammed'in rabbi sinekleri, örümceği misal olarak vermekten utanmıyor mu?" demiş olmaları da imkân dâhilinde görülebilir. Buna göre ayetteki ifadede, kâfirlerin sorusundaki kelimeler kullanılarak cevap verilmiştir.[298]

Misal vermekten maksat, mademki karşıdaki kişiyi etkilemektir; o hâlde hor ve hakir görülmesi ve sakındırılması gereken hususla ilgili olarak örfen hakir görülen ve insan nefsinin kendisinden kaçınmayı âdet edindiği bir şeyin örnek verilmesi gerekir. Kaldı ki Arapların sinekten çekirgeye, keneden kelebeğe kadar birçok küçük canlıyı misal getirdikleri bilinmektedir. Bu kapsamda "أَجْمَعُ مِنْ ذَرَّةٍ" (Zerreden daha derli toplu), "أَجْرَأُ مِنَ الذُّبَابِ" (Sinekten daha atak ve cesur), "أَصْغَرُ مِنْ قُرَادٍ" (Keneden daha küçük), "أَفْسَدُ مِنْ جَرَادَةٍ" (Çekirgeden daha ifsatçı), "أَضْعَفُ مِنْ فَرَاشَةٍ" (Kelebekten daha zayıf, kırılgan), "أَعَزُّ مِنْ مُخِّ الْبَعُوضَةِ" (Sivrisineğin iliğinden daha değerli) gibi misaller sayılabilir. Yine Arapların teklif-i mâ lâ yutâk (yerine getirilmesi insan takatini aşan yükümlülük) konusunda Türkçedeki "sinekten yağ çıkarmak" deyişine benzer şekilde, "كَلَّفَنِي مُخَّ الْبَعُوضَةِ" (Beni sivrisineğin beynini/iliğini çıkarmakla mükellef kıldı) dedikleri nakledilir.[299]

Kur'an'daki 29 ayette "drb" kökü "msl" (مثل) lafzıyla birlikte zikredilmiş; 25 ayette Allah'ın gösterdiği örneklere (emsâl) yer verilmiştir. Bakara 2/26. ayetteki "أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا" ifadesi darb-ı mesel, yani "misal/örnek vermek" demektir. Mesela, "ضَرَبْتُ لَهُ مَثَلًا" ifadesi "Ona misal verdim" anlamına gelir. Misal vermek tabiri beyan etmek, yani herhangi bir duruma benzer veya ona uygun bir şeyi zikretmek ve söz konusu durumla ilgili güzellik ya da çirkinliği gözler önüne sermek demektir.[300] Nitekim muhtelif ayetlerdeki, sözgelimi "ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا" (Zümer 39/29), "ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ" (Rûm 30/28), "وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا" (Kehf 18/32; Yâsîn 36/13) gibi ayetlerdeki ifadeler de birer darb-ı meseldir.

298 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 237.
299 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 123.
300 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 197.

Râğıb el-İsfehânî "ضَرْبُ المَثَلِ" (darb-ı mesel) tabirinin "etkisi başkasında kendini gösteren bir şey söylemek" anlamına geldiğini belirtir.[301] "Darb" kelimesi ve türevleri Arapçada "misl, şekil" anlamında da istimal edilir. Mesela, "ضَرِيبُ الشيءِ" (darîbü'ş-şey'i) terkibi, "Bir şeyin benzeri, şekli" anlamına gelir. "Darb" kelimesi de "benzer" demektir.[302] "Mesel" kelimesi de temelde "benzer" (الشَّبِيهُ) anlamına gelir. Aslında "darb-ı mesel" tabiri bir şeyin takdir edilmesi ya da bir şeyin bir şeyle kıyas edilmesi demektir ki bu bağlamda mesel ve temsil, "bir nesneyi benzeri/misali olan nesneye takdir edip uydurmak" anlamındaki kıyas (analoji) kelimesiyle de ilişkilidir.[303]

Bakara 2/26. ayette geçen "beûda" (بَعُوضَةً) kelimesi "sivrisinek" demektir. Kelimenin çoğul şekli "الْبَعُوضُ" (beûd) şeklindedir. "Beûda" kelimesi "bir şeyin kısmı, parçası" anlamındaki "ب ع ض" (ba'd) kökünden türemiştir.[304] "Eti kesip parçalamak" manasındaki "بَعَضَ" fiili de aynı kökten türemiştir. Kur'an'da 158 kez geçen "ba'd" kökü "parça, kısım" manasındaki "البَضْعُ" (el-bad'u), "البِضْعُ" (el-bid'u), "العَضْبُ" (el-adbü) kelimeleriyle de ilişkilidir. "Beûd" kelimesi aslında feûl vezninde bir sıfattır; fakat daha ziyade isim olarak kullanılmıştır. Bir telakkiye göre sivrisinek cüsse itibariyle çok küçük bir canlı olmasından dolayı "الْبَعُوضُ" (el-beûd) diye adlandırılmıştır.[305] Ayetin "مَا بَعُوضَةً" kısmındaki "مَا" (mâ) harfi Ebû Bekr el-Esamm'a (ö. 200/816) göre "فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللّٰهِ" (Âl-i İmrân 3/159) ayetindeki "مَا" harfi gibi sıla, yani zaid olup cümle içerisinde manaya herhangi bir katkısı yoktur. Ancak Ebû Müslim el-İsfehânî (ö. 322/934) Kur'an'da zaid (işlevsiz) bir lafız veya edat bulunmadığını söylemiş, Fahreddîn er-Râzî de bu görüşe iştirak etmiştir.[306]

"Beûda" kelimesinin "بَعُوضَةً" şeklinde fethalı okunuşuyla ilgili olarak birkaç ihtimalden söz edilebilir. (1) "Mâ" tekit için kullanılan sıla/zaid bir harf, "beûda" kelimesi de "مَثَلًا" lafzından bedeldir. Buna göre söz konusu ifade, "Allah misal vermekten, sivrisineği dahi misal vermekten çekinmez" şeklinde bir anlam içerir. (2) "Mâ" harfi nekre-i mevsûfe

301 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 295.
302 İbn Sîde, *el-Muhkem*, VIII. 190; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 548.
303 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIV. 55-56.
304 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII. 119-121; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XVIII. 243-244.
305 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 124.
306 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 124.

olabileceği gibi, "بَعُوضَةً" kelimesini açıklayıcı konumda da olabilir. Buna göre ifade, "Allah sivrisinek gibi bir şeyi misal vermekten çekinmez" şeklinde bir manaya gelir. (3) "Beûdaten" kelimesi "أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَيْنَ بَعُوضَةٍ" şeklindeki takdirî ifadede mecrur kılıcı "beyne" lafzının ibareden düşürülmesiyle mansup konumunda olabilir. (4) Ayetteki "يَضْرِبَ" lafzının "يَجْعَلُ" manasına gelmesi, dolayısıyla "بَعُوضَةً" lafzının ikinci mef'ûl kabul edilmesi de imkân ve ihtimal dâhilindedir.[307]

Dahhâk, İbn Ebî Able ve Ru'be b. el-Accâc gibi âlimler "بَعُوضَةٌ" lafzını Temîm lehçesine göre "beûdetün" şeklinde ötreli okumuşlardır. Bu okuyuşa göre "مَا" harfi "الذي" konumunda olur. Dolayısıyla söz konusu ifade "Allah sivrisinekten ibaret bir misal vermekten çekinmez" manasına gelmek üzere "لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ الَّذِي هُوَ بَعُوضَةٌ مَثَلًا" şeklinde olur. İkinci bir ihtimale göre "mâ" harfi istifham (soru) edatı konumundadır. Bu durumda, "إِنَّ اللّٰهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا" ifadesinden sonra bir bakıma, "بَعْدَهُ مَا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا حَتَّى يَضْرِبَ الْمَثَلَ بِهِ" (Bundan öte sivrisinek veya ondan daha küçük bir canlıyı niye örnek vermesin ki? Allah dilerse en basit şeyleri bile misal verebilir. Bu konuda sivrisinek veya onun benzeri bir canlıdan örnek vermesi hiç fark etmez" denilmiş sayılır.[308]

Ayetteki "فَما فَوْقَها" lafzındaki "فَوْقَ" (fevka) edatı "yükseklik, yücelik" ve "rücu, geri dönmek" şeklindeki iki temel anlam içeren "ف و ق" (fvk, fevk) kökünden[309] türemiş bir kelime olup zarf konumunda kullanılır. Kur'an'da 43 kez zikredilen "fvk" kökünün Sâd 38/15. ayette "فَوَاقٍ" (fevâk) şeklinde geçen mastar türevi "dönüş" manasındadır. Aynı kökün "fevkâ" (فَوْقَ) şeklindeki türevi ise hem isim hem zarf olarak kullanılır. Tek başına mebni, izafet hâlinde iraba tabi olan "fevka" lafzı, "altında" anlamındaki "tahte"nin (تَحْتَ) zıddı olup hem mekân hem sayı hem de manevi konum açısından üstünlük, fazlalık ve büyüklük manası taşır. Mesela, En'âm 6/18. ayetteki "وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ" (Allah kullarının üstündedir) ifadesi otorite üstünlüğü manasındadır. Nisâ 4/11. ayetteki "فَإِن كُنَّ نِسَاء فَوْقَ اثْنَتَيْنِ" ifadesinde ise "fevka" lafzı sayısal üstünlük anlamındadır.[310] İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) "fevka" edatının

307 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 242-243; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 223-224.
308 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 240; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 124.
309 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, IV. 461.
310 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 388; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, III. 257-259; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, X. 315-317; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXVI. 319-322.

Kur'an'da "daha büyük" (ekberu), "daha faziletli" (efdalü), "daha çok" (ekserü), "daha yüksek/üstün" (erfau) gibi yedi farklı anlam vechiyle kullanıldığı bilgisini aktarmıştır.[311]

"Fevka" (فَوْقَ) lafzı Kutrub, İbnü'l-Enbârî, Ebü't-Tayyib el-Luğavî gibi dilci âlimler tarafından ezdâd lafızlar arasında sayılır. Buna göre "fevka" kullanıma göre hem "üst/üstünde" hem de "alt/altında" manası taşır.[312] Kisâî ve Ebû Ubeyde gibi dilci müfessirlere göre Bakara 2/26. ayetteki "fevka" lafzı "sivrisinekten daha küçük, daha basit" manasındadır. Bunun bir benzeri, "أَتَرَاهُ قَصِيرًا" (Sen bunu kısa mı görüyorsun?) sorusuna, "Göründüğünden daha da kısa" manasında "أَوْ فَوْقَ ذَلِكَ" şeklindeki ifadedir.[313] Katâde ve İbn Cüreyc gibi tâbî müfessirler "fevka" lafzını "Sivrisinekten daha büyük, daha cesametli" diye izah etmişlerdir;[314] fakat bu izah Allah'ın çok basit şeyleri dahi örnek vermekten çekinmediğini bildirmesiyle bağdaşır tarzda görünmemektedir.

Bakara 2/26. ayetteki "فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ" ifadesi, "Mü'minlere gelince, onlar sivrisinek misalinin rablerinden gelen hak (anlamlı, amaçlı) bir misal olduğunu mutlak bilirler" anlamına gelir. Bu ifadenin başındaki "emmâ" (أَمَّا) edatı şart anlamı içerir ve dolayısıyla cevabı "fâ" ile birlikte gelir. Bu edatın manaya katkısı ilave tekit sağlamasıdır. Şöyle ki Zeyd'in bir yere gideceğini söylemek istediğinde, "زَيْدٌ ذَاهِبٌ" dersin, ama bunu vurgulu biçimde Zeyd'in mutlaka gideceğini ve gitmekte kararlı olduğunu belirtmek istediğinde, "Zeyd'e gelince, o mutlaka gidecektir) "أَمَّا زَيْدٌ فَذَاهِبٌ" dersin. Ayetteki "فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا" ve "وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا" cümlelerinin "emmâ" (أَمَّا) edatıyla başlamasında, mü'minlerin tavrının övgüyle karşılanmasına, sivrisinek misalinin hak (anlamlı, amaçlı) olmasının onlar tarafından iyi kavranmasına, buna karşılık kâfirlerce sergilenen tavrın gafilce ve ahmakça olmasına işaret vardır.[315]

Sivrisinek misalinin "Allah tarafından gelen hak bir misal" olduğunu bildiren ifadedeki "hak" (الْحَقُّ) kelimesi Arap dilinde "bâtıl"ın zıddı olup, "gerekli, sabit, doğru olmak" anlamlarında mastar ve "doğru,

311 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yün*, s. 473-474.
312 İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Ezdâd*, s. 249-250; Ebü't-Tayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, s. 337-338.
313 Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, I. 147.
314 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 89; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 207.
315 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I; 243; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 125-126.

sabit, sahih" gibi manalarda isim-sıfat kabul edilir. Zemahşerî'nin ifadesiyle, "hak", inkârı mümkün olmayan sabit şeydir (الْحَقُّ الثابت الذي لا يسوغ إنكاره). Bir şey sübut bulup kaçınılmaz hâle gelince, bu durum "حق الأمر" (hakka'l-emru) diye ifade edilir. Mü'min 40/6. ayetteki "وَكَذَٰلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ" (Böylece rabbinin sözü hak/vacip oldu) ifadesinde de hak lafzı "sübut bulmak, vacip olmak" manasına gelir. Öte yandan, Arapçada çok sıkı ve sağlam dokunmuş elbiseye "ثَوْبٌ مُحَقَّقٌ" (sevbün muhakkakun) denilir.[316]

İbn Fâris "ح ق ق" (hak) kökündeki temel manayı "bir şeyin sağlam ve sahih olması" şeklinde verir.[317] Râğıb el-İsfehânî Kur'an'da isim ve fiil türevleriyle 284 kez geçen "ح ق ق" (hak) kökünün temelde "mutabakat" ve "muvafakat" (uygunluk) anlamına geldiğini belirtir. Gerektiği zamanda ve gerektiği biçimde meydana gelen şeye hak denildiği gibi, aslına uygun olarak bilinen şey ve/veya doğru düzgün şekilde yapıp edilen iş de "hak" diye nitelendirilir. Fiillerinin hikmetli olması ve abesle iştigal etmemesi hasebiyle Allah da "Hak" diye isimlendirilir.[318]

Kur'an'da kıyametin "hâkka" (الحاقّة) diye nitelendirilmesi de hak kelimesinin sözlük anlamlarına doğrudan veya dolaylı atıflarla, kıyamet gününün gerçek ve kaçınılmaz olması, Allah'ın sözünün yerini bulması, herkesin dünyada işlediği fiillerin o gün karşılığını görecek olması ve her şeyin gerçek mahiyetinin o gün anlaşılması diye yorumlanmıştır. Ezherî (ö. 370/980) ise "حاققته حِقَاقاً" (Onu alt edip hakkından geldim) manasındaki ifadeyi şahit göstererek, "hâkka" nitelemesini, "Kıyamet günü (hâkka), bâtılın safında Allah'ın dinine karşı mücadele eden herkesin hakkından gelecektir" diye açıklamıştır.[319]

Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) hak kelimesinin sözlükte, "inkârı mümkün olmayan gerçeklik", meânî ıstılahında ise "vakıaya mutabık hüküm/önerme" diye tanımlandığını belirtmiş ve kelimenin ıstılahi olarak fikirler, inançlar, dinler, mezhepler için kullanıldığına, buna mukabil "yalan"ın zıddı olan "sıdk"ın özellikle görüşler ve fikirlerle ilgili kullanımının yaygınlık kazandığına dikkat çekmiştir. Bu ay-

316 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 243.
317 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, II. 15.
318 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 125.
319 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, III. 243.

rım çerçevesinde "hak" bir şeyin olguya mutabık olması, "sıdk" ise bir şeyin hüküm/önerme açısından doğru olması anlamına gelir. Hüküm ve önerme bağlamında sıdk vakıaya uygunluğu ifade ederken, hak ve hakikat vakıanın ona uygunluğunu ifade eder.[320]

Kur'an'daki kullanım şekline bakıldığında "hak" lafzının görüş ve düşüncelerden din ve inanç tarzına kadar çok geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğu görülür. Dolayısıyla Cürcânî'nin genel izahı özünde isabetlidir; fakat hak lafzının meânî ıstılahında "vakıaya mutabık hüküm" diye tanımlanması bir değerlendirmeye göre pek isabetli değildir. Çünkü din ve inanç gibi hususlar vakıa, olgu, tarih ve tabiat alanından ziyade, manevi ve ahlâkî alanla ilgilidir. Vakıaya mutabıklık manası "hak"tan ziyade, "kizb"in (yalan) mukabili olan "sıdk"a uygun düşmektedir. Hak ve hakikat çoğu zaman insanı ikna edip inandıran bir yalınlığa sahiptir. Bu sebeple, Kur'an'daki önermeler, delilleri açıklanmış burhanlar hüviyetindedir. Kısacası, hak lafzının Kur'an'daki anlam alanı tabiat veya fizikle değil, inanç ve ahlakla ilgilidir. Çünkü hak Kur'an'da çok kere ilâhî ve beşerî fiilleri nitelemek için zikredilir.

Bakara 2/26. ayette kâfirlerin dilinden aktarılan, "وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلاً" ifadesi, "Kâfirlere gelince, onlar 'Allah bu misalle acaba neyi murat etti?" derler" şeklinde bir anlam içerir. Bu ifadedeki "mâzâ" (مَاذَا) edatına dair iki izah yapılabilir. İlkine göre "zâ" harfi "ellezî" manasında ism-i mevsul olabilir. Bu durumda "mâzâ" iki kelimeden müteşekkildir. İkinci izaha göre "zâ" ve "mâ" harfleri birleştirilerek tek lafız hâline getirilmiştir.[321]

Ayetteki "مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلاً" (Allah bu misalle acaba neyi murat etti?) ifadesinde geçen "erâde" lafzı "istemek, tercih etmek, bir şeyin tercih edilmesi sürecinde düşünüp taşınmak, zihinsel olarak gel-gitler yaşamak" gibi anlamlar içeren "ر و د" (rvd) kökünden türemiş bir fiildir. İf'âl babındaki bu fiilin mastarı "irâde" (الإرادة) şeklinde gelir. "Rvd" kökü ve türevleri Kur'an'da 148 kez zikredilir. İrâde kelimesinin türediği "ر و د" (rvd) kökünün nazik ve yumuşak davranmak manasına geldiğinden de söz edilir.[322]

320 Cürcânî, *Mu'cemü't-Ta'rîfât*, s. 79.
321 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 243.
322 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 206.

İrâde terim olarak "nefsin yapılması gerektiğine hükmettiği bir işi, bir amacı gerçekleştirmeyi istemesi" veya "canlıyı, kendisinden değişik mahiyetteki fiillerin doğmasını sağlayacak bir duruma getiren nitelik" yahut "bir fayda elde etme inancının ardından doğan eğilim" gibi değişik şekillerde tarif edilir.[323] Râğıb el-İsfehânî iradeyi "arzu, ihtiyaç ve ümitten meydana gelen bir kuvve/güç" diye açıkladıktan sonra bu terimin bazen eyleme yönelme sürecinin başlangıç, bazen da bitiş noktasını ifade ettiğini belirtir. Başlangıç noktasında irade nefsin bir işi yapmayı arzulaması, bitiş noktasında ise o işin yapılmasına veya yapılmamasına hükmetmesidir. Terim, Allah hakkında sadece ikinci anlamda kullanılabilir. Çünkü Allah arzudan münezzehtir, yalnızca hükmeder.[324]

İrâde (الْإِرَادَة) kelimesiyle "kasd" (الْقَصْد), "ihtiyâr" (الاختبار), "meşîet" (المشيئة), "rızâ" (الرِّضَا), "temennî" (التَّمَنِّي), "taharrî" (التحري), "tevahhî" (التوخي), "manâ" (الْمعْنَى) gibi lafızlar arasında anlam ilişkisi bulunduğu gibi bütün bu kelimeler arasında birtakım nüanslar da mevcuttur. Mesela, "kasd" kişinin kendi eylemiyle ilgilidir. İrade ise diğeri olmaksızın iki fiilden birine mahsus değildir. İrade, ihtiyardan daha geniş ve kapsayıcı mahiyettedir. Çünkü insan mümkün olanların yanında mümkün olmayanları da ister. Hâlbuki sadece mümkün olanı seçer. Dolayısıyla her ihtiyar iradedir, fakat her irade ihtiyar değildir. İrade hem vakti geçmiş/gecikmiş hem de gecikmemiş bir durumla ilgili olabilir; meşîet ise gecikmemiş bir duruma yöneliktir. Rızâ sözgelimi itaat eyleminden sonra ve onunla birlikte gerçekleşir; irade ise eylemden önce meydana gelir. İrade hem söz hem fiilde olur; manâ ise özellikle sözle alakalıdır.[325]

İslam kelamcıları Allah'ın dileyen (mürîd) ve dilediğini gerçekleştiren yüce bir varlık olduğunda ittifak etmekle birlikte irade sıfatının gerçekte ne manaya geldiği hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Mu'tezile kelamcısı Kâdî Abdülcebbâr'a (ö. 415/1025) göre irade Allah'ın zâtında veya O'nun dışında herhangi bir mahalde bulunmayan hâdis bir fiilî sıfattır. Şayet kadîm olsaydı tevhid ilkesiyle bağdaşmayan kesret (çokluk) durumu ortaya çıkardı ki bunu kabul etmek söz konu-

323 Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn*, I. 131-132.
324 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 206-107.
325 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 121-126.

su değildir.[326] Nazzâm (ö. 231/845) ve Kâ'bî (ö. 319/931) gibi diğer bazı Mu'tezilî kelamcılara göre Allah'a gerçek olarak değil mecâzî anlamda irade sıfatı nispet edilebilir. Allah'ın dilemesi kendi fiiliyle ilgili ise mecbur olmadan yaratması, başkasının fiiliyle ilgili ise emretmesi demektir. Zira irade arzu (şehvet) anlamına gelir. Böyle bir şey Allah hakkında muhaldir. İslam filozoflarına ve Câhiz (ö. 255/869) gibi bazı Mu'tezilî âlimlere göre irade Allah'ın yaratıklara ilişkin en uygun ve en kâmil düzeni bilmesi, nesne ve olayların buna uygun olarak vuku bulması demek olup ilim sıfatına râcidir.[327]

Eş'ariyye, Mâtürîdiyye ve Şia ekollerine mensup kelamcılara göre Allah, zâtıyla kaim ezelî bir irade sıfatıyla diler. Mahlûkatın farklı zamanlarda meydana gelmesi onları yaratan Allah'ın irade sahibi olduğunu gösterir. Ayrıca irade sıfatına sahip olmak üstünlük ve yetkinliktir. Allah varlıkların en yücesi ve en yetkini olduğuna göre zâtından ayrılmayan bir irade sıfatı bulunmalıdır. Aksi takdirde fiillerini gerçekleştirirken O'nun mecburiyetle karşı karşıya olması gerekir. Nasların yanı sıra aklî deliller de Allah'ın fâil-i muhtâr olduğunu kanıtlar. Bu sıfat hâdis olamaz. Çünkü Allah'ın zâtına hâdislik (sonradanlık) nisbet edilemez.[328]

Fâsık ve Fâsıklık Meselesi

Bakara 2/26. ayetin sonundaki "يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ" ifadesi Allah'ın sivrisinek misaliyle birçoklarını dalalete sevk ederken birçoklarını da hidayete eriştirdiğini, bununla birlikte söz konusu misalle ancak fâsıkları dalalete sevk ettiğini belirtir. Ayetin sonundaki "الْفَاسِقِينَ" (fâsıklar) lafzı İbn Mes'ûd ve diğer bazı sahâbîlere göre münafıklara işaret etmektedir. Buna mukabil Taberî'ye göre fâsıklar zümresi Ehl-i Kitab'ın kâfirlerine ve münafıklara delalet ederken Sa'lebî'ye (ö. 427/1035) göre çok daha genel çerçevede "kâfirler"e karşılık gelir.[329] Sonuç olarak, "fâsıklar" kelimesinin bu ayetteki medlulü İbn Âşûr'un da açıkça belirttiği üzere "Yahudiler"dir. Birçok ayette

326 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, s. 440-447.
327 Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm*, s. 52.
328 Fahreddîn er-Râzî, *Kitâbü'l-Erbaîn*, I. 207-216; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 150-153.
329 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 435; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 173.

Yahudilerin fâsıklıkla nitelendirilmesinin yanında Bakara sûresi Medenî olup çoğunlukla Ehl-i Kitab'a reddiyeler içerir.[330]

Fâsık Kur'an'daki anahtar kelimelerden biridir. Bu kelime Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 54 kez geçen "ف س ق" (fsk, fısk) kökünden türemiş olup sözlükte, "bir şeyden çıkmak" (الخروج عن الشيء) manasına gelir.[331] Arap dilcisi İbnü'l-A'râbî (ö. 231/846) fâsık kelimesinin İslam öncesi dönemde insan davranışlarını niteleme babında gerek nesir gerek şiirde kullanılmadığını belirtmiştir.[332] Câhiliye devrinde bu kelime "فَسَقَت الرُّطَبَة عَن قِشْرِها" (Taze hurma kabuğundan çıktı) örneğinde görüldüğü üzere taze hurmanın kabuğundan çıkması gibi maddi ya da somut şeyler hakkında istimal edilmiştir. Başka dilciler de kelimenin insan fiilleriyle ilgili anlam ve kullanımının İslâmî terminolojiye ait olduğunu, İslam öncesi dönemlerde böyle bir manada kullanılmadığını belirtmişlerdir.[333] Ancak Semîn el-Halebî (ö. 756/1355) bu görüşün hatalı olduğunu söylemiş, fakat câhiliye devri Araplarının "fâsık" kelimesini insan fiillerini niteleme babında kullandıklarına dair herhangi bir örnek vermemiştir.[334]

Lügat ve edebiyat âlimi Kutrub'tan nakledildiğine (ö. 210/825 civarı) göre kişi rahat bir hayat sürdüğü, işlerini yoluna koyup sıkıntı çekmediği zaman "فَسَقَ فُلَانٌ فِي الدُّنْيَا فِسْقاً" denilir. Ayrıca kişi malını harcayıp elden çıkardığı zaman "فَسَقَ فُلَانٌ ماله" denilir.[335] Kaynaklardaki bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla "fısk" kelimesi ve türevleri İslam öncesi dönemde "farenin yuvasından çıkması", "taze hurmanın kabuğundan çıkması" gibi maddi, fizikî şeylerle ilgili olarak kullanılmış; fakat Kur'an'da "çıkmak" anlamı sabit kalmakla birlikte "hak yoldan çıkmak, Allah'a itaat ve taatten çıkmak, ilâhî emirlere aykırı işler yapmak, masiyet, isyan"[336] gibi anlamlar kazanmıştır. Yine "fsk" kökünden türeyen "füsûk" (الفُسوق) ise bir yoruma göre dinden çıkmak anlamındadır. Ancak Ebü'l-Heysem füsûk lafzının bazen şirk, bazen günah manasında kullanıldığına atıfta bulunmuştur.[337]

330 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 367.
331 İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, s. 29; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 434.
332 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, IV. 502; Cevherî, *es-Sıhâh*, IV. 1543.
333 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXVI. 304.
334 Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, III. 231.
335 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, X. 308.
336 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, X. 308.
337 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, X. 308.

Allah'a itaat ve taatten çıkmak "fısk" kelimesinin Kur'an'daki en genel ve geniş manasıdır. Bununla birlikte Allah'a itaat ve taatten çıkma durumu farklı düzeylerde olduğu ve farklı tezahürleri bulunduğu için, fısk kimi ayetlerde küfür ve nifakla eşdeğer manada kullanılmıştır. Mesela, Bakara 2/99, Âl-i İmrân 3/110, Mâide 5/47, 59 ve Tevbe 9/67 gibi ayetlerde Yahudiler, Hıristiyanlar, müşrikler ve münafıklardan söz edilirken çoğunun fâsık olduğu belirtilmiştir. Bakara 2/197, 282, Nûr 24/4, Hucurât 49/6 gibi ayetlerde ise "fusûk" ve "fâsık" gibi vasıflar/sıfatlar mü'minlere nispet edilmiştir. Bunun yanında Secde 32/18. ayetteki "أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا", Nûr 24/55. ayetteki "وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ", En'âm 6/49. ayetteki "وَالَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُواْ يَفْسُقُونَ" ifadelerde "fâsık" kelimesi "kâfir" manasında istimal edilmiştir.

Râğıb el-İsfehânî'nin izahına göre "fısk" lafzı "küfr"den daha genel bir manaya sahiptir. "Zulm" (zulüm) lafzı ise "fısk"tan daha geniş bir anlam içerir. Günahın azı ve çoğu için fısk kelimesi kullanılabilir; ancak kelimenin yaygın kullanımı tabir caizse günaha dadanmışlıkla ilgilidir. Fâsık (çoğulu: fâsikûn, füssâkun, fesekatün) ekseriyetle şeriatın hükümlerini gözetme sorumluluğunu üstlenip bunu ikrar eden ve fakat daha sonra bunların tamamını veya bir kısmını ihlal eden günahkâr (âsi) kimseyi nitelendirir. Kelimenin kâfir insan için kullanımı ise aklın ilzam ettiği ve fıtratın gerektirdiği şeye dair hükmü ihlal ve ihmal etmeyi belirtir.[338]

Fısk (الْفسق) lafzını "büyük günah işleyerek Allah'a itaatten çıkmak" (الفسق هو الْخُرُوج من طَاعَة الله بكبيرة) diye tarif eden Ebû Hilâl "fısk" (الْفسق) ile "hurûc" (الْخُرُوج) ve "fücûr" (الفجور) lafızları arasında birtakım nüanslar bulunduğuna dikkat çekmiştir. Buna göre fısk Arap dilinde "çirkin, hoş olmayan çıkış" (خُرُوج مَكْرُوه) manasına gelir. Nitekim ifsat için deliğinden çıkan fare "füveysika" (الفُوَيْسِقَة) diye nitelendirilmiştir. Taze hurma kabuğunu çatlatıp dışarı çıktığında bu durum bozulmaya işaret ettiğinden, "فسقت الرّطبَة" (fesekati'r-rutebetü) denilir. Büyük bir günah işleyerek Allah'a itaatten çıkmak da fısk diye ifade edilir. Fısk her hâlükârda kötü bir durumu belirtmesine karşın hurûc (çıkmak) bazen kötü bazen de iyi ve övgüye değer bir fiile karşılık gelir. Fısk ile fü-

338 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 380.

cûr arasındaki nüansa gelince, fücûr Allah'a isyan hususunda cüretkâr davranmayı ve isyan içerikli fiillere âdeta dadanmayı belirtir.[339]

İslam kelam geleneğinde fâsık özellikle mürtekib-i kebîre (büyük günah işleyen kimse) meselesiyle birlikte terimleşip farklı bir kavramsal içerik kazanmıştır. Fâsıklık meselesiyle ilgili tartışmalar hicrî 2. (miladi 8.) yüzyılın başlarına kadar götürülebilir ve fâsıkların durumu "vaîdü'l-füssâk" (وعيد الفساق) başlığı altında incelenir. Hâricîler fâsıkı kâfir olarak değerlendirmişlerdir. Hasen el-Basrî ise fâsık ile münafığı özdeş kabul etmiştir. Öte yandan, Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), büyük günah işleyen mü'minin iman çerçevesi dışına çıktığını, kâfir statüsünde de olmayıp iman ile küfür arasında yer alan fısk mertebesinde bulunduğunu ileri sürmüştür. Mu'tezile'ye göre fâsıkın dinî durum ve konumu "menzile beyne'l-menzileteyn" ilkesi çerçevesinde belirlenir. Bu ilkeye göre bir kişi ya kâfir ya mü'mindir veya ne mü'min ne de kâfir olup imanla küfür arasında bir yerdedir; bu üçüncü durumda olan kimseye fâsık denir. Bu sebeple, fâsık mü'min değildir; tövbe etmeden öldüğü takdirde ahirette kâfirlerle aynı muameleye tâbi tutularak ebediyen cehennemde kalır.[340]

Eş'ariyye kelamcılarından Bâkıllânî (ö. 403/1013) "fısk"ı ilâhî emirlere isyan edip hak yoldan çıkmak, "fâsık"ı da sürekli fısk içinde kalan ve büyük cezaya müstahak olan kişi diye tarif eder. Fahreddîn er-Râzî ise "Fısk, dinin koyduğu sınırların dışına çıkmaktır" der ve şunu ekler: Bütün günahlar fıskın kapsamına dâhildir. Fâsık, Allah'a itaat etmekten büyük ölçüde çıkıp dinin sınırlarını aşan kimsedir.[341]

Mâtürîdiyye ekolüne gelince, İmam el-Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre fâsık kelimesi tıpkı fâcir gibi mutlak olarak kullanıldığı zaman kâfir anlamına gelir. Bununla birlikte fısk emrin dışına çıkmak demektir ve mü'minin de bazen ilâhî emirlerin dışına çıkması mümkün olduğundan, fâsık her zaman kâfirle eş anlamlı kabul edilmemelidir. Kaldı ki fâsık lafzı büyük günah işleyen mü'min karşılığında da kullanılır. Büyük günah işlemek ise mü'mini iman dairesinden çıkarmaz.[342]

339 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 230-231.
340 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, s. 647-650, 666-667, 712-718.
341 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 183.
342 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 527-551.

Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) fâsıkı, "mutlak fâsık" ve "muti/ mü'min fâsık" olarak iki kısma ayırmıştır. Mutlak fâsık ilâhî emirlere hiçbir hususta itaat etmeyen ve her bakımdan âsi olan kimsedir ki buna kâfir denir. Mü'min fâsık ise iman esaslarını tasdik ettiği hâlde tembellik ve gaflet sebebiyle ilâhî buyruklardan birine itaat etmeyen kişi olup sadece bir veya birkaç hususta fısk içinde bulunur. Bu tür bir itaatsizlik sahibinin imanını yok etmediğinden, bu manadaki fâsık kimse mü'min olarak tanımlanır.[343]

Sonuç olarak, fısk ve fâsıklık özellikle Kur'an'da İslam kelam tarihindeki "mürtekib-i kebîre" meselesinden bağımsız ve aynı zamanda daha geniş çerçeveli bir kelime olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla fısk ve fâsıklığın büyük günah işleme meselesine indirgenerek tartışılması pek isabetli olmamıştır. Fısk kelimesi ve türevlerinin Kur'an'daki ağırlıklı kullanımı kâfirler ve münafıklarla ilgili olmakla birlikte bazı ayetlerde "füsûk" ve "fâsık" gibi vasıfların mü'minlere atfen de kullanıldığı açıktır. Bu bakımdan "fısk/füsûk" lafzının nüzûl döneminde anlam genişlemesine uğradığını veya kimi zaman küfür, kimi zaman nifak, kimi zaman da günah manasında kullanıldığını söylemek mümkündür.

الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللّٰهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللّٰهُ بِهِ أَنْ
يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ (27)

(27) O fâsıklar Allah'a yeminle pekiştirilmiş şekilde söz verdikten sonra bu ahitlerini bozarlar. Yine onlar Allah'ın birleştirilmesini emrettiği şeyi koparır ve yeryüzünde fesat çıkarırlar. İşte onlar külliyen zarar ve ziyana uğrayacak olanların tâ kendileridir!

***

Bu ayette fâsıkların Allah'a son derece sağlam şekilde söz verdikten sonra bu sözlerinden döndükleri belirtilir. Allah'a verilen sözün bozulması bağlamında "nakz" (النَّقْض), "ahd" (الْعَهْد) ve "mîsâk" (الْمِيثَاق) keli-

343 Nesefî, *Tabrısatü'l-Edille*, II. 1052.

meleri zikredilir. Ayetin başındaki "يَنْقُضُونَ" (yenkudûne) lafzı sözlükte "fesh etmek, ipi çözmek, terkibi bozmak, bir yapıyı yıkmak, sözünden dönmek, söylenen sözde çelişki olmak" gibi anlamlar taşıyan "ن ق ض" (nkz, nakz) kökünden türemiş bir fiildir. Kur'an'da mastar ve fiil türevleriyle 9 kez geçen "nakz" (النَّقْضُ) lafzı "bir şeyi sağlam yapmak, kesin kılmak" manasındaki "ibrâm"ın (الإبرام) zıddı olarak kabul edilir.[344]

Nakz ile aynı kökten türemiş lafızlar Kur'an'da "ahdi bozmak, sözünden dönmek" manasının yanında Nahl 16/91. ayette "yemini bozmak", Nahl 16/92. ayette "sağlamlaştırılmış ipi çözmek/bozmak" gibi manalarda da kullanılır. İnşirâh 94/3. ayette geçen "أَنْقَضَ" lafzı ise sırttaki yükün ağırlığından dolayı bel kemiklerinden çıtırtı gibi bir ses çıkması manasındadır. Kısacası, nakz lafzı binada, yapıda, sözleşmede, akitte bağın kopması, bozulması manasında kullanılır.[345] Ayette ahdi bozmak manasında "nakz" lafzının kullanılması istiare olarak yorumlanır. Çünkü Araplar ahdi istiare yoluyla "ip" (habl) diye adlandırır.[346] Başka bir ifadeyle, "nakz" kelimesi burada "عَهْدَ اللّٰهِ" (Allah'ın ahdi) lafzındaki karineden de anlaşılacağı üzere mecâzî manadadır ki bu da belâgatta istiare diye tabir olunur. Bu, Arapların ahdi ve iple birbirine bağlanan her şeyi "ip"e benzetmeleriyle ilgili yaygın teşbihleri üzerine Kur'an'ın ortaya koyduğu bir istiare tarzıdır.[347]

Ahd ve Mîsâk

Kur'an'da "ahd" (çoğulu: uhûd) ve "mîsâk" (çoğulu: mevâsîk) kelimeleri genellikle birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılmakla birlikte "ahd" bir telakkiye göre geniş manada her türlü dinî, siyâsî ve sivil anlaşmayı ifade etmekte, "mîsâk" ise daha ziyade dinî mahiyette söz ve sözleşmeye karşılık gelmektedir. Kurtubî'nin ifadesiyle, mîsâk, yeminle pekiştirilmiş söz/ahit (الْعَهْدُ الْمُؤَكَّدُ بِالْيَمِينِ) demektir.[348]

"Ahd" sözlükte "bir şeyi korumak, yemin edip söz vermek, vasiyet etmek, vefa göstermek" gibi anlamlar taşıyan "ع ه د" (ahd) kökünden

344 İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Luğa*, II. 910.
345 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 504.
346 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 246.
347 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 368.
348 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 247.

türemiş bir kelimedir. Bir telakkiye göre "uhde" (العُهْدَة) kelimesi de ahit anlamına gelir.[349] Kur'an'da mastar ve fiil türevleriyle 46 kez geçen "ahd" lafzı "itimada şayan söz, yemin, kefalet, korumak" gibi manalarda kullanılmasının yanında "antlaşma ve sözleşme" manasında da istimal edilir.[350] Bazı lügatlarda "ahd" kelimesinin eman ve zimmet manasında kullanıldığı da kaydedilir.[351] Yine bu kelime İslam tarihinde iki devlet arasında yapılan muâhede ve musâlaha metni olarak muahedenâme ve musâlahanâme karşılığında kullanıldığı gibi özellikle halifeler ve hükümdarların veliaht, vali ve kadılara dair tayin kararları, çeşitli konularda emir ve talimat mahiyetinde yazdırdıkları yazılar anlamında da kullanılır.

Kur'an'da Allah'ın insanlardan aldığı ahitlerden bahsedilmiş, özellikle Yahudiler ve Hıristiyanlardan alınan ahitlere dikkat çekilmiştir. Mesela, İsrâiloğulları'ndan namaz ve zekât ibadetlerini ifa edeceklerine, peygamberlerine inanıp onları destekleyeceklerine, birbirlerinin kanlarını dökmeyeceklerine, birbirlerini yurtlarından sürgün etmeyeceklerine, Allah'tan başkasını tanrı yerine koymayacaklarına, anne-babaya, yakın akrabaya, yetimlere ve fakir kimselere iyilik ve ihsanda bulunacaklarına dair kesin söz aldığı hâlde Allah'a verdikleri bu sözleri yerine getirmediklerinden, ahitlerini çiğnediklerinden ve üstelik bunu alışkanlık hâline getirdiklerinden söz edilir.[352]

"Mîsâk" sözlükte "sağlam olmak, sağlam kılmak, güven duymak, kuvvetli söz, ahit" gibi anlamlar içeren "و ث ق" (vsk, visâka, vüsûk) kökünden türemiş bir isimdir. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 34 kez geçen "vsk" kökünün "mîsâk" formu daha önce de değinildiği üzere dinî-ahlâkî muhtevalı sözleşme manasına gelir. Nitekim Bakara 2/83-84, Nisâ 4/154-155, Mâide 5/12-13. ayetlerde görüleceği gibi mîsâk lafzı genellikle Allah'ın İsrâiloğulları'ndan aldığı kesin söz veya Allah ile İsrâiloğulları arasında gerçekleşen sağlam ahitleşme bağlamında zikredilir.

Tanrı ile insanlar arasında gerçekleşen ahitleşmenin eski İsrâil dinine mahsus bir inanç ve uygulama olarak ortaya çıktığı kabul edilmekte,

349 Cevherî, *es-Sıhâh*, II. 515.
350 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III. 311.
351 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, V. 51.
352 Bakara 2/83-85, 100; Mâide 5/12-14.

başka dinler ve kültürlerde böyle bir ahitleşme kavramının mevcut olduğu bilinmemektedir. Başka bir ifadeyle, ahitleşme fikri, özel sadakat isteyen ve çifte yahut çoklu sadakatleri men eden İsrâil dinine mahsus bir özelliktir. Kadim İsrâil dininde Tanrı ile ahitleşme geleneği, siyasetnamelerdeki sadece bir krala bağlılık yemini talep şartını anımsatır.[353]

Tanrı tarafından seçilmişlik ve ahit temalarının merkezî yer tuttuğu Tevrat'ta siyâsî sözleşme türünün yanı sıra biri vaad, diğeri ahitleşme şeklinde olmak üzere iki ilâhî sözleşmeden bahsedilir. Tanrı'nın Nuh, İbrahim ve Davud ile yaptığı, onlara yönelik karşılıksız vaadini ifade eden sözleşmeler[354] ilk türden ahit kapsamında yer alırken Tanrı ile İsrâiloğulları arasında gerçekleşen sözleşme[355] ikinci türü oluşturur.[356] Tevrat'ta ahd ve mîsâk karşılığında "berit/luhot ha-berit" (Akadça: biritu), "edut/luhot ha-edut" (Çıkış, 25/16; Levililer, 16/13) ve "alah" (Tekvin, 26/28) gibi kelimeler kullanılır. Tekvin 26/28, Tesniye 29/12-13'de "berit" ve "alah" kelimeleri tıpkı Kur'an'daki ahd ve mîsâkın kullanımı gibi bir arada zikrolunur.[357]

Ahd ve mîsâk kelimeleri bilhassa "Allah ile insanlar arasındaki sözleşme" manasında kullanıldığında bu iki kelime arasında ince bir anlam farkının göze çarptığı söylenebilir. Buna göre ahd aralarındaki anlaşmaya dayanarak Allah'ın insanlar üzerindeki hakkına, onlara yönelik vaad, emir ve bilgilendirmesine,[358] mîsâk ise insanların Allah'a verdikleri sağlam ya da yeminle pekiştirilmiş söze[359] karşılık gelir. Nitekim Allah'ın, tevhid dinini tebliğ ve kendilerinden sonra gelecek peygamberi tasdik etmek üzere bütün nebîlerden/ümmetlerinden ve aynı şekilde peygamberlere ve ilâhî emir ve nehiylere uyma konusunda mü'minlerden aldığı sözden bahseden ayetlerde çoğunlukla mîsâk kelimesi zikredilir.[360]

Müfessirler "الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللّٰهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ" (Allah'a karşı yeminle pekiştirilmiş sözlerini bozarlar) ifadesindeki "مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ" lafzını birkaç

353 Weinfeld, "Covenant", *EJ*, V. 253.
354 Tekvin (Yaratılış) 9/8-17; 17/2-22; I. Samuel 7/8-16.
355 Tesniye (Yasanın Tekrarı) 26/16-19.
356 Gürkan, "Mîsâk", *DİA*, XXX. 172.
357 Weinfeld, "Covenant", *EJ*, V. 249.
358 Bakara 2/40; Ra'd 13/20; Nahl 16/91; Yâsîn 36/60.
359 Bakara 2/93; Nisâ 4/155; Mâide 5/7.
360 Bakara 2/83-84; Âl-i İmrân 3/81; Mâide 5/12-13.

şekilde yorumlamışlardır. Bir yoruma göre "مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ" lafzı, "Onlar Allah'ın ahdini kabul edip kendilerini ilzam edecek şekilde yüklendikten sonra" manasına gelir. Mîsâk kelimesinin "tevsîk" (pekiştirme, sağlamlaştırma) anlamında olması da mümkündür. Bu tıpkı "mîâd" ve "mîlâd" kelimelerinin va'd (vaad) ve vilâde (doğum) anlamında kullanılmasına benzer. Başka bir yoruma göre "مِيثَاقِهِ" kelimesindeki zamirin Allah'a raci olması da mümkündür. Bu durumda anlam, "Onlar Allah'a söz verdikten sonra" ya da "O'nun ahdini, yani ayetlerini, peygamberlerinin uyarılarını kabul edip güvence verdikten sonra" anlamına gelir.[361]

Müfessirler ayette zikri geçen "ahd"in mahiyeti hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu görüşler şöyle özetlenebilir: (1) Burada bahsi geçen ahitten maksat, Allah'ın bezm-i elestte insanoğlundan "أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى" (Allah, "Ben sizin rabbiniz değil miyim?" buyurdu. İnsanlar da dedi ki: "Evet, sen bizim rabbimizsin") diye aldığı sözdür. (2) Allah'ın peygamberler vasıtasıyla insanlara bildirdiği emirler ve yasaklardır. (3) Allah'ın hem göklerde ve yerde hem de diğer mahlûkat üzerinde vahdaniyetini ve kudretini gösteren delilleri gözler önüne sermesidir. (4) Geçmiş peygamberlerden ve ümmetlerden son peygamberin nübüvvetini inkâr etmeyeceklerine dair alınan sözdür. (5) Allah'ın Ehl-i Kitap'tan aldığı sözdür ki bu söz Hz. Peygamber'in nübüvvetini reddetmemek ve onun gerçek nebî olduğu bilgisini gizlememekle ilgilidir.[362]

Tanah'taki birçok ifade Tanrı'nın İsrâiloğulları ile yaptığı ahitleşmenin muhtevası hakkında çok açık ifadeler içerir. "On Emir"in (Aseret ha-Devarim/Evâmir-i Aşere) yanı sıra M.Ö. VII. yüzyılda Yehuda bölgesinde oluşturulan ve Yehuda merkezli seçkincilik anlayışını yansıtan Tesniye kitabının 28. babındaki şu ifadeler ahdin mahiyet ve muhtevasını yeterince açıklar niteliktedir:

Tanrınız Rabb'in buyruklarına uyar, O'nun yollarında yürürseniz, Rab size içtiği ant uyarınca sizi kendisi için kutsal bir halk olarak koruyacak (...) Rab atalarınıza ant içerek size söz verdiği ülkede bolluk içinde yaşamanızı sağlayacak. Rahminizin meyvesi kutsanacak; hayvanlarınızın yavruları, toprağınızın ürünü verimli olacak. Rab ülkenize yağmuru za-

361 Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 401; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 247.
362 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 435-436; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 272.

manında yağdırmak ve bütün emeğinizi verimli kılmak için göklerdeki zengin hazinesini açacak (...) Ama Tanrınız Rabb'in sözünü dinlemez, bugün size ilettiğim buyrukların, kuralların hepsine uymazsanız, şu lanetler üzerinize gelecek (...) Kentte de tarlada da lanetli olacaksınız. Sepetiniz ve hamur tekneniz lanetli olacak. Rahminizin meyvesi, toprağınızın ürünü, sığırlarınızın buzağıları, sürülerinizin kuzuları lanetli olacak. İçeri girdiğinizde lanetli olacaksınız; dışarı çıktığınızda da lanetli olacaksınız. Rabb'e sırt çevirmekle yaptığınız kötülükler yüzünden el attığınız her işte O sizi lanete uğratacak (...) Sonunda üzerinize yıkım gelecek ve çabucak yok olacaksınız. Rab, mülk edinmek için gideceğiniz ülkede sizi yok edinceye dek salgın hastalıkla cezalandıracak (...) Rab sizi düşmanlarınızın önünde bozguna uğratacak (...) Yeryüzündeki bütün halklar için dehşet verici bir örnek olacaksınız (...) Siz yok oluncaya dek Rab bu Yasa Kitabı'nda yazılmamış her türlü hastalığı ve belayı da başınıza getirecek. Gökteki yıldızlar kadar çok olan sizler, sayıca az bırakılacaksınız. Çünkü Tanrınız Rabb'in sözüne kulak vermediniz. Size iyilik yapmak, sizi çoğaltmak Rabb'i nasıl sevindirdiyse, sizi yıkmak ve yok etmek de öyle sevindirecektir. Mülk edinmek için gideceğiniz ülkeden sökülüp atılacaksınız. Rab sizi dünyanın bir ucundan öbür ucuna, bütün halklar arasına dağıtacak. Orada sizin de atalarınızın da tanımadığı, ağaçtan ve taştan yapılmış başka ilahlara tapacaksınız.[363]

Gerek Bakara sûresinin ilk yüz küsur ayetinin Medine Yahudileri hakkında inmesi, gerekse buraya kadar izah ettiğimiz ayetlerde doğrudan veya dolaylı olarak Yahudilere işaret edilmesi dikkate alındığında, söz konusu ahd ve misakın Yahudilerle ilgili olduğuna dair görüşün daha isabetli olduğu ortaya çıkar. Nitekim daha önce de belirtildiği üzere Bakara 2/83-84, Nisâ 4/154-155, Mâide 5/12-13 gibi birçok ayette "mîsâk" lafzı Yahudilerle ilgili olarak zikredilir. Taberî de Allah'a verdikleri sözü bozan fâsıklar zümresinin Hz. Peygamber devrindeki Medine Yahudilerinin kâfir din bilginleri ile onların işbirlikçisi konumundaki münafıklara karşılık geldiği yönündeki görüşün daha isabetli olduğunu belirtir. Ardından bu görüş tercihine Âl-i İmrân 3/187. ayeti şahit gösterir.[364]

363 Tesniye (Yasanın Tekrarı) 28/9-64.
364 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 436-437.

Allah'ın Birleştirilmesini Emrettiği Şeyi Koparmak

Bakara 2/27. ayetin "وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللّٰهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ" (Allah'ın birleştirilmesini emrettiği şeyi koparırlar) şeklindeki kısmında Allah'ın birleştirilmesini emrettiği şeyin fâsıklarca koparıldığından söz edilir. Bu ifadedeki "emera" (أَمَرَ) kelimesi sözlükte "emretmek, buyurmak" anlamına gelen "أ م ر" (emr) kökünden türemiş bir mazi fiildir. Râğıb el-İsfehânî "emr" (الأَمْرُ) lafzının tüm fiiller ve sözler için kapsayıcı kullanıma sahip genel bir lafız olduğunu belirtir.[365] Kur'an'da isim ve fiil türevleriyle 251 yerde geçen "emr" (الأَمْرُ) lafzı "nehy"in (النَّهْيِ) yasaklamanın zıddı olarak kabul edilir ve "emretmek, buyurmak" şeklindeki temel anlamının yanı sıra "durum, iş, çoğalmak, alamet, işaret" gibi başka manalarda da istimal edilir. Mesela, Bakara 2/275. ayetteki "وَأَمْرُهُ إِلَى اللّٰهِ" ifadesinde geçen "emr" lafzı "durum, iş" manasına gelir. İbdâ', yani ilkten meydana getirme fiili de bazen "emr" diye ifade edilir. Bu yüzden, bazı âlimler A'râf 7/54. ayetteki "أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ الأَمْرُ" ifadesinde geçen emr lafzının bu bağlamda ve anlamda sadece Allah için kullanıldığını belirtir.[366]

Öte yandan, Arapçada "emira" lafzı "çoğalmak, artmak" anlamına gelir. Mesela, "أَمِرَ بَنو فلانٍ" ifadesi "Falan oğullarının malları çoğaldı" demektir.[367] Keza Evs b. Hârise'den nakledilen "مَنْ قَلَّ ذَلَّ ومَنْ أَمِرَ فَلَّ" (Destekçileri azalan kimse zelil olur, destekçileri çoğalan kimse galip olur) şeklindeki meselde geçen "emira" fiili de "çok olmak, çoğalmak" manasına gelir.[368] Yine "emr" kökünden türemiş olan "emâr" (الأَمَارُ) ve "emâre" (الأَمَارَةُ) gibi kelimeler "işaret, nişan, alamet" gibi manalarda istimal edilir.[369]

Bakara 2/27. ayetin burada incelediğimiz kısmındaki "يَقْطَعُونَ" (yektaûne) lafzı sözlükte "kesmek, koparmak" manasındaki "ق ط ع" (kt'a) kökünden türemiş bir fiildir.[370] Râğıb el-İsfehânî'nin izahına göre "kat'" (القطع) kökü ister cisimler gibi gözle görülen türden olsun, ister akıl ve düşüncenin alanına giren ve basiretle (içgörü) ile kavranabilen türden olsun, bir şeyi kesip koparmak ya da bir şeyi kendi bünyesinden ayır-

365 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 24.
366 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 24.
367 İbn Sîde, *el-Muhîtu'l-A'zam*, V. 300.
368 Ebû Ubeyd, *el-Emsâl*, s. 94.
369 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, X. 74.
370 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VIII. 277-278.

mak manasına gelir. Mesela, "قَطْعُ الأعضاء" (kat'u'l-a'zâ') tabiri "uzuvları koparmak", "قَطْعُ الوصل" (kat'u'l-vasl) tabiri bir kimseden ayrılmak, hicran (ayrılık), "قَطْعُ الرَّحِمِ" tabiri "akrabalık, yakınlık ilişkisini koparmak" anlamına gelir. Kur'an'da çeşitli isim ve fiil türevleriyle 36 kez geçen "kat'" (القطع) kökü "kesin olmak, nihai hükme/sonuca bağlamak" manasına da gelir. Mesela, "قَطْعُ الأمرِ" (kat'u'l-emr) tabiri Neml 27/32. ayetteki "ما كُنْتُ قاطِعَةً أَمْراً" ifadesinde olduğu gibi, "bir konuda nihai hükmü vermek" ya da "son sözü söylemek" gibi bir anlam içerir.[371]

Arapçada "fasl" (الفصل), "fark" (الفرق), "felq" (الفَلْق), "karz" (القَرْض) gibi kelimeler anlam yönünden "kat'" (القطع) köküyle ilişkilidir. Bununla birlikte "fasl" (الفصل) kelimesi önce bitişik olup sonradan ayrılmayı, "fark" (الفرق) sözcüğü önce toplanıp sonra dağılmayı, "felq" (الفَلْق) oluşmuş bir bünyede/yapıda meydana gelen ayrılma ve yarılmayı, "karz" (القَرْض) kopmayı ve parçalara ayrılmayı, "kat'" (القطع) ise parçaları birbirine bağlı olan bir şeydeki mutlak kopmayı belirtir.[372]

Ayetteki "وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللّٰهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ" ifadesinde geçen "يُوصَلَ" (yûsale) lafzına gelince, bu lafız sözlükte "ulaşmak, erişmek, bir şeyi birleştirmek" manasındaki "و ص ل" (vsl, vasl) kökünden türemiş bir fiildir. Kur'an'da muhtelif fiil türevleriyle 12 kez geçen "vasl" kökü "ayrılık" manasındaki "hicrân"ın zıddı kabul edilir.[373] Aynı kökten türeyen "ittisâl" (الإتِّصَال) lafzı çeşitli nesnelerin birbirleriyle birleşmesi anlamındadır. Bunun zıddı "ayrılmak" manasındaki "infisâl" (الانفصال) lafzıdır. Vasl (الوَصْل) kelimesi hem somut (maddi) hem soyut (manevi, anlamsal) içerikli şeyler için kullanılır.[374]

Birçok müfessire göre ayetteki "وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللّٰهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ" ifadesinde kâfirler veya müşriklerin Hz. Peygamber ile aralarındaki akrabalık bağlarını koparmalarına işaret edilmiştir. Bu bilindik yorum sıla-i rahmi koparmaktan söz eden Muhammed 47/22. ayetteki "فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ" ifadesiyle desteklenmiştir. İkinci bir yoruma göre Allah müşriklerden imana gelip mü'minlerle bütünleşmelerini istemiş, fakat onlar küfrü/kâfirliği tercih etmişlerdir.[375]

371 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 408.
372 Mustafavî, *et-Tahkîk*, IX. 325.
373 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, VI. 115.
374 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 525.
375 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 137.

Bazı müfessirler "Allah'ın bitiştirilmesini emrettiği şey" ile ilgili olarak söz-amel birlikteliği, Allah'ın emirlerine ve yasaklarına riayet, tüm peygamberleri tasdik gibi te'villere de yer vermişlerdir.[376]

Bize göre bu yorumlar pek isabetli değildir. Ayetteki "وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللّٰهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ" (Allah'ın birleştirilmesini emrettiği şeyi koparırlar) ifadesi, nübüvvet (peygamberlik) geleneğiyle ilgilidir. Bazı tefsir kitaplarında da yer alan bu yoruma göre ayette söz konusu edilen fâsıklardan maksat Medine Yahudileridir. Bunlar Hz. Muhammed'i nübüvvet zincirinin son halkası olarak kabul etmeleri gerektiğine yönelik ilâhî emri çiğneyerek söz konusu halkayı koparmış ve dolayısıyla Hz. Muhammed'in nübüvvetini tanımamışlardır.[377]

Ayetteki "وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ" (Yeryüzünde fesat çıkarırlar) ifadesi Yahudilere atfen, inkârcılık propagandası yapmak, ahitlerini bozmak, Hz. Peygamber ve müslümanlar aleyhine müşrikler ve münafıklarla iş birliği yapmak, Hz. Peygamber hakkında yalan yanlış şeyler konuşmak ve Kâ'b b. Eşref'in yaptığı gibi hicivli şiirlerle ona hakarette bulunmak, müşrikleri müslümanlara karşı savaşa kışkırtmak, müslümanları inançlarından döndürmeye çalışmak gibi fiillere işaret eder.

Ayetin sonundaki "أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ" (İşte onlar külliyen zarar ve ziyana uğrayacak olanların ta kendileridir) ifadesi de Yahudilere yöneliktir. Müfessirler "hüsrân"ın burada neye delalet ettiği hususunda çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir: (1) Hüsrandan maksat fâsıkların (Yahudiler) cennet nimetlerinden ümidi kesmiş olmalarıdır. (2) Yapmış oldukları iyiliklerden ümidi kesmiş olmalarıdır. (3) Dünyevi nimetler ve lezzetlerden mahrum kalma korkusundan dolayı inkârcılıkta ısrar etmiş olmalarıdır.[378]

"Hâsirûn (الْخَاسِرُونَ) kelimesi sözlükte, "azalma, noksan olma, zarar, ziyan, helâk, sermaye kaybı" gibi anlamlar içeren "خ س ر" (hsr, hüsrân) kökünden türemiş bir kelimedir. Kur'an'da 65 kez geçen bu kökün mastarı "hüsr" (الخُسر) ve "hüsrân" (الخُسْرَان) şeklindedir.[379] Hüsrân esas

376 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 247; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 371.
377 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 246; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 246-247.
378 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 137.
379 Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, I. 407; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XI. 163-164.

itibariyle ticarette zarar etmeyi belirtir. Fakat kelime iyilik ve hayır gibi şeylerden nasibin azalması gibi kötü durumlar için de istimal edilir.[380] Kaffâl eş-Şâşî'nin (ö. 365/976) izahına göre bir iş yapıp da yaptığı işin karşılığını alamayan kimse "hâsir" (الخاسِرْ) diye nitelendirilir. Dahası, "hâsir" bu durumdaki herkesi nitelemek için kullanılan genel bir isimdir.[381] Râğıb el-İsfehânî hüsranın hem insana hem de fiillerine nispet edilebileceğini kaydettikten sonra Kur'an'da bu kelimenin biri mal ve mevki gibi ticarî-maddi, diğeri sağlık, âfiyet, akıl, iman, sevap gibi manevi kazanımların kaybı olmak üzere iki anlamda kullanıldığını, fakat daha ziyade ikinci mananın ön plana çıktığını belirtir.[382]

Kısacası, "hüsrân" telafisi mümkün olmayacak şekilde zarar ve ziyana uğramak ve helâk olmak demektir. Arapçada "hüsrân" (الخُسْرانُ) ile "hırmân" (الحِرْمانُ), "tebâb" (التَّبابُ), "helâk" (الهَلاكُ), "sübûr" (الثُّبُورُ) gibi kelimeler birbirlerine yakın anlamlar içerir.[383] "Sermayenin kısmen yok olması" manasındaki "vadîa" (الوضيعة) lafzı da "hüsrân" ile yakın manaya sahiptir. Ancak "hüsrân" kelimesi sermayenin tümden helâk olmasını belirtir.[384]

Çeşitli ayetlerde, Allah'ı bırakıp şeytanı dost edinenler, Allah'ın ayetlerini inkâr edenler, Allah'a eş koşanlar, ilâhî rahmet ve mağfiretten mahrum kalanlar, Allah'a isyan edip azabından korkmayanlar, ilâhî buyruklara karşı gelenler, peygamberleri inkâr edip bâtılı seçenler, Hz. Peygamber'e iman etmeyenler, uğradığı bir musibet sebebiyle İslam'dan yüz çevirenler, İslam'dan başka din arayanlar, iman ettikten sonra tekrar kâfir olanlar, insanları Allah yolundan saptıranlar, kâfirlere uyanlar, yeryüzünde fesat çıkaranlar, kıyamette hüsrana uğrayan kimseler olarak zikredilir. Sonuç olarak, Bakara 2/27. ayetin sonundaki "أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ" (İşte onlar külliyen zarar ve ziyana uğrayacak olanların ta kendileridir) ifadesi, Medineli Yahudiler ve onların işbirlikçilerinden oluşan fâsıkların dünyada ve ahirette çok büyük bir zarar ve ziyana uğrayacaklarını bildirir.

380 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 287-288.
381 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 137.
382 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 147.
383 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 226, 368; IV. 99.
384 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 305-306.

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللّٰهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (28)

(28) Nasıl olur da Allah'a nankörlük edersiniz? Oysa siz ölü hâldeydiniz, O sizi diriltti. Daha sonra sizin canınızı alacak, ardından yine hayata kavuşturacaktır. Sonunda sadece O'na döndürüleceksiniz.

***

İbn Âşûr, bu ayetin başındaki "كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللّٰهِ" (Nasıl olur da Allah'a nankörlük edersiniz?) ifadesinin 21. ayetteki hitapta geçen "en-nâs" (insanlar) lafzının medlulü olarak müşriklere göndermede bulunduğunu belirtir ve bu yorumunu "Yahudiler Allah'ı ve ölümden sonraki dirilişi inkâr etmezler" diye gerekçelendirir.[385] Fakat bu yorum bize göre pek isabetli değildir. Her şeyden önce bu ayet, bir önceki ayette söz konusu edilen fâsıklar, yani Yahudilerle ilgilidir. Kaldı ki "küfr" kelimesi "Allah'ı tanımamak" anlamından ziyade O'na nankörlük etmek manasına gelir. Nitekim Kur'an'da İsrâiloğulları'na hitaben, "Size yönelik nimetlerimi hatırlayın" mealindeki ifadeler dikkate alındığında, "كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللّٰهِ" ifadesinin "Nasıl olur da Allah'a küfrân-ı nimette bulunursunuz?" manasına geldiği rahatlıkla anlaşılabilir. Ayrıca müşriklerin de Allah'ı inkâr etmedikleri birçok ayetle sabittir. Öte yandan, Yahudilerin uhrevi âlemdeki diriliş konusunda sarih bir inanca sahip olmadıkları, her ne kadar müşrikler kadar inkârcı bir tavır sergilemeseler de uhrevi âlem konusunda hayli duyarsız bir tavır takındıkları bilinmektedir. Kısacası, bu ayetteki hitabın da ilk ve öncelikli muhatapları Yahudilerdir. Bunun yanında onların müşrik ve münafık işbirlikçileri de ayetteki hitabın kapsamına dâhil edilebilir.

Ayetin başındaki "كَيْفَ" (nasıl) lafzı şart ve istifham (soru) edatı olarak kullanılır; ancak istifham manasında kullanımı daha ağırlıklıdır. Bu edattaki istifham bir şeyin kendisiyle değil, hâliyle alakalıdır. Daha açıkçası "mâ" edatı bir şeyin mahiyetine, "men" kimliğine, "keyfe" ise

385 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 373.

hâline ilişkin soru edatlarıdır. Bazı kaynaklarda "keyfe" edatının Allah hakkında kullanılmadığı vurgulanır. "Keyfe" salt hal ve durumla ilgili soru edatı olarak kullanıldığı gibi tahzir (sakındırma), tenbih (dikkat çekme), tekit (pekiştirme), tazim (yüceltme) manasına gelecek şekilde de kullanılır. Bütün bunların yanında mastar ve zarf olarak kullanımları da söz konusudur.[386]

Söz konusu edatın bu ayetteki kullanımı salt istifham (soru) içerikli olmaktan öte, Tekvir 81/26. ayetteki "فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ" (Nereye gidiyorsunuz?) ifadesindeki "eyne" (nereye) edatının kullanımı gibi, taaccüb (hayret), tevbih (kınama) ve paylama gibi anlamlar da taşır.[387] Buna göre "كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللّٰهِ" ifadesi, "Yanınızda sizi nankörce inkâr etmekten alıkoyacak ve imana sevk edecek şeyler mevcut olduğu hâlde nasıl olur da Allah'a nankörlük edip küfrân-ı nimette bulunursunuz?!" gibi bir mana taşır. Vâsıtî'ye göre Allah bu ifadede Yahudiler ve işbirlikçilerini en sert şekilde kınayıp azarlamıştır.[388]

Ayetteki "كُنْتُمْ" lafzı, sözlükte "olmak, vuku bulmak" manasındaki "ك و ن" (kvn, kevn) kökünden türeyen "kâne" (كان) fiilinin geçmiş zaman (mazi) kipinde çekimli formu olup "...durumda idiniz" manasına gelir. Kur'an'da mazi/muzari fiil ve ism-i mekân gibi türevleriyle 1388 kez geçen "kvn" kökü kahir ekseriyetle sülasi fiil formunda (kâne-yekûnü-kevn) şeklinde gelir. "Kâne" her ne kadar fiil gibi çekimi yapılsa da gerçekte fiil değil, zamana delalet eden ve mübteda-haber cümlesinin başına gelen fiilimsi (mazi fiile benzeyen) bir kelimedir. "Kâne" bazen tam bazen nâkıs/eksik fiil olarak kullanıldığı gibi bazen de zâid olarak kullanılabilir. Tam fiil olarak kullanıldığında, "كَانَ الْقِتَالُ" (Savaş vuku buldu) ifadesinde olduğu gibi, kendisinden sonra isim konumunda bir kelime gelir ve bu durumda haber konumundaki kelimeye ihtiyaç hissedilmez. Nâkıs (eksik) fiil olarak kullanıldığında, "كَانَ زَيْدٌ أَمِيرًا" (Zeyd yönetici idi) kendisinden sonra hem isim hem haber konumunda iki kelime gelir. Zâid olarak kullanıldığında ise Meryem 19/29. ayetteki "مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا" (Beşikteki çocukla...) ifadesinde olduğu gibi, cümleye az çok vurgu manası katmak dışında bir işleve sahip değildir.[389]

386 Zerkeşî, *el-Burhân*, IV. 332; İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I. 229-230.
387 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 23; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 288-289.
388 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 238; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 249.
389 Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 303; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 289.

Ayette ilk olarak insanların ölü hâlde olmalarından, daha sonra hayata kavuşturulmalarından söz edilmiştir. Bu ifadenin ardından canlarının alınacağı ve tekrar hayata kavuşturulacakları bildirilmiştir. Allah'ın diriltme fiili ayette "ihyâ" (yuhyî), öldürme fiili ise "imâte" lafzıyla (yümîtü) ifade edilmiştir. Müfessirler bu ayetteki beyanlar çerçevesinde iki ölüm ve iki dirilişle ilgili olarak "Siz Âdem'in sulbünde ölü hâldeydiniz; sonra onun sırtından sizi toz zerrecikleri gibi çıkardı... Siz erkeklerin sulplerinde, kadınların rahimlerinde birer ölü/nufte idiniz..." gibi çeşitli yorumlar üretmişlerdir.[390] Ancak bu yorumlar pek müdellel değildir. Keza son dönemde bazı müslüman araştırmacıların bu ayeti reenkarnasyon (ruh göçü ya da ruhun tekrar tekrar bedenleşmesi) inancıyla ilişkilendirmesi de son derece isabetsiz ve gereksizdir. Ayetteki mana gayet açık seçiktir. Abdullah b. Abbâs ve Adullah b. Mes'ûd gibi sahâbîlerin ifade ettikleri üzere, "Siz dünyaya gelmeden önce adı sanı olmayan bir şey idiniz. Yani mevcut olmamanız hasebiyle birer ölü mesabesinde idiniz. Daha sonra Allah size hayat verip dünyaya getirdi. Bu dünyadaki ömür süreniz tamamlandığında sizi öldürecek, kıyamet gününde tekrar diriltecektir."

Abdullah b. Mes'ûd, Ebû Mâlik ve Mücâhid gibi sahâbî ve tâbî müfessirler Bakara sûresindeki bu ayet ile Mü'min 40/11. ayetteki "قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ" (Dediler ki: "Rabbimiz, bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin") ifadesinin birbirini izah ettiklerini söylemişlerdir. Mü'min 40/11. ayetteki ifade şu manaya gelir: Rabbimiz! Yaratılmadan önce herhangi bir şey değilken ya da mevcut değilken sen bizi ölüler gibi kılmıştın. Birinci öldürmen bu idi. Bizi yarattıktan sonra hayatımıza son verip öldürdün. Böylece bizi iki kere öldürmüş oldun. Dünyaya gelişte hayat vererek bizi dirilttin. Dünyadaki ömrümüz tamamlanınca bizi öldüreceksin, daha sonra kıyamet gününde tekrar dirilteceksin. Böylece bizi iki kez de diriltmiş olacaksın."[391]

Taberî (ö. 310/923) ve Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) gibi müfessirlerce aktarılan bilgiye göre Araplar iz ve eseri silinen şeyler ve herhangi bir önem arz etmeyen işler için "هذا شيء ميّتٌ" (Bu ölü bir şeydir), "هذا أمر ميّت" (Bu ölü bir iştir) derler.[392] Öte yandan, cansız varlıklar

390 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 139; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 248.
391 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 443-444; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 331-332.
392 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 447; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, I. 205.

çoğunluk ulemaya göre mecâzî olarak "ölü" diye nitelendirilir. Kaffâl eş-Şâşî (ö. 365/976) adı sanı anılmayan kimsenin Araplar arasında "فُلَانٌ مَيِّتُ الذِّكْرِ" (Falanca zikri ölü bir kimsedir), alıcısı olmayan malın "هَذِهِ سِلْعَةٌ مَيِّتَةٌ" (Bu ölü maldır) diye ifade edildiğini belirtmiştir. Muhabbel es-Sa'dî "وَأَحْيَيْتَ لِي ذِكْرِي وَمَا كُنْتُ خَامِلًا ... وَلَكِنَّ بَعْضَ الذِّكْرِ أَنْبَهُ مِنْ بَعْضِ" (Sen benim adımı anarak ihya ettin; gerçi ben adı sanı anılmayan önemsiz biri değildim; fakat bazı anmalar var ki diğerlerinden çok daha dikkat çekicidir) demiştir. Sonuç olarak, ayetteki "وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا" lafzı, "Vaktiyle siz zikre değer bir şey değildiniz; çünkü henüz vücut bulmuş varlıklar değildiniz" anlamına gelir.[393] Buna göre yokluk ya da mevcut olmama durumu bir bakıma "ölülük" demektir.

"Emvât" (أموات) kelimesi, sözlükte "ölmek, yok olmak, helâk olmak, maddi hayat kaynağının son bulması, rüzgârın dinip havanın sükûna ermesi, bir şeyden güç ve kuvvetin gitmesi" gibi anlamlar taşıyan "م و ت" (mvt, mevt) kelimesinden türemiş çoğul bir isimdir. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 166 kez geçen "mevt" (المَوْتُ) lafzı "canlı/canlılık" anlamındaki "hayât" (الْحَيَاةُ) kelimesinin zıddı olarak kullanılır. Arapçada uyku, aklî muvazenenin ve bedensel hareketin kaybolması, baygınlık, fakirlik, felâket, ölüme sürükleyici hâl, zillet, yaşlılık gibi zor ve sıkıntılı durumlar da istiare yoluyla "mevt" kelimesiyle ifade olunur.[394]

Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), "İlm-i hâkâik mensupları" diye nitelendirdiği sûfîlerin bu ayette zikri geçen "diriltme" (ihyâ) ve "öldürme" (imâte) fiillerini "şirk sebebiyle ölüyken tevhid inancıyla diriltmek, cehalet sebebiyle ölüyken ilimle diriltmek, ihtilaflar sebebiyle ölüyken uzlaşma ve ittifakla diriltmek, nefsânî arzuların dipdiriliği sebebiyle ölüyken, nefsânî arzuları öldürüp kalbi canlandırmak suretiyle diriltmek, Allah'a karşı duyarsızlık sebebiyle ölüyken O'na karşı duyarlılıkla diriltmek, zâhirî şeylerle meşguliyet sebebiyle ölüyken hakikatin sırlarını mükâşefeyle diriltmek şeklinde yorumladıklarından söz etmişlerdir.[395] Bu işârî yorumlar hoş, güzel kabul edilebilir; ancak ayette bu tür fantastik manaların kastedilmediğini de hususen belirtmek gerekir.

393 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 139-140.
394 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II. 90-92; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, V. 97-105.
395 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 276-277.

Ayetin sonundaki "ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ" ifadesi, terhib (ikaz, sakındırma) mesajı içeren ve ilk planda Allah'ın insanoğluna takdir ettiği ontolojik kaderden kaçış olmadığına işaret eden bir ifadedir. Yani insanoğlu fani bir varlık olduğundan, önünde sonunda bu dünyadaki hayat macerası sona erecek ve nihayet sahibine, yani kendisini yaratan Allah'a dönecektir. Ancak bu dünyada Allah'a nankörlük ve isyan edenlerin dönüşleri kıyamet günü çok trajik olacak, çünkü dünyevi âlemdeki nankörlüğe karşılık uhrevi âlemde çetin bir azapla karşılaşılacaktır.

Fahreddîn er-Râzî'nin aktardığı bilgiye göre İslam mezhepler tarihinde "Mücessime" diye anılan fırka "ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ" ifadesini Allah'ın bir mekânda bulunduğuna delil göstermiştir. Fakat mezkûr ifadeden böyle bir anlam çıkarmak mümkün değildir. Zira Allah'a dönüşle ilgili ifade, bir yere dönüşe değil, ilâhî takdir ve hükme boyun eğiş ve dönüşe karşılık gelir.[396] Ayetin sonundaki "تُرْجَعُونَ" (döndürüleceksiniz) lafzı Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım gibi pek çok kıraat imamı tarafından bu şekilde meçhul siygasıyla okunurken, Yahyâ b. Ya'mer, İbn Ebî İshâk, Mücâhid, İbn Muhaysın, Sellâm b. Ya'kûb gibi âlimler "yerciûn" (dönerler) şeklinde okumuşlardır.[397]

هُوَ الَّذِى خَلَقَ لَكُمْ مَا فِى الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ
فَسَوّٰيهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ (29)

(29) O [Allah] yeryüzünde bulunan her şeyi sizin için yarattı.
Ayrıca semaya istivâ etti ve onu yedi sema olarak düzenledi.
O her şeyi tam manasıyla bilendir.

***

Bu ayetin başındaki "هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا" ifadesi fıkıh geleneğindeki "Eşyada aslolan ibahadır/mübahlıktır" (الْأَصْلُ فِي الْأَشْيَاءِ الْإِبَاحَةُ) ilkesine ilişkin temel delil kabul edilir.[398] Klasik literatürde "ibâha-i asliyye" ve/veya "istishâbu hükmi'l-asl" diye isimlendirilen bu il-

396 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 140.
397 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 250; Hatîb, *Mu'cemü'l-Kırâât*, I. 70-71.
398 Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 307; Suyûtî, *el-İklîl*, s. 27.

keye göre herhangi bir şeyi, menfaati veya ameli yasaklayan bir nas bulunmaz ya da bulunur ama delaleti kat'i olmazsa haram hükmü de söz konusu olamaz. Buna mukabil Eş'arîler ile Mâlikî mezhebine mensup âlimlerin çoğunluğuna göre şer'î hüküm varit olmadıkça eşyada aslolan hükmün mübahlık olup olmadığı hususunda tayinde bulunulamaz (tevakkuf). Ehl-i Hadis ekolüne mensup bazı âlimler ise eşyada aslolan hükmün hazr (haramlık) olduğunu savunmuşlardır.[399]

Bize göre ayetteki ifade "Eşyada aslolan mübahlıktır" ilkesine delil teşkil edecek bir mana taşımamaktadır. Kaldı ki "Allah yeryüzündeki her şeyi sizin için yarattı" mealindeki ifadeyi "Yeryüzünde mevcut olan her şeyden yararlanmak" manasının yanında "Yeryüzündeki bütün mevcudattan ibret almak" manasına hamletmek de mümkündür. Kısacası, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) de belirttiği üzere, "هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا" ifadesinde eşyada aslolan hükmün mübahlık mı yoksa haramlık mı olduğuna dair bir delil yoktur. Bu ifadenin serdediliş gayesi, Allah'ın vahdaniyetini delillendirmek, ilâhî kudrete dikkat çekmek ve mahlûkatın ölçülü şekilde yaratıldığına işaret etmektir.[400]

Fahreddîn er-Râzî bu ayet münasebetiyle Eş'arî kelamcıların ilâhî fiillerde maksat ve gaye gözetilmediği, başka bir ifadeyle, Allah'ın herhangi bir maksada binaen bir iş yapmadığı görüşünü savunduklarından söz etmiştir. Şayet Allah belli bir maksada binaen bir iş yapmış olsaydı, o zaman zatını bu maksatla tamamlamış olurdu. Kendisindeki eksikliği başka bir şeyle tamamlamak isteyen kimse zatı itibariyle noksan/eksik demektir. Allah hakkında böyle bir şey söz konusu değildir.[401]

Bu görüş sağlıklı değildir. Zira her şeyden önce birçok ayette Allah'ın "hakîm" (hikmet sahibi) olduğu bildirilmekte, ayrıca yine birçok ayette gerek kâinatı meydana getirmek gerek vahiy göndermek gibi ilâhî fiiller "bi'l-hak" lafzıyla "gaye" ve "amaç"la ilişkilendirilmektedir. Bütün bunlar bir yana, Allah abesle iştigal etmekten münezzehtir. Al-

399 İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 56-57; Hamevî, *Ğamzü Uyûni'l-Besâir*, I. 223-224.
400 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I. 24.
401 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 379.

lah'ın fiillerinde amaç, gaye gözettiğini söylemek, O'nun zatında noksanlık bulunduğu anlamına gelmez. Nitekim İbn Âşûr da Fahreddîn er-Râzî'nin ilâhî fiillerin herhangi bir maksada mebni olmadığına dair argümanlarını "safsata" diye nitelendirdikten sonra, Eş'arî kelam ekolünün böyle tuhaf bir görüşü benimsemesinin Mu'tezilî gelenekteki salah-aslah fikrini reddetmekle ilişkili olduğuna dikkat çekmiştir.[402]

Mu'tezile kelamcılarına göre gayesiz iş yapmak abestir. Bu yüzden Allah'ın tüm fiilleri gayeye yöneliktir. Bu gaye iyi, doğru veya faydalı olduğuna göre O'nun bütün fiilleri de iyidir. O fiillerini daima fayda gözeterek yapar, dolayısıyla zararlı olanı veya faydalı olmayanı irade etmez. Fayda kendisi için olamaz; çünkü Allah eksiklik ve ihtiyaçtan münezzeh olduğundan, herhangi bir fayda teminine gerek duymaz. Şu hâlde, Allah'ın fiillerinin gayesi kulların fayda ve iyiliğidir. İlâhî fillerde gaye gözetilmediğini düşünmek, Allah'ın abesle iştigal ettiğini ileri sürmekle aynı anlama gelir. Keza O'nun kulları için iyi, doğru ve faydalı olanı (salah-aslah) gözetmediğini iddia edip fiillerinin kullara zararlı da olabileceğini savunmak, Allah'ı adil olmamak ve zulümle nitelendirmek anlamı taşır.[403]

Ayetin ilk kısmında geçen "جَمِيعاً" (tümü, hepsi) kelimesi, sözlükte "bir şeyi parçalarını birbirine yaklaştırmak suretiyle toplayıp bir araya getirmek" manasındaki "ج م ع" (cm'a, cem') kökünden[404] türemiş olup ayette hâl (durum zarfı) konumundadır. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 129 kez geçen "cm'a, cem'" kökündeki temel anlam, Mustafavî'ye göre "bir şeyin başka bir şeye katılması, iki şeyin buluşturulması" (inzimâm, ictimâ) şeklinde ifade edilebilir.[405] "Hepsi" manasındaki "cemî'" (اَلْجَمِيعُ) lafzı ile "küllü" (كُلٌّ) lafzı hemen hemen aynı manaya gelse de Hanefî usulcülere göre ikisi arasında şöyle bir nüans vardır. "Cemî'" lafzı kapsamındaki fertlerin tümüne topluca delalet eder (el-umûmü'l-ihâtî). "Küllü" lafzı ise kapsamındaki fertlerin tümüne ayrı ayrı delalet eder (el-umûmü'l-ifrâdî).[406]

402 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 380-381.
403 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît*, s. 230-233; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 301-302.
404 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 96.
405 Mustafavî, *et-Tahkîk*, II. 126.
406 İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, I. 205-206.

Yeryüzündeki her şeyin insanoğlu için yaratılması ve dolayısıyla mevcut eşyanın insanın istifadesine sunulması ilk bakışta pek anlaşılmayabilir. Zira insanoğlunun yeryüzündeki bütün her şeyden istifade etmediği, hatta canlı veya cansız pek çok şeyin tabiattaki işlevini hâlen tam manasıyla bilmediği kesindir. Ancak yeryüzünün insan yaşamına son derece uygun olması ve tabiatta son derece hassas bir ekolojik dengenin bulunması insanoğlunun dünyevi hayat alanındaki bütün her şeyden bir şekilde istifade ettiğini gösterir. Öte yandan, ayetteki "جَمِيعاً" kelimesi dikkate alındığında, söz konusu istifadeyi her bir nesneye değil, bir bütünlüğe hamletmek gerekir. Yeryüzündeki her şeyin insan için yaratılmasını, ilâhî kudret ve sanatın muhteşem eserleri konumundaki canlı-cansız varlıklar üzerinde tefekkür edip ibret almak gibi manevi istifade kapsamında değerlendirmek de imkân dâhilindedir.

Arz ve Semânın Yaratılışında Öncelik-Sonralık Meselesi

Bakara 2/29. ayette, yeryüzündeki her şeyin insanlar için yaratıldığı bildirildikten sonra Allah'ın semaya istivâ ettiği ve onu yedi sema olarak düzenlediği belirtilir. Ayetin "ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ" (Sonra semaya istivâ etti) şeklindeki kısmında geçen "ثُمَّ" (sümme) lafzı atıf harfi/edatı olup nahiv âlimlerinin hâkim kanaatine göre "bir şeyin belli bir tertip (sıra düzeni) içerisinde sonradan vuku bulması"nı (الترتيب مع التراخى) belirtir. Bunun yanında "vav" harfi gibi kullanıldığı da vakidir. Bu durumda öncelik, sonralık gibi bir zamansallığa işaret etmez. "Sümme" edatı iki durum arasındaki farklılığa işaret etmesinin yanında isti'naf (başlangıç) harfi olarak da kullanılır.[407]

Ayetteki "ثُمَّ" (sümme) edatına "daha sonra" manası takdir edildiğinde, önce yeryüzünün, ardından gökyüzünün yaratıldığı sonucuna ulaşılır. Fakat bu takdirde Nâziât 79/27-30. ayetlerde gökyüzünün önce, yeryüzünün daha sonra yaratıldığını bildiren ifadeler karşımıza çıkar. Bakara 2/29 ile Nâziât 79/30. ayetler klasik tefsir kitaplarında, "Yeryüzü mü yoksa gökler mi önce yaratıldı?" şeklindeki mesele çerçevesinde tartışılmış ve söz konusu ayetlerin zâhirinde kendini gösteren tenakuzu bertaraf etme yolunda birçok izah yapılmıştır.

407 Zerkeşî, *el-Burhân*, IV. 266-269; İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I. 135-138.

Bazı müfessirler Bakara 2/29 ve Fussilet 41/9-12. ayetleri dikkate alarak arzın (yeryüzü) önce yaratılmış olduğunu ileri sürmüş, çoğunluk ise birçok ayette semaların yaratılışının arzdan önce zikredilmesine, Nâziât 79/27-30. ayetlerde arzın semanın yaratılışından sonra yaşanabilir hâle getirildiğine işaret edilmesine istinaden önce semanın, daha sonra arzın yaratıldığı görüşünü benimsemiştir.[408] Buna mukabil Zemahşerî (ö. 538/1144), Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) ve Şihâbüddîn el-Hafâcî (ö. 1069/1659) gibi müfessirlere göre yeryüzü fizikî olarak göklerden önce yaratılmıştır. Fakat insan yaşamına elverişli hâle getirilmesi (dahv) göklerin yaratılmasından sonra vuku bulmuştur.[409]

Cemâleddîn el-Kâsımî'ye (ö. 1914) göre de Nâziât 79/30. ayetteki "وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا" (Daha sonra yeryüzünü düzenledi) ifadesi, yeryüzünün fiziki olarak yaratılmasından öte, yeryüzünde canlıların yaşamı için gerekli olan unsurların vücuda getirilmesi anlamında bir terahi (sonralık) ifade eder. Sûrenin 31. ayeti de bu hususu açıklar niteliktedir. Bundan önceki safahatta yeryüzü boş, çıplak ve yaşamaya elverişli hâlde değildir. Buradaki "ba'de" edatı, tıpkı Kalem 68/13. ayetteki "عُتُلٍّ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٍ" ifadesinde olduğu gibi, "mea" (yanı sıra) anlamı taşır. Dolayısıyla burada herhangi bir işkâl/tenakuz yoktur.[410]

Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ve Beyzâvî (ö. 685/1286) gibi müfessirlere göre bu konuyla ilgili en doğru izah, "sümme" edatının zamansal açıdan sonralığa işaret etmediği yönündedir.[411] Buna göre "sümme" edatındaki "sonralık" anlamı bu ayette zamansal sonralık değil, ifade düzeninde sonralık olarak kabul edilmelidir. Dolayısıyla "sümme" burada zaman aralığına değil, iki ayrı yaratma fiiline işaret etmektedir. Beled 90/17. ayetteki "ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ" (Ayrıca iman edip birbirlerine sabrı tavsiye edenlerden, birbirlerine merhameti tavsiye edenlerden olmaktır...) ifadesinde de benzer bir ifade tarzı mevcuttur. Bu ayetteki "sümme" edatı da güzel amellerin ardından imanla tanışma durumuna işaret etmez. Çünkü

408 Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I. 218.
409 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 251; Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî*, II. 175.
410 Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, I. 311.
411 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 143; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I. 66.

söz konusu amellerin Allah katında makbul olması zaten iman şartına bağlıdır. Bu yüzden, salih amel imanı takip eder. Kaldı ki "sümme" zaman itibariyle bir sonralık anlamına gelse dahi bu durumda mana, "O semaya istivâ ettiği zaman, bu arada başka bir şey yaratmadı" şeklinde olur.[412] Bu konuda örnek vermek gerekirse, "Filanca arkadaşım için şöyle bir şey yaptım ve ona şöyle bir iyilikte bulundum; daha sonra ona şu işi yaparken yardımcı oldum, ardından da işiyle ilgili olarak ona destek oldum" şeklindeki ifadede, yardım eden kişinin maksadı, zamansal sonralığı söz konusu etmeksizin arkadaşına çeşitli yardımlarda bulunduğunu belirtmekten ibarettir.[413]

İbn Âşûr, "Sema arzdan önce yaratılmıştır" şeklindeki görüşün daha isabetli olduğu kanaatindedir. Çünkü Nâziât 79/30. ayetteki "وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَاهَا" ifadesi sonralık bildirme hususunda Bakara 2/29. ayetteki "ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ" ifadesinden daha zâhirdir. Ayrıca astronomi bilginlerinin tespitlerine göre yeryüzü güneş sistemindeki diğer gezegenler gibi güneşten kopmuştur. Bunun yanında Tekvin'deki ifadenin zâhiri de göklerin yerden önce yaratıldığını söylemeyi gerektirir. Eğer semâdan maksat, atmosfer tabakasını oluşturan hava boşluğuysa, bu anlamda sema yeryüzünün yaratılma sürecini takip etmiştir. Yok eğer semadan maksat, uzay boşluğundaki gezegenler ise -ki "فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ" (Gökyüzünü yedi gök olarak düzenledi) ifadesiyle örtüşen anlam da budur- bu durumda göklerin yeryüzünden önce yaratılmış olduğunu söylemek gerekir.[414]

Bütün bu izahlardan sonra konuyu toparlarsak, arz ve semanın yaratılışıyla ilgili ayetlerdeki içerik, muhataplara bilimsel içerikli bilgi vermeye yönelik olmadığından, arz mı yoksa sema mı önce yaratıldı meselesi Kur'an açısından önem arz eden bir husus değildir. Kaldı ki zaman denilen şey ancak bu varlık düzleminde anlam ifade eden bir şeydir. En genel manada varlık âleminin mevcut olmadığı veya en azından zamanı ölçümlememize imkân sağlayan gök cisimlerinin henüz yokluk evresinde olduğu bir düzlemde zamandan söz etmek veya böyle bir düzlemdeki zamanın nasıl bir şey olduğunu düşünmek herhâlde

412 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 251; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, X. 483.
413 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 206.
414 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 384.

gereksizdir. Bu noktada, Kur'an'daki hitaplar ve beyanların beşerî dil ve idrakin kalıpları ve sınırları çerçevesinde formüle edildiğini, dolayısıyla gaybî varlık alanıyla ilgili hususların içinde bulunduğumuz nesneler dünyasına benzetme (temsil) yoluyla betimlendiğini de gözden kaçırmamak gerekir.

Reşid Rızâ'nın ifadesiyle, "Sözün özü, Allah yeryüzünü ve üzerimizde yükselen gökleri aşamalı olarak yaratmıştır ve fakat bu varlıkların yaratılışına bizi tanık kılmamıştır. Allah'ın göklerin ve yerin yaratılışından söz etmesi bize sırf O'nun kudret ve hikmetine istidlal ve bize bahşettiği nimetleri hatırlatıp ibret alınmasını sağlamak içindir. Yoksa gökler ve yerin yaratılış tarihlerini kronolojik tertip içinde açıklamak için değildir. Çünkü tarihi bilgi vermek, dinin amaçlarından değildir.[415]

Semâya İstivâ ve Yedi Semâ

Bakara 2/29. ayetteki "ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ" ifadesinde Allah'ın semaya istivâ ettiği belirtilir. "İstivâ" (الاستواء) sözlükte "doğru, düzgün ve eşit olmak" anlamındaki "س و ي" (svy/siven/süven) kökünden türemiş istif'âl babında bir kelimedir.[416] Kur'an'da sülasi isim ve muhtelif fiil türevleriyle 83 kez geçen "istivâ" lafzı "karar kılmak, yukarı çıkmak, oturup yerleşmek; yönelmek" gibi anlamlar da içerir.[417] Ferrâ (ö. 207/822) "istivâ"nın temelde iki anlam taşıdığını belirtir: Birinci anlam, kişinin yetişme evresini tamamlayıp olgunluk çağına erişmesidir. İkinci anlam ise eğri büğrü ya da kusurlu olmaktan kurtulup düzgün hâle gelmektir. Kelimenin üçüncü bir manası, "bir şeye yönelmek"tir (الإقبال عَلَى الشَّيْءِ). Mesela, "كَانَ مُقْبِلًا عَلَى فُلَانٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَيَّ يُشَاتِمُنِي" (O, önce filan kişiye yönelik hâldeydi; sonra sövüp sayarak bana yöneldi) ifadesinde geçen "istevâ" fiili yönelmek anlamına gelir. Buradaki "اسْتَوَى عَلَيَّ يُشَاتِمُنِي" ifadesi, tıpkı Bakara 2/29. ayetteki "ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ" ifadesinde olduğu gibi, "ilâ" harf-i cerriyle birlikte "استوى إليّ يشاتمني" şeklinde de kullanılır.[418]

[415] Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 207.
[416] İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, III. 112; İbn Sîde, *el-Muhkem*, VIII. 640.
[417] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV. 414-415; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVIII. 330-332.
[418] Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 25; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 431.

Bir rivayete göre İbn Abbâs "istivâ"nın bu ayette "yükseldi" anlamında kullanıldığını söylemiştir. Bu anlam, "كَانَ قَاعِدًا فَاسْتَوَى قَائِمًا، أَوْ كَانَ قَائِمًا فَاسْتَوَى قَاعِدًا" (Filan kişi ayakta duruyordu, derken çömelip oturuverdi ve/veya filan kişi ilkin oturuyordu, ardından doğrulup ayağa kalkıverdi) sözünde de mevcuttur. İstivâ kelimesi Arap dilinde bütün bu anlamlarda kullanılabilir.[419] Beyhakî (ö. 458/1066) de Bakara 2/29. ayette geçen istivâ kelimesine "yönelmek" manası takdir etmenin isabetli olduğunu söylemiştir. Çünkü yönelmek, göğü yaratmayı kastetmektir. Kastetmek ise irade etmek, dilemek demektir. Bütün bu sıfatlar Allah için caizdir.[420]

Daha önce de işaret edildiği üzere Arap dilinde "istivâ" lafzının karar kılmak, oturup yerleşmek, yukarı çıkmak, tahta oturup kurulmak gibi manalarda da kullanıldığı malumdur. Nitekim bu kelimenin bazı ayetlerdeki kullanımı gemiye yerleşmek, geminin karaya oturması, insanların gemiler ve binek hayvanlarının sırtına çıkıp kurulması gibi anlamlar taşır.[421] Sonuç olarak, Allah'ın göğe istivâsının "yönelmek" manasına geldiği hususunda pek ihtilaf yoktur.

Ayetteki "فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ" ifadesi, Allah'ın gökleri yedi gök olarak düzenlediğini bildirir. "Onları düzenledi" (فَسَوَّاهُنَّ) lafzı müphem olup "سَبْعَ سَماواتٍ" (yedi gök olarak) lafzıyla tefsir edilmiştir. İfadedeki "sevvâ" (سَوَّى) lafzı da yine "svy" kökünden türemiş tef'îl babında bir fiil olup, "düzenlemek" anlamına gelir. Bu fiilin mastar formu olan "tesviye" (التَّسْوِيَةُ) bir işin doğru düzgün yapılmasını ve yine bir şeyin güzel, dengeli ve ölçülü kılınmasını ifade eder. Taberî de "tesviye" lafzının Arapçada bir şeyi ıslah etmek, düzeltmek, elverişli ve hazır hâle getirmek gibi anlamlar içerdiğini söyler.[422] Yaratma bağlamında tesviye, mahlûkatın gayet güzel, bütün unsurları yerli yerinde, kusursuz, dengeli, ölçülü kılınması anlamına gelir[423] ki bütün bu anlamlar aslında "takdir" manasındaki "halq" kelimesinde de az çok mevcuttur.

419 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 25; Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, VIII. 85.
420 Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-Sıfât*, II. 307; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 254-255.
421 Hûd 11/44; Mü'minûn 23/28; Zuhruf 43/13.
422 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 458.
423 Mustafavî, *et-Tahkîk*, V. 341.

Elmalılı Hamdi Yazır, Allah'ın semâyı "yedi semâ" (seb'a semâvât) olarak düzenlemesiyle ilgili ifade hakkında, "Bu seb'a semâvâtın tefsir ve tevilinde başlıca iki mülahaza vardır" diyerek klasik tefsir literatüründeki yorumları şöyle özetlemiştir: Birisi, Arzdan Zühre'ye [Venüs] kadar bir, Zühre'den Utarid'e [Merkür] iki, Utarit'ten Şems'e üç, Şems'ten Mirrih'a [Merih] yahut yine Arz'dan Mirrih'a dört, Mirrih'ten Müşteri'ye [Jüpiter] beş, Müşteri'den Zühal'e [Satürn] altı, Zühal'den daha ilerisine kadar yedidir ki âhiren keşfedilmiş olan Üranüs ve Nebtün seyyareleri ve daha keşfedilmesi mümkün olanlar hep bu yedinci hudut dâhilinde demektir... Seb'a semâvâttaki diğer mülahazaya gelince, arzın üstünde bütün yıldızların tezyin ettiği maddi âlemin hepsi bir semâdır. Seb'a semâvâtın birincisidir. Ve bunun maverasında bundan başka altı semâ daha vardır. Bunlar ruhânî ve ma'kul olarak tasavvur edildikleri zaman fezanın ecsâma intıbakı gibi aralarında tıbâk-ı mutabakat mefhumu daha barizdir. İnnâ zeyyenne's-semâi'd-dünyâ bi-zîneti'l-kevâkib [Sâffât 37/6] de bunda zâhirdir. Ve İslam'da ekâbir-i müfessirînin kavilleri budur. Sonra mirac hadislerinden de semâvâtın böyle ruhânî manalarına işaret vardır.[424]

Seb'a semâvât terkibinin/tabirinin gayb âlemine ilişkin fizik ötesi boyutundan ve bu anlamda yedi semanın ötesinde kürsî ve arş gibi melekût âlemine ait diğer varlıkların bulunduğundan söz edilmesi, nasların kelâmî ve tasavvufî mülahazalarla yorumlanmasına bağlanabilir. Zira gerek Kur'an'da gerek Hz. Peygamber ve sahabeye atfedilen birçok rivayette yedi semanın fizikî olarak tanımlandığı, hatta arşın dahi yedi semanın fevkinde büyük bir cisim gibi algılandığı görülür. Yedi semanın ruhânî-manevi anlam boyutuna ilişkin izahlar bilhassa miraçla ilgili bazı rivayetlerde "el-beytü'l-ma'mûr" (الْبَيْتُ الْمَعْمُورُ) ve "sidretü'l-müntehâ" (سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى) gibi Kur'an lafızlarının geçmesi ve bu lafızlara işârî/remzî manalar takdir edilmesi ile ilgilidir. Şöyle ki Tûr 52/4. ayette Kâbe'ye atıfta bulunduğu anlaşılan "el-beytü'l-ma'mûr" terkibi bazı rivayetlere göre miraç esnasında Hz. Peygamber'e gösterilen bir mekândır. Dahası, bu beyt yedinci semada melekler için inşa edilen, bir gelen bir daha gelmemek üzere her

424 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I. 292-294.

gün yetmiş bin meleğin ziyaret ve ibadet mahalli olarak işlev gören bir yerdir.[425]

Necm 53/14. ayetteki "sidretü'l-müntehâ" (سِدْرَةُ الْمُنْتَهٰى) tabiri ise yaygın anlayış ve inanışa göre yedinci kat semada, arşın sağ tarafında bulunan bir ağaçtır. Hz. Peygamber isra ve miraç gecesi bu ağacın yanında ilâhî sırlara mazhar olmuştur. Yaygın kanaate göre Hz. Peygamber miraç gecesi Cebrâil ile sidre-i müntehâya kadar gitmiş ve Cebrâil'in daha ileriye gitmesine izin verilmediği için "kâbe kavseyn"-de (قَابَ قَوْسَيْنِ) son bulan yolculuğuna Refref'le (?) devam etmiştir. Meşhur mutasavvıf Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) göre de Hz. Peygamber Hz. İbrahim'in makamı olan yedinci semayı geçerek sidre-i müntehâya ulaşmış, sonra burasını da geçip kaderleri yazan kalemlerin çıkardığı sesleri işitecek bir noktaya yükselmiştir.[426]

Görüldüğü gibi "seb'a semâvât" tabirinin fizik ötesi boyutuyla ilgili mana takdirleri sübut ve delalet açısından tartışmaya açık miraç rivayetleri ile tasavvufî metinlerde yer almaktadır. Bu mesele bir tarafa, Kur'an'da semâvât ve arz kelimeleri, daha önce de ifade edildiği üzere "kâinat" anlamı taşımakta, dolayısıyla yaratılışla ilgili ayetlerdeki "es-semâvât ve'l-arz ve-mâ beynehümâ" gibi lafızlardan bütün kâinatın yaratılışından bahsedildiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte ilgili ayetlerdeki ifadelerden bir yaratılış kronolojisi çıkmamaktadır.

Bakara 2/29. ayetin sonundaki "وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" ifadesi lafzen, "Allah her şeyi eksiksiz bilendir" manasına gelir. Bazı müfessirler bu ifadenin "Allah tikel şeyleri (cüz'iyyât) bilemez" görüşünü savunan filozofların bu görüşünü çürüttüğünü belirtir.[427] Ayetteki ifade bütün kâinat ve mevcudatı mükemmel bir düzen içerisinde yaratan Allah'ın sınırsız ilmine dikkat çekmektedir. Akl-ı selim sahibi bir kimsenin bu muhteşem kâinat düzeninin ancak her şeyi eksiksiz bilen bir ilah tarafından meydana getirildiğini anlayıp kavradığında, Allah'a küfrân-ı nimette bulunması ve O'nun gönderdiği vahyi ve görevlendirdiği peygamberi tanımaması izah edilebilir bir tavır olmasa gerektir.

425 Buhârî, "Bed'ü'l-Halq" 6; Müslim, "İman" 259, 264.
426 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II. 369, III. 345.
427 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 146; İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 493.

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ
فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ
لَكَ قَالَ إِنِّى أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (30) وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ
عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِى بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ
صَادِقِينَ (31) قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ
الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (32) قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ
بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّى أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ
وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (33) وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا
لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ (34)
وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ
شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (35) فَأَزَلَّهُمَا
الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ
لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِى الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ (36) فَتَلَقَّى
آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (37) قُلْنَا
اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّى هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا
خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (38) وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا
أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (39)

(30) Hani rabbin meleklere, “Ben yeryüzünde bir halife kılacağım’ buyurmuştu. Melekler, ‘Orada fesat çıkarıp kan dökecek bir varlığı mı halife kılacaksın? Oysa biz seni hamdeder hâlde yüceltiyoruz...’ diye karşılık vermişlerdi. Bunun üzerine Allah, ‘Ben sizin bilmediğiniz şeyleri bilirim’ buyurmuştu. (31) Allah Âdem’e tüm isimleri öğretmiş, daha sonra meleklere onları [isimler ve müsemmaları] arz edip, “Mademki söylediğiniz şeye sadıksınız, o hâlde bütün bu şeylerin isimlerini söyleyin bana!” buyurmuştu.

(32) Melekler şöyle karşılık vermişlerdi: "Her türlü noksan sıfattan seni tenzih ederiz. Biz senin öğrettiğinden başka bir bilgiye sahip değiliz. Şüphesiz sen her şeyi bilen, her şeyi mükemmel şekilde yapıp edensin." (33) Allah, "Ey Âdem! Meleklere bütün bu varlıkların isimlerini bildir" buyurmuştu. Âdem onların isimlerini bildirince, Allah da şöyle buyurmuştu: "Göklerde ve yerde gizli olan ne varsa hepsini bilirim; gizli saklı tuttuklarınızı da açığa vurduklarınızı da bilirim, dememiş miydim ben size?!" (34) Hani biz meleklere, "Âdem'e secde edin!" buyurmuştuk. Bunun üzerine tüm melekler Âdem'e secde etmişler; fakat İblis secde emrine karşı gelmiş, kibirlenmiş ve böylece kâfir oluvermişti. (35) Biz Âdem'e de şöyle buyurmuştuk: "Ey Âdem! Eşinle beraber cennete yerleşin ve oradaki nimetlerden dilediğiniz gibi bola döke yiyip için; fakat şu ağaca sakın yaklaşmayın. Aksi hâlde zalimlerden olursunuz..." (36) Şeytan yasak ağaç hususunda Âdem'i ve eşini yanılttı. Böylece onları içinde bulundukları ortamdan çıkardı. Bunun üzerine şöyle buyurduk: "Birbirinize düşman olarak inin. Artık yeryüzünde bir süre ikametiniz ve oradaki nimet ve imkânlardan istifadeniz söz konusudur." (37) Âdem rabbinden kelimeler öğrendi. Allah da onun tövbesini kabul etti. Hiç şüphesiz O, tövbeleri çokça kabul buyuran, rahmet ve merhameti sınırsız olandır. (38) Biz şöyle buyurduk: "Hepiniz oradan inin; çıkın gidin! Benden size bir rehber geldiğinde [bilin ki] ona uyanlar için ne korku ve ne de hüzün söz konusu olacaktır. (39) Kâfirlikte direnip ayetlerimizi yalan sayanlara gelince, işte onlar cehennemlik olacak ve orada temelli kalacaklar.

***

Bu ayet grubu İslam geleneğinde insanoğlunun yaratılış ve dünyevi hayat macerasına başlayış kıssası olarak algılanır ve genellikle lafzî/literal anlam düzeyinde yorumlanır. Bu yorum tarzında Allah ile melekler arasındaki diyalogların karşılıklı konuşma tarzında gerçekleştiği

varsayılır. Fakat Allah ile melekler arasında geçen konuşmaların "قَالَ" (Dedi) lafzıyla ifade edilmesi, burada lisânî bir muhaverenin (karşılıklı konuşma) gerçekleştiği anlamı taşımaz. Allah ile Âdem ve İblis arasındaki muhavereler için de aynı durum söz konusudur. Bu ifade tarzı gaybî alanla ilgili hususların beşerî/insânî dilin kalıplarına sokularak anlatılmasıdır. Kaldı ki Fussilet 41/11. ayette yeryüzü ve gökyüzü için de "Dedi" lafzı kullanılır. Yeryüzü ve gökyüzü gibi varlıklar için bu lafzın kullanımı fabl türü ifade ve anlatım tarzını çağrıştırır.

Öte yandan, Allah ile melekler arasındaki diyaloğu içeren bu kıssa müfessirlerin büyük çoğunluğunca siyak-sibaktan bağımsız ve bağlamsız olarak izaha çalışılır. Fakat kıssa daha önceki ayetlerle yakından irtibatlıdır. Bilhassa 28. ayetteki "كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللّٰهِ" (Nasıl olur da Allah'a nankörlük edersiniz?) ifadesi ile 29. ayetteki "هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً" (Yeryüzündeki her şeyi sizin için yaratan O'dur) ifadesi dikkate alındığında, Allah'ın insanoğluna yaratmak ve hayat sahibi kılmak gibi büyük bir ihsanda bulunduğu, yeryüzündeki bütün her şeyi insanoğlunun istifadesine sunduğu ve bütün bunların iman ve itaat üzere Allah'a şükretmeyi mucip olduğu anlaşılır. Dolayısıyla söz konusu kıssa Allah'ın insanoğluna sunduğu nimetleri hatırlatan ayetlerin devamı ve tamamlayıcısı konumundadır.

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ
فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ
لَكَ قَالَ إِنِّى أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (30)

(30) Hani rabbin meleklere, "Ben yeryüzünde bir halife kılacağım' buyurmuştu. Melekler, 'Orada fesat çıkarıp kan dökecek bir varlığı mı halife kılacaksın? Oysa biz seni hamdeder hâlde yüceltiyoruz...' diye karşılık vermişlerdi. Bunun üzerine Allah, 'Ben sizin bilmediğiniz şeyleri bilirim' buyurmuştu.

***

Bu ayetin başındaki "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً" ifadesi, Allah'ın insanoğluna özel bir önem atfettiğini ima eder tarzdadır. Çünkü ayette insanoğluna izafe edilen "yeryüzünde halifelik" vasfı ne şekilde anlaşılırsa anlaşılsın, sonuçta aklı, iradesi, günahı ve sevabıyla insanın çok özel bir varlık olduğu açıktır. Lakin "yeryüzünde halifelik" vasfının genel manada insanoğluyla değil, Yahudilerle irtibatlı olması da mümkündür. Hatta Bakara 2/30-39. ayetlere konu olan kıssanın Medine Yahudileriyle ilişkili olması da ihtimal dâhilindedir. Çünkü her kelam gibi Kur'an-da şifâhî hitap olarak bir bağlam içinde anlam kazandığından, kıssa üzerinden verilen aslî mesajın Medine Yahudileriyle irtibatlı olması gayet tabiidir. Nitekim Taberî gibi bazı müfessirler de kıssanın hem meleklerle ilgili kısmını hem de İblis'in Âdem'e secde etmediğini bildiren kısmını Hz. Peygamber'in çağdaşı Medine Yahudileriyle ilişkilendirmiştir.

Buna göre kıssa her ne kadar İblis hakkında bilgi veriyor görünse de asıl mesaj Allah'ın emir ve yasaklarına karşı gelen, O'na boyun eğmeyi kibrine yediremeyen İblisimsi insanlara yönelik bir kınamadır ki bunlar da Kur'an vahyinin nazil olduğu dönemdeki Medine Yahudilerinin liderleri ve din bilginleridir. Bunlar Hz. Peygamber'in Allah tarafından gönderilmiş bir elçi olduğunu bildikleri hâlde onun nübüvvetini yalanlamış ve kibirli, hasetçi bir tavırla ona karşı çıkmışlardır. Bu açıdan bakıldığında, İblis'in kibir ve hasetten dolayı Âdem'e secde emrine karşı gelmesi ile Medine Yahudilerinin Hz. Peygamber'in nübüvvetini tekzip etmelerinin aynı tavrı yansıttığı sonucuna ulaşılır. Dolayısıyla kıssanın İblis'le ilgili pasajındaki mesaj, Yahudilere yönelik bir kınama ve paylama mesajıdır.[428]

Yahudilerin yeryüzünde fesat çıkarmaları (Mâide 5/64; İsrâ 17/4), kendilerine gönderilen bazı peygamberlerin canlarına kıymaları (Bakara 2/87; Mâide 5/70) gibi cürümlerinden söz eden ayetler dikkate alındığında, "Hani rabbin meleklere, 'Ben yeryüzünde bir halife kılacağım' buyurmuştu. Melekler, 'Orada fesat çıkarıp kan dökecek bir varlığı mı halife kılacaksın? Oysa biz seni hamdeder hâlde yüceltiyoruz..' diye karşılık vermişlerdi. Bunun üzerine Allah, 'Ben sizin bilmediğiniz

[428] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 451-453, 535, 544-545.

şeyleri bilirim' buyurmuştu" mealindeki Bakara 2/30. ayette de Yahudilere tarizde bulunulduğu söylenebilir.

Sonuç olarak, Bakara 2/30-39. ayetlere konu olan kıssa insanoğlunun varoluş hikâyesinin başlangıcına ilişkin merakları giderecek bir bilgi içermemektedir. Dolayısıyla bu kıssadan hareketle insanoğluna tarihsel köken belirlemek pek mümkün görünmemektedir. Kaldı ki kıssada hiçbir tarihsel atıf mevcut değildir. Kutsal metinlerde insanların bilimsel ve entelektüel meraklarını gidermek gibi bir amaç gözetilmediği şüphesizdir. Bu bakımdan, Kur'an gibi kutsal metinlerdeki kıssalar üzerine bilimsel teoriler kurmak veya bilimsel teorileri kutsal metin anlatılarıyla uzlaştırmaya çalışmak gibi girişimlerin bizi çok ciddi açmazlara sürükleyebileceğini bu vesileyle not etmek gerekir.

Kur'an'daki kıssaların hemen hepsi bilgi verici olmaktan öte, vahyin nazil olduğu zaman ve zemindeki muhatap kitleye mesaj aktarmaya yarayan bir araç işlevi görür. Ayrıca Kur'an metni ilk muhatapların kültürel birikimlerine yabancı kıssalar içermez. Kur'an'daki kıssaların bir kısmının müşrik Arapların sözlü kültürlerinde, diğer bir kısmının da Yahudiler ve Hıristiyanların kanonik ve apokrif kutsal metinlerinde mevcut olduğu bilinmektedir. Nitekim İblis kıssasına benzer anlatılara *The Life of Adam and Eve, The Book of the Cave of Treasures, Pirke de-Rabbi Eliezer (Baraita de-Rabbi Eliezer), Gospel of Bartholomew, II. Enok Kitabı, III. Baruch Kitabı* gibi apokrif literatürde, Âdem ve cennet kıssasına ise Torah'ın Tekvin bölümünde (Yahvist metin) rastlamak mümkündür. Mitoloji alanındaki ciddi çalışmalarıyla tanınan Joseph Campbell'e göre Yahvist yaratılış metni Sümer kültürüne ait Gılgamış mitine ait unsurlar içerir.[429] Bu tespitten hareketle Âdem, İblis, cennet kıssasının izlerine en eski medeniyetlerde de rastlanabileceğini akılda tutmak gerekir.

Bakara 2/30. ayetle ilgili izaha gelince, bu ayetin başındaki "إِذْ" (iz) harfi geçmiş zamana dair bir zarf edatı olup "hani, vaktiyle, vakti zamanında" gibi anlamlar taşır. Bu edat, "وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فيه" ayetinde olduğu gibi "حِينَ" (dığı zaman, dığında) manasında da kullanılır. Semîn el-Halebî (ö. 756/1355) "iz" edatının kimi zaman ta'lil (gerekçelendirme), kimi zaman zarf-ı mekân, kimi zaman da

429 Campbell, *Batı Mitolojisi*, s. 90-91.

müfâcee (bir şeyin aniden vuku bulması) gibi manalarda kullanıldığı yönündeki görüşleri isabetsiz bulmuştur.[430]

Bazı dilcilere göre "iz" edatı kimi zaman da zaid (işlevsiz) olur.[431] Nitekim Basra dil mektebinde yetişen Ebû Ubeyde gibi bazı müfessirlere göre bu edat Bakara 2/30. ayetin başındaki "وإذ قال ربك للملائكة" ifadesinde zaid konumundadır. Buna göre ayetteki ifade, "وقال ربك للملائكة" (Rabbin meleklere buyurdu) tarzındadır.[432] Araplar "iz" edatını kullanmayı alışkanlık hâline getirdiklerinden, bu ayette de Arapların kullanım örfüne uygun biçimde işlevsiz olarak yer almıştır.[433] Fakat Taberî[434] ve Zeccâc[435] gibi müfessirler Kur'an'da işlevsiz bir edat bulunmadığı gerekçesiyle bu görüşe karşı çıkmışlardır. Bir telakkiye göre "iz" edatı bu ayette "قَدْ" (kad) manasındadır.[436] Başka bir telakkiye göre ayette hazfedilmiş bir lafız mevcut olup burada kastedilen mana, "Ey Muhammed, vaktiyle rabbinin meleklere şöyle buyurduğunu zikret" (واذكر يا محمد إذ قال لربك) tarzındadır.[437]

Allah'ın meleklerle zaman-mekân boyutları içinde mi konuştuğu, şayet böyleyse hangi zaman diliminde konuştuğu hakkında fikir yürütmek imkân dâhilinde değildir. Dolayısıyla "iz" edatına "vaktiyle, vakti zamanında, bir zamanlar" şeklinde bir mana takdir etmek isabetli olmasa gerektir. Söz konusu edata birçok Türkçe mealde görüleceği üzere "Bir zamanlar" gibi bir mana verilse dahi bunu "Evvel zaman içinde..." şeklinde başlayan bilindik söz öbeğindeki gibi anlamak gerekir.

Bir Kavram ve İnanç Konusu Olarak Melek

Kur'an miladi yedinci yüzyılın Arabistan coğrafyasında yaşayan Arapların aşina olmadıkları hükümler vaz etmediği gibi onların hiç bilmedikleri kelimeler ve kavramlar da kullanmamıştır. Nitekim "melek" de İslam öncesi Arap toplumunun muhayyilesinde mevcut olan bir kavramdır. Kadim Araplardaki tasavvura göre melek hürmet gös-

430 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 247.
431 Zerkeşî, *el-Burhân*, IV. 207-208.
432 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, I. 316.
433 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 147.
434 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 467-469.
435 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 108.
436 Zerkeşî, *el-Burhân*, IV. 208.
437 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, I. 316.

terilmeye, hatta tapılmaya layık, fakat doğaüstü varlıklar hiyerarşisindeki konumu belirsiz, bir bakıma tanrı yahut cin sayılabilecek ruhânî bir varlıktır. Dahası, melek kimi zaman üst mertebeli bir tanrı ile insan arasında şefaatçi veya aracı olarak hürmet gören, ama çoğu kez bir kült veya tapınma objesi olarak kabul edilen soyut bir varlıktır. Câhiliye devrindeki meşhur muallaka şairlerinden Antere b. Şeddâd'ın (ö. 614[?]) "فـينـبئك أن في حد سيفي ملك ألموت حاضر لا يغيب" ([Benimle ilgili olarak sorarsan], sana haber verirler, ölüm meleğinin şu kılıcımın ucunda hazır beklediğini ve yitip gitmediğini...) şeklindeki dizelerinde[438] de görüleceği üzere İslam öncesi dönemde melek inancı sadece şehirli Araplar arasında değil, çöldeki bedeviler arasında da mevcuttur.[439]

Câhiz'in (ö. 255/869) aktardığına göre melek kadim Arap muhayyilesinde görünmez varlık kategorilerini ifade eden cinlerin pak, temiz, kötülükten uzak kısmına verilen bir addır. Genel hiyerarşiye göre insanlarla bir arada yaşayan cinler "âmir" (عامر), çocuklara ilişen cinler "ervâh" (أرواح), kötü tabiatlı cinler şeytan (شيطان), kötücüllüğü ileri seviyede olan cinler "mârid" (مارد), kötücüllüğünü güç kullanarak daha ileri seviyeye taşıyan cinler "ifrit" (عفريت), her türlü kötülükten uzak ve bütünüyle iyi cinler ise "melek" (ملك) diye adlandırılır.[440]

Bakara 2/30. ayette geçen "الملائكة" (el-melâiketü) kelimesi "مَلَك" (melek) kelimesinin çoğuludur. Ancak kelimenin başındaki "mim" harfinin aslî mi yoksa zâid mi olduğu meselesi ihtilaflıdır. Kaynaklarda "melek" kelimesinin kökenine dair beş-altı farklı görüş aktarılır. Ebü'l-Hasen el-Vâhidî'ye (ö. 468/1076) göre kelimenin aslı "مَأْلَك" (me'lek), çoğulu "مآلِك" (meâlik) tarzındadır.[441] "Mim" harfini zaid kabul eden bazı dilcilere göre "melek" kelimesi "elçilik" anlamındaki "elk" (أَلَك) kökünden müştaktır. Lebîd b. Rebîa'nın (ö. 41/661[?]) "وغُلَامٍ أَرْسَلَتْهُ أُمُّهُ ... بِأَلُوكٍ فَبَذَلْنَا مَا سَأَلْ" (Annesinin elçi olarak gönderdiği çocuğun önüne istediği her şeyi serdik) şeklindeki dizesiyle şahitlendirilen bu görüş "أَلِكْنِي إليه" (Benim elçim ol ve mesajımı ona ulaştır) ifadesiyle de teyit edilmiştir. İkinci bir görüş ise "melek" kelimesinin "risalet, elçilik" an-

438 Antere, *Dîvânu Antere*, s. 13.
439 Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, s. 40.
440 Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, VI. 415.
441 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, I. 316-317.

lamındaki "l'ek" (لأك) kökünden türemiş olduğu yönündedir. Başka bir kanaate göre "melek" lafzı "evirip çevirmek, geveleyip çiğnemek" manasındaki "lâke(hû)-yelûkü(hû)" (لاكَه يَلوكه) kökünden türemiş olup aslı "melvek" (مَلْوَك) şeklindedir.[442]

Kimi müfessirler "melek" kelimesinin aslında "mel'ek" (المَلأَك) şeklinde olduğunu belirtir. "Melâiketün" kelimesinin sonundaki "tâ" harfi çoğul kelimenin müennesliğini tekit veya mübalağa içindir.[443] Buna göre "melek" lafzının aslı "me'lek"tir; fakat lâm ve hemze harflerinin yeri değiştirildikten sonra "mel'ek" formunu kazanmış, daha sonra telaffuzda kolaylık için hemze kaldırılmış ve "melek" şeklini almıştır.

"Mim" harfinin aslî olduğunu söyleyen dilciler "melek" lafzının "güç, kuvvet" anlamındaki "melk" ve/veya "mülk"ten (المُلْك) türediği kanaatindedir. "Mim" harfini aslî kabul eden diğer bazı dilciler ise kelimenin orijinal formunun "مَلأَك" şeklinde olduğunu belirtir. Burada hemze harfi zaiddir. Hemzenin harekesi "lâm"a nakledilmiş, ayrıca telaffuz kolaylığı için hemze hazfedilmiş ve böylece kelime "melek" şekline gelmiştir.[444]

Diğer taraftan, Burhânüddîn el-Bikâî (ö. 885/1480) "melek" lafzının hem "elk" kökündeki "elçilik" manasını hem de "mlk" kökündeki "güç ve kuvvet" manasını içerdiğini söylerken,[445] Arap sözlük yazarı Nadr b. Şümeyl (ö. 204/820) bu kelimenin Arap dilinde herhangi bir etimolojik kökeninin bulunmadığını belirtmiştir.[446] Buna benzer şekilde Mustafavî de "melek"in aslında Süryanca, Âramca ve İbranca gibi dillere ait bir kelime olduğunu, "elçilik" değil, "güç, kuvvet" manası taşıdığını, kelimeye Arapça köken arama çabasının son derece zayıf olduğunu söylemiştir.[447] Sonuç olarak, "melek" lafzı kuvvetle muhtemel olarak "güç, kuvvet" manasındaki bir kökten türemiş olup Habeşçe, İbranca gibi Sâmî dillerden Arapçaya geçmiş ve zaman içerisinde muarreb (Arapçalaştırılmış) hâle gelmiştir.[448]

442 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 250.
443 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 251; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 263.
444 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 249.
445 Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I. 234.
446 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 263; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 251.
447 Mustafavî, *et-Tahkîk*, XI. 177-178.
448 Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 269-270.

Melek, İslam dininde bir inanç konusudur. İslam'ın yanı sıra Yahudilik, Hıristiyanlık gibi vahye dayalı diğer dinlerde de melek inancı mevcuttur. Benzer bir inanç, tabiatüstü olayların mitoloji ekseninde yorumlandığı Babil, Asur ve Sümer gibi kadim kültürler ve dinlerde de mevcuttur. İslam'daki melek inancı büyük ölçüde Yahudi angelojisiyle (melekbilim) örtüşür tarzdadır. Hatta denilebilir ki İslam geleneği meleklerle ilgili anlatımlarda Yahudi teolojisindeki kelimeler ve kavramları kullanır.

Yahudi kutsal kitabında iki tür melek söz konusudur. Birinci gruptakiler Tanrı'nın mesajını özel bir şahsa iletmek, ilâhî kararı uygulamak gibi görevleri ifa ederler. Bu melekler vazifeli oldukları işlere göre çeşitli şekillere, çoğunlukla insan suretine bürünürler. İkinci grup melekler ise Tanrı'nın maiyetini oluşturur ve O'nu övgüyle anarlar. Bunlar Seraflar (Seraphim), Kerûbîler (Cherubim) gibi farklı isimler[449] taşıyan birçok alt gruba ayrılır. İbn Abbâs gibi bazı sahâbîler Mü'min 40/7. ayette zikri geçen "hamele-i arş" (Arş'ı taşıyan melekler) meleklerinin "Kerûbîler" (الكَرُوبِيُّونَ) olduğunu söylemiş,[450] Vâhidî (ö. 468/1076), Tabersî (ö. 548/1154), İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve İbn Acîbe (ö. 1224/1809) gibi birçok müfessir de aynı görüşü zikretmişlerdir.[451] Tâbî müfessir Ebü'l-Âliye er-Riyâhî (ö. 90/709) ise "Kerûbîler"i "meleklerin efendileri" (سادةُ المَلَائِكَة) olarak nitelendirip Cebrâil, Mikâil ve İsrâfil'in bu kategoride olduğunu söylemiştir.[452]

Diğer taraftan, Cebrâil, Mikâil, İsrâfil ve Azrâil gibi melek isimlerinin Süryanca ve İbranca gibi dillerden Arapçaya geçtiği birçok İslam âlimince de kabul edilmiştir. Daha açıkçası, İsrâfil, İbranca "kul" anlamındaki "serâf" ile "Tanrı" anlamındaki "îl" (el) kelimelerinden oluşan bir isimdir.[453] Batılı araştırmacıların tespitleri de İsrâfil'in Eski Ahit'te bir melek grubu olarak zikredilen "serafim" (seraphim) kelimesinden türediği yönündedir.[454]

449 İşaya, 6/2; Hezeikel 10/21, 41/18.
450 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, VI. 82.
451 Vâhidî, *el-Vasît*, IV. 5; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, VIII. 324; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, VII. 130; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, V. 113.
452 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, X. 118; Zemahşerî, *el-Fâik*, III. 258.
453 Lane, *Arabic-English Lexicon*, IV. 1350
454 Wensinck, "İsrâfil", *İA*, V/2, 1127.

Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413), "Farklı şekillere girebilen ve duyularla idrak edilemeyen latif nûrânî cisim" (جسم لطيف نوراني يتشكل بأشكال مختلفة) diye tarif ettiği melek,[455] Bakara 2/285 ve Nisâ 4/136 gibi ayetlerde inanç esasları arasında zikredilir. Birçok ayette bazı meleklerin isimleri, birtakım özellikleri ve görevleri hakkında bilgi verilmesine[456] rağmen bu varlıkların mahiyetleri hakkında doyurucu bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Bununla birlikte meleklerin "insan gözüne görünmez varlıklar" anlamında "cin" kategorisinde yer aldığı söylenebilir. Sâffât 37/158. ayetteki "وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا" (Onlar Allah ile cinler arasında nesep bağı kurdular) ifadesi de meleklerin en genel çerçevede "cin" kategorisinde yer aldıklarını gösterir. Mücâhid, Katâde ve Süddî gibi tâbî müfessirler ayetteki "el-cinnetü" (الجنة) kelimesini "melekler" diye tefsir etmişlerdir.[457] Fakat sonuçta Kur'an'daki ifadelerden yola çıkarak cin, melek, iblis, şeytan gibi kelimelerin delalet ettiği varlıklar arasındaki ontolojik farklılıkları açıklığa kavuşturmak pek mümkün görünmemektedir.

Bazı ayetler, Allah tarafından kendilerine tevdi edilen vazifeleri eksiksiz yerine getirmekle mükellef olan meleklerin günah işlemedikleri ve masum oldukları yönünde beyanlar içerir. Enbiyâ 21/26-27. ayetlere göre melekler onurlandırılmış kullar olarak sadece Allah'ın emirleriyle hareket ederler. Mamafih, Bakara 2/30. ayetteki beyana göre meleklerin ilâhî hitaba karşılık verme tarzı ilk bakışta onların Allah'a itaat yükümlülüklerine aykırı gibi görünebilir. Ancak müfessirler bunun bir itiraz değil, görüş bildirme veya hakikati öğrenme gayesine yönelik olduğunu kabul ederler.

İslam Meşşâî felsefe ekolünün büyük filozofu İbn Sînâ (ö. 428/1037) Kur'an'ın genelde melekler, özelde Cebrâil ile ilgili ifadelerinin sembolik olduğu kanaatindedir. Dahası, melekler Kur'an'da sıradan insanların (avâm-ı nâs) anlayabileceği şekilde tasvir edilmiştir. Duyularla

455 Cürcânî, *Mu'cemü't-Ta'rîfât*, s. 193.

456 Bakara 2/97-98; Nisâ 4/97, 172; En'âm 6/61, 93; A'râf 7/206; Enfâl 8/50; Hûd 11/69-70; Ra'd 13/13, 23-24; Nahl 16/49-50; Enbiyâ 21/20, 103; Neml 27/87; Secde 32/11; Ahzâb 33/56; Fâtır 35/1; Mü'min 40/7-9; Zümer 39/68, 71-73, 75; Şûrâ 42/5; Zuhruf 43/77, 80; Muhammed 47/27; Kâf 50/17-18; Zâriyât 51/24-28; Necm 53/5; Kamer 54/6; Tahrîm 66/4, 6; Hâkka 69/17; Müddessir 74/30-31; Tekvîr 81/20; İnfitâr 82/11; Müddessir 74/30-31.

457 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX. 644-645.

algılanmayan latif güçlerin melek diye adlandırılması, şer'î lisanda yaygın bir âdettir.[458] Buna göre âlemde insanın beş duyusuyla algılanmayan latif güçler vardır; fakat bunların melek diye adlandırılmasında sıradan insanların algı düzeyleri esas alınmıştır.

İmam el-Gazâlî (ö. 505/1111) de *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinin "Acâibü'l-Kalb" başlıklı bölümünde melek kavramıyla ilgili olarak ilginç şeyler söylemiştir. "Kalbin nurları ve karanlığı hususunda birbirinden farklı iki sebep söz konusudur" diyen Gazâlî şöyle devam etmiştir: "Hayra sevk eden fikir ve düşüncenin sebebine melek denir. Kötülüğe sevk eden düşüncenin sebebi ise şeytan diye isimlendirilir".[459] Muhammed Abduh, İmam el-Gazâlî'nin bu ifadelerine atıfta bulunarak, melek denilen şeyin insana ve tabiattaki varlıklara Allah tarafından fıtrî olarak verilen güçlere (el-kuvâ't-tabiiyye) karşılık geldiğinden söz etmiştir.[460]

Abduh'un bu görüşünden de anlaşılacağı üzere melek kavramı modern dönemlerde bazı müslüman araştırmacılar tarafından rüzgâr, şimşek gibi tabii/maddi veya enerji gibi soyut güçlerle özdeşleştirilmiştir. Gerçi Tanah'ta da meleklerin ateşten veya rüzgârdan yaratıldıklarından söz edilmiş,[461] ayrıca Ra'd 13/12-13. ayetlerde geçen "berk" (şimşek), "ra'd" (gök gürültüsü) kelimeleri bazı müfessirlerce "melek ismi" diye tefsir edilmiştir.[462] Diğer taraftan, Suyûtî'nin (ö. 911/1505) meleklerle ilgili hadisler ve diğer rivayetleri derlediği *el-Habâik fî Ahbâri'l-Melâik* adlı eserinde melekler ile ışık (nûr), ateş (nâr), şimşek (berk), ra'd (gök gürültüsü), rüzgâr, hava gibi tabiat unsurları arasında ilişki kuran birçok rivayet bulunması da dikkat çekicidir.[463] Rivayetlerde meleklerin ışık, ateş, rüzgâr gibi şeylerle birlikte zikredilmiş olması, Muhammed Abduh'un melekler ile tabiat güçleri arasında irtibat kurmasıyla ilişkilendirilebilir. Buna göre denilebilir ki evrenbilimcilerin doğa/tabiat güçleri diye ifade etikleri şeyi din âlimleri "melekler" diye isimlendirmişlerdir.[464]

458 İbn Sînâ, *er-Risaletü'l-Adhaviyye*, s. 59.
459 Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, III. 48.
460 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 222-223.
461 Mezmurlar, 104/4.
462 Suyûtî, *el-Habâik*, I. 75-77.
463 Suyûtî, *el-Habâik*, I. 10, 75-77, 115-116.
464 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 226.

Bütün bu mülahazaların ardından son bir not olarak şunu eklemek gerekir: Âlemdeki tüm varlıklar beş duyuyla idrak edilebilen varlık kategorilerinden ibaret değildir. Sırf beşerî idrak alanına girmediği için soyut varlıkların mevcudiyeti konusunda olumsuz görüş belirtmek de en azından bize göre sağlıklı bir yaklaşım değildir. Kur'an ruhânî varlıklar konusunda nazil olduğu dönemdeki kültürel algıya uygun tasvirler yapmış olabilir; fakat nasıl ki birçok ayette antropomorfik (insanbiçimsel) sıfatlar izafe edilmesinden hareketle Allah'ın insana benzer bir varlık olduğunu iddia etmenin iler tutar bir tarafı yoksa melek diye isimlendiren varlık kategorisinin de nüzûl dönemindeki kültürel muhayyileye uygun biçimde tasvir edilmesinden hareketle, sözgelimi Cebrâil hakkında, "Yüzü beyaz, saçı mercan gibidir. İnci ve yâkutlarla süslenmiş olan yeşil renkli 600 kanadı vardır. Her bir kanadı arasındaki mesafe doğu ile batı arasındaki mesafe kadardır. Başında beyaz sarık vardır"[465] şeklinde tasvirler yapmanın da tutarlı bir tarafı yoktur.

İslam düşünce tarihinde meleklerin mi yoksa peygamber ve insanların mı üstün olduğu meselesi tartışılmış ve bu tartışma birçok müfessir tarafından Bakara 2/30 ve devamındaki ayetlerin yorumuna da yansıtılmıştır. Mu'tezile'nin çoğunluğu meleklerin peygamberlerden ve diğer bütün insanlardan üstün oldukları fikrini savunmuştur.[466] Ruhânî varlıkların mutlak olarak üstünlüğüne inanan İslam filozofları ile Eş'arî kelamcılarından Ebû Abdillah el-Halîmî (ö. 403/1012) ve Ebû Bekr el-Bâkıllânî (ö. 403/1012) gibi âlimler de aynı fikre kail olmuşlardır. Buna karşılık Ehl-i Sünnet ve Şia kelamcılarının çoğunluğu peygamberlerin, bir kısmı ise peygamberlerin yanı sıra mü'minlerin de meleklerden üstün olduğunu savunmuşlardır.[467] Bu gruptaki âlimler, peygamberlerin ve insanların diğer mahlûkat içinde üstün konuma sahip olduğu görüşünü özellikle Bakara 2/31-34. ayetlerle temellendirmeye çalışmışlardır.

İslam âlimleri ve filozoflar meleklerin günah işleme imkânlarının bulunup bulunmadığı meselesini de tartışmışlardır. Filozofların çoğu meleklerin şerre kâdir olmadıklarını söylerken, Mu'tezile ve fakihlerin

465 Suyûtî, *el-Habâik*, s. 19-31.
466 İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Kalâid*, s. 118.
467 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 198.

çoğu hem hayra hem şerre kadir oldukları görüşünü benimsemiş ve bu görüşe Bakara 2/30. ayette meleklerin sözü olarak aktarılan, "Orada fesat çıkarıp kan dökecek bir varlığı mı halife kılacaksın? Oysa biz seni hamdeder hâlde yüceltiyoruz..." ifadesini delil göstermişlerdir.[468]

Kanaatimizce fazilet (üstünlük) meselesine ilişkin ihtilaflar ve farklı anlayışlar Kur'an açısından bahs-i diğerdir. Çünkü Kur'an "İnsan mı daha üstün yoksa melek mi?", "Melekler şerre ya da günah işlemeye kadir mi değil mi?" gibi meselelerle ilgilenmemektedir. Dolayısıyla bu tür meselelerin Kur'an mesajı açısından kayda değer bir anlam taşımadığı kesindir.

İnsanoğlu ve Yeryüzünde Halifelik

Bakara 2/30. ayetteki "إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً" ifadesindeki "ca'l" lafzı yaratmak manasından ziyade, "kılmak, konumlandırmak, konuşlandırmak" gibi manalara hamledilebilir. Buna göre Allah meleklere "arz"da bir halife kılacağını bildirmiştir. "Arz"dan maksat yeryüzüdür. "Halîfe"den maksat ise insan türüdür. Bu ayetten anlaşıldığı üzere insanoğlu bir yeryüzü varlığıdır. Toprak ve su gibi yaratılış maddeleri dikkate alındığında insan türünün yeryüzünde vücut bulmuş bir varlık olduğu daha da iyi anlaşılır. Bu husus gayet sarih olmakla birlikte insanoğluna atfedilen halifelik misyonunun neye karşılık geldiği farklı görüş ve yorumlara açık bir konudur.

"Halîfe" (الْخَلِيفَة) kelimesi sözlükte, "arkada olmak, birinin ardından gelmek ve yerine geçmek, geri kalmak" gibi manalara gelen ve Kur'an'da çeşitli türevleriyle 127 kez geçen "خ ل ف" (hlf, half, hulûf) kökünden türemiş olup[469] "birinin yerine geçerek onun işini, görevini devam ettiren kimse" demektir.[470] Halîfe (çoğulu: hâlâif, hulefâ') müzekker ve müennes için kullanıldığı gibi tekil ve çoğul için de kullanılabilir.[471] Ayetteki "halîfe" (خليفة) kelimesi Zeyd b. Ali (ö. 122/740) tarafından "mahlûk, yaratık" manasında "halîqa" (خليقة) diye de okunmuştur.[472]

468 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 157.
469 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, II. 211-212; Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, VII. 168-174;
470 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II. 398.
471 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 152.
472 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 251; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 263.

Arap dilinde "اسْتَخْلَفَ فُلَانًا مِنْ فُلَانٍ" (istahlefe fülânen min fülânin) ve "خَلَفَ فُلَانٌ فُلَانًا" (halefe fülânün fülânen) gibi ifadeler bir kimsenin kendine ardıl/vekil tayin etmesini ve yine bir kimsenin başka birinin yerine geçip onun naipliğini/vekilliğini üstlenmesini belirtir. "Hlf" kökünün A'râf 7/142. ayette geçen, "وَقَالَ مُوسى لِأَخِيهِ هارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي" (Musa [ağabeyi] Harun'a şöyle dedi: 'Kavmime liderlik hususunda benim yerime geç, bana vekâlet et') şeklindeki kullanımı da aynı manayı içerir.[473] Yine aynı kökten türemiş olan "half" (الْخَلْفُ) kelimesi "ön" anlamındaki "kuddâm"ın zıddı olarak "arka" manasına geldiği gibi "önceki neslin yerine geçen kimseler" manasına da gelir. Arap dilcisi Leys b. el-Muzaffer'e (ö. 187/803[?]) göre "half" kelimesi yeni neslin pek hayırlı olmadığını, "halef" kelimesi ise söz konusu neslin hayırlı olduğunu belirtir. Bize göre "half" lafzının aslî-lügavî yapısında böyle bir olumsuz anlam mevcut değildir. Bu anlam A'râf 7/169. ayetteki "فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ" (Onlardan sonra bir nesil geldi) ve Meryem 19/59. ayetteki "فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ اَضَاعُوا الصَّلٰوةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ" (Onlardan sonra namazı ihmal edip arzularına uyan bir nesil geldi) gibi ifadelerden hareketle üretilmiş olsa gerektir. Nitekim Nadr b. Şümeyl (ö. 204/820) ve Ahfeş (ö. 215/830[?]) gibi dilciler de "half" ve "halef" lafızları arasında nüans (semantik fark) bulunmadığını belirtmişlerdir.[474] İbn Manzûr (ö. 711/1311) ise "half" kelimesinin "önceki neslin yerine geçen hayırsız nesil" anlamına geldiği yönündeki görüşü, zayıflık belirten "kîle" (denildi) siygasıyla (temriz siygası) nakletmiştir.[475]

Arapçada "naiplik, vekillik, ardıllık" anlamına gelen "hilâfet" kelimesi, terimsel olarak, "İslam devleti" diye tabir edilen devlet yapısında başkanlık kurumunu belirtir. Müslüman toplumlarda devlet başkanlığının "hilâfet" diye isimlendirilmesi, halifenin -risalet görevi hariç- Hz. Peygamber'in yerine geçerek onun dünyevi otoritesini temsil etmesiyle ilişkilendirilir. Bu açıdan bakıldığında, Hz. Ebû Bekr'in kendisini "Resûlullah'ın halifesi" diye nitelendirmesi, Hz. Peygamber'den sonra üstlendiği liderlik konumunu tahkim etmeye yönelik olsa gerektir. Zira Hz. Peygamber vefat eder etmez Sakîfetü Benî Saîde'de tartışılan lider-

473 İbn Sîde, *el-Muhassas*, III. 376, IV. 344; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX. 83.
474 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXIII. 245.
475 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX. 84.

lik/imamet (devlet başkanlığı) meselesinde sahabenin görüş ayrılığına düştüğü, ensarın kendi içinde bölündüğü, meselenin "oldubitti"ye getirildiği düşüncesinden dolayı Benî Hâşim'in gücendiği, hatta ensarın önde gelenlerinden Sa'd b. Ubâde ile Hz. Ömer gibi bazı sahâbîler arasında ağır konuşmalar geçtiği bilinmektedir.

"Hilâfet"in yeryüzünde kurulmak istenen ilâhî referanslı siyasal düzen ve otoriteyi temsil babında izah edilmesine gelince, bu bize göre yanlış bir izah şeklidir. Gerçi İslâmî kaynaklar ilk dönemlerden itibaren halifenin "halîfetullah" (Allah'ın halifesi) tabiriyle anıldığına dair bazı kayıtlar içerir. Fakat yine İslâmî kaynaklarda Hz. Ebû Bekr'in kendisine "Allah'ın halifesi" diye hitap eden bir kişiye tepki göstererek Allah'ın değil Resûlullah'ın halifesi olduğunu, Hz. Ömer ile Ömer b. Abdülazîz'in de aynı şekilde buna karşı çıktıkları yönünde bilgiler de nakledilir.[476]

Bakara 2/30. ayetteki "halîfe" (خَلِيفَة) kelimesi müfessirlerin ortak kabulüne göre Âdem ve/veya onun zürriyetine karşılık gelir. İslam geleneğinde Âdem ilk insan ve ilk peygamber kabul edilir. Fakat "Âdem" kelimesinin genel manada insan soyuna hamledilmesi de mümkün ve muhtemeldir. Âdem ya da zürriyetinin niçin halife diye anıldığı konusunda farklı ihtimallerden söz edilir. Bazı âlimlere göre insanoğlu kendinden önce yeryüzünde hâkim olan cinlerin yerine getirildiği için Hz. Âdem ve zürriyeti "halîfe" diye isimlendirilir. Sahâbî müfessir Abdullah b. Mesûd'un da benimsediği ikinci bir izaha göre Âdem ve zürriyeti yeryüzüne hükmettiği için "Allah'ın halifesi" diye nitelendirilir. "Ey Davud! Biz seni yeryüzünde halife kıldık. O hâlde, insanlar arasında adaletle hükmet" (Sâd 38/26) mealindeki ayet bu görüşle ilişkilendirilir.[477] Bu iki görüşün dışında Âdem ve zürriyetinin yeryüzünde daha önce yaşadıkları düşünülen İblis'in yahut meleklerin (Düşmüş Melekler, Nefilim?) halefi olduğundan da söz edilir. Bütün bunların yanı sıra Âdem'in ilk peygamber olduğu inancına istinaden, "Allah'ın halifesi" diye anıldığı, tıpkı onun gibi diğer bütün peygamberlerin de aynı vasfı taşıdıkları belirtilir.[478]

476 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, III. 183; Taberî, *Târîhu'r-Rusül ve Mülûk*, IV. 209; Beğavî, *Şerhü's-Sünne*, XIV. 76; Kalkaşendî, *Subhu'l-Aşâ*, V. 418.
477 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 152.
478 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 288.

Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) Bakara 2/30. ayet bağlamında "Doğu Roma krallarına Kayser, Eski İran krallarına Kisrâ, Yemen krallarına Tübba' denilmesi gibi kendisine insanları yönetme ve onların maslahatlarını gözetme vazifesi tevdi edilen herkes halife diye isimlendirilir"[479] şeklinde bir görüşe de yer vermiştir. Ancak bu görüş "halîfe" kelimesinin Arap dilindeki özgün anlamını değil, tarihsel süreçte kazandığı ıstılahi manayı yansıtır mahiyettedir. Dolayısıyla Bakara 2/30. ayette geçen "halîfe" lafzının doğru anlaşılmasına katkı sağlayacak nitelikte değildir. Öte yandan, bu ayeti devlet başkanı seçmenin müslümanlar üzerine farz olduğu yönündeki görüşe delil göstermek de[480] ilmî açıdan dikkate değer bir yaklaşım değildir. Çünkü ayetteki "halîfe" kelimesi devlet başkanlığı ya da bilindik anlamda halifelik meselesiyle ilgili bir anlam içermemektedir. Kaldı ki Basra Mu'tezilesine mensup tefsir ve kelam âlimi Ebû Bekr el-Esamm (ö. 200/816) ve takipçileri devlet başkanı seçmenin dinî bir mesele olmadığını söylemiştir.[481]

Müfessir Beğavî (ö. 516/1122) Bakara 2/30. ayetteki "إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً" (Ben yeryüzünde bir halife kılacağım) ve Sâd 38/26. ayetteki "يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ" (Ey Davud! Biz seni yeryüzünde halife kıldık) ifadesine istinaden Âdem ve Davud'un "Halîfetullah" (Allah'ın halifesi) olduklarını, onlardan sonra hiç kimsenin bu şekilde anılamayacağını belirtir.[482] Ulemanın büyük çoğunluğu, halifeliğin ancak asil konumundaki kişinin hazır bulunmaması (gaybet) yahut vefat etmiş olması gibi durumlarda vekillik/naiplik anlamı taşıdığı, fakat gaybet ve vefat gibi bir durum sebebiyle Allah'ın yerine geçmenin (halifelik) söz konusu olmadığı gerekçesiyle insanlar için "Halîfetullah" nitelemesinin kullanılmasını caiz görmemiştir.[483]

Özelde Hz. Davud'un, genelde tüm peygamberlerin "Allah'ın halifesi" diye nitelendirildiğine ilişkin görüş İslam tarihi boyunca melik, sultan, padişah, şahenşah gibi unvanlarla anılan devlet başkanlarının da aynı şekilde nitelendirilmesine zemin teşkil etmiş olmalıdır. Gazâlî'nin (ö. 505/1111) şu ifadeleri bu tespiti doğrulamaktadır: Al-

479 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 288.
480 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 264; İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 501-504.
481 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 264; İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 503-504.
482 Beğavî, *Şerhü's-Sünne*, XIV. 75.
483 Kalkaşendî, *Subhu'l-Aşâ*, V. 418.

lah Teâlâ Âdemoğullarından iki grubu seçkin kılmıştır. Bunların ilki peygamberler, ikincisi devlet başkanlarıdır. Peygamberleri, kullarına delillerle ibadet/taat yolunu öğretmeleri ve onlara doğru yolu göstermeleri için seçip elçi(ler) olarak göndermiştir. Devlet başkanlarını ise insanları birbirlerine reva görecekleri zulümlerden korumak, geçimlerini sağlama hususunda zorlukla karşılaşmalarını önlemek için seçmiştir. Devlet başkanı Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir. Bilinmelidir ki Allah'ın kendisine hükümdarlık mertebesi verip yeryüzündeki gölgesi kıldığı kimseyi halkın sevmesi ve ona itaat etmesi vaciptir. Halkın ona karşı gelmesi ve onunla çekişmesi caiz değildir. Çünkü Allah, "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulü'l-emre de itaat edin" (Nisâ 4/59) buyurmuştur. Dine sadakati olan her kişinin hükümdarları ve sultanları sevmesi, onların emrettiklerini yerine getirmesi ve saltanatı/otoriteyi verenin Allah olduğunu, Allah'ın da bu saltanatı/otoriteyi dilediği kimseye verdiğini bilmesi gerekir.[484]

Çağdaş müfessir İbn Âşûr "insan"a ilişkin halifelik vasfının hem hakiki hem mecâzî manada anlaşılabileceğini söyler. Mecâzî manada halifelik, Allah'ın yeryüzündeki muradını gerçekleştirmek üzere bir tür vekâlet üstlenmeyi belirtir. Ancak bu mecaz-ı mürselli ve/veya istiareli bir anlam takdiridir. Çünkü Allah yeryüzünde bir işi gerçekleştirmek için kendi yerine insanoğlunu vekil tayin etmiş değildir. İkinci ihtimale göre halife kelimesi hakiki manaya hamledilebilir. Bu durumda insanoğlunun yeryüzünde daha önceden yaşayıp ortadan kalktığı düşünülen Hin-Bin, Tam-Ram isimli yaratıkların yerine geçtiği söylenebilir. Fakat bu yaratıklar hakkında anlatılanlar bilgi değeri içermemektedir. Aslında bunlar kadim İran ve Yunan kültürlerine ait hurafelerdir. Bu hurafeler Bakara 2/30. ayetin siyak-sibakına uygun da düşmemektedir. Çünkü Bakara 2/29. ayette yerin ve göklerin yaratılışından söz edilmiş, Bakara 2/30. ayette ise Allah'ın yeryüzünde bir halife kılacağı bildirilmiştir. Bu iki ayetteki beyanlar halife tayininin yeryüzü yaratıldıktan sonra gerçekleşen ilk hadise olduğunu, dolayısıyla insanoğlunun kendisinden önce başka bir varlığın yerini almadığını gösterir. Bu bağlamda insanoğlunun halifelik misyonu, Allah'ın mülkünde O'nun

[484] Gâzâlî, *et-Tibru'l-Mesbûk*, s. 43.

muradına uygun şekilde tasarruflarda bulunmak, aynı minvalde yeryüzünü mamur kılmak olsa gerektir.[485]

Sûfîler insanoğlu ve yeryüzünde halifelik konusundaki görüşlerini geliştirirken "halîfe" kelimesinin "insanlar arasında Allah adına hükmetmek veya Allah'ın iradesine uygun şekilde yeryüzünü mamur hâle getirmek" şeklindeki ikinci anlamını esas almışlardır. Taberî'nin Fussilet 41/33. ayetin tefsirinde aktardığı bilgiye göre Hasen el-Basrî takva sahibi seçkin kullar için "Allah'ın halifesi" tabirini kullanmış[486] olmakla birlikte erken dönemlerdeki sûfîler arasında bu konu üzerinde pek kafa yorulmamıştır.

Bazı araştırmacıların tespitlerine göre halîfe ve hilâfet bir tasavvuf kavramı olarak "insan-ı kâmil" ve "kutub" fikrinin gelişmesi sonucunda ortaya çıkmıştır. Sûfîlerin insanoğluna "Allah'ın halifesi" unvanını vermeleri bir yönüyle Hicr 15/29. ayetteki "Ona ruhumdan üflediğimde..." (وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي) ifadesine, diğer bir yönüyle de "Allah, Âdem'i kendi suretinde yarattı" (إِنَّ الله خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ)[487] hadisine dayanır. Bu hadis, Tekvin'deki "Tanrı, "İnsanı kendi suretimizde, kendimize benzer yapalım" dedi; "Denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, evcil hayvanlara, sürüngenlere, yeryüzünün tümüne egemen olsun... Tanrı insanı kendi suretinde yarattı. Böylece insan Tanrı suretinde yaratılmış oldu. İnsanları erkek ve dişi olarak yarattı"[488] şeklindeki ifadelerle örtüşür tarzdadır.

Başta Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) *el-Câmiu's-Sahîh*'leri olmak üzere diğer pek çok kaynakta farklı varyantlarıyla yer alan bu hadisin bir varyantında, "Âdem, Rahmân'ın suretinde yaratıldı" ifadesi mevcuttur. İbn Kuteybe (ö. 276/889) gibi âlimlerce, "İnsanların (müslümanların) te'vil etmekte zorlandıkları"[489] diye nitelendirilen bu hadiste daha ziyade "عَلَى صُورَتِهِ" lafzı ve bu lafızdaki zamirin mercii üzerinde durulmuştur. İbn Hibbân (ö. 354/965) hadisteki mezkûr lafzı Âdem'i teşrif olarak değerlendirmiş, söz konusu zamirin

485 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 398-399.
486 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 429.
487 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, IX. 444; Humeydî, *el-Müsned*, II. 271; İbn Hanbel, *el-Müsned*, XI. 271, XII. 275; İbn Ebî Âsım, *es-Sünne*, I. 212, 229.
488 Tekvin (Yaratılış) 1/26-27.
489 İbn Kuteybe, *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs*, s. 411.

mercii konusunda ise şunları söylemiştir: "Bu zamir Allah'a râci kılındığında düpedüz küfre girilmiş olur. Çünkü Şûrâ 42/11. ayette belirtildiği üzere, O'na benzer bir şeyin mevcudiyeti söz konusu değildir. Yok eğer zamir Âdem'e nispet edilirse, bu takdirde hadis, "Allah Âdem'i Âdem'in suretinde yarattı" gibi anlamsız bir söz olur. Sonuçta, "Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı" ifadesi, Âdem'in diğer mahlûkattan üstün olduğu manasına hamledilmelidir.[490]

Bütün bu değerlendirmeler bir kenara, İmam el-Gazâlî gerek insanın Allah tarafından üflenen bir ruh taşıdığına (Hicr 15/29) gerekse "Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı" hadisine istinaden Allah ile insan arasında manevi mahiyette özel bir münasebetin bulunduğuna, bu münasebetin yazıyla anlatılmasının mümkün olmadığına dikkat çekmiş ve sonuçta insanın "Allah'ın halifesi" diye anılmaya layık bir varlık olduğunu belirtmiştir.[491] Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) de "Allah'ın halifesi" unvanını isim ve sıfatlarıyla kendisinde en mükemmel biçimde tecelli ettiği "insan-ı kâmil"e atfetmiştir. İnsan-ı kâmil bu mülkte onun halifesi, yani vekilidir.[492]

Gazâlî ve İbn Arabî gibi mutasavvıflar insana "Allah'ın halifesi" unvanı vermiş olsalar da herhangi bir varlığın Allah'ı temsil yetkisini haiz olması, O'nun vekilliğini üstlenip tasarrufta bulunması söz konusu değildir. Nitekim İbn Âşûr da insanın "Allah'ın halifesi" olarak nitelendirilmesini ancak mecaz ve istiare yoluyla "yeryüzünde Allah'ın iradesine uygun işler yapıp tasarrufta bulunmak" çerçevesinde kabul edilebileceğini belirtir. Yoksa Allah'ın kendisine gerçekten bir vekil, vasi veya halife tayin etmesi söz konusu değildir.[493] İnsanoğlunun halifeliği, Allah'ın mülkü olan yeryüzünde O'nun iradesine uygun yaşamak ve emirlerine uygun şekilde tasarrufta bulunmaktan ibarettir. İnsanoğlu temelde Allah'a ibadet maksadıyla meydana getirilmiş, yeryüzündeki çeşitli nimetler de kendisine bu maksatla tahsis edilmiştir.

İbn Teymiyye (ö 728/1328) Yûnus 10/14, A'râf 7/69, Nûr 24/55 gibi ayetleri zikrettikten sonra şunları söylemiştir: Kur'an'da Allah'ın

490 İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, XIV. 34-35.
491 Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, IV. 306.
492 İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 49-50.
493 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II. 398-399.

"halife(ler)" diye nitelendirdiği herkes kendinden/kendilerinden önce gelip geçenlerin halefidir. Bakara 2/30. ayette de aynı manaya işaret edilir. İnsanoğlu daha önceki varlıkların halifesidir. Allah'ın halifesinden bahsetmek söz konusu değildir. Bunu iddia etmek cehalet ve dalalettir. Hilafet ancak halife tayin eden kimsenin hazır bulunmadığı veya vefat etmesi durumunda söz konusu olur. Allah hayy (diri) ve kayyûmdur (ezelî ve ebedî varlığıyla daima mevcut olan). O hâlde, Allah'ın kendine halife tayin etmesi söz konusu değildir. Her şeyden müstağni olan Allah'ın halifeye/vekile ihtiyacı yoktur.[494]

Son bir not olarak, insan ve yeryüzünde halifelik konusunda şöyle bir ihtimalden de söz edilebilir: Her ne kadar ilgili ayetin zâhirî ifade yapısından, bağlam içindeki konumundan ve ilk hitap çevresinde taşıdığı mesajdan hareketle temellendirilebilir bir mana ve mefhum olmasa da insanoğlunun (homo sapiens) yeryüzündeki halifeliği kendisinden önceki neandertal, homo erektus, homo habilis, homo heidelbergensis gibi ön insan türlerinin yerini almasıyla veyahut aynı tür içinde nesillerin birbirlerini takip etmesiyle de ilişkili olabilir.

İlk ihtimal dâhilinde insanoğlunun halifeliği evrimsel bir süreçle ilişkilendirilebilir ve insan türünün yeryüzünde halife olarak konumlandırılması, dil ve düşünce kabiliyetinin de gelişmesine paralel olarak ilâhî bildirime (vahiy) muhatap olacak, onu idrak edip anlayacak bir aklî yetkinliğe ulaşmış olmasına işaret sayılabilir. Bu çerçevede insanın yeryüzünde halife kılınması, Allah tarafından planlanıp projelendirilmiş derin anlamlı bir oyun gibi değerlendirilebilir. Fakat sonuçta bütün bunlar birer tahmin ve fikir jimnastiğinden ibarettir.

Bu bağlamda yine bir tahmin olarak şu da söylenebilir: Kadim Fars ve Yunan mitolojilerinde insanoğlundan önce yeryüzünde yaşadıkları ileri sürülen ve "Hin", "Bin", "Tam", "Ram" gibi varlıklar -her ne kadar İbn Âşûr gibi müfessirlerce kabul edilmese de-[495] insan türünün selefleri olabilir. Bu durumda insanoğlunun yeryüzündeki halifeliği hakiki manaya gelir. Müfessirlerin çoğunluğuna göre insanlardan önce yeryüzünde yaşayan varlıkların genel adı "cin"dir.[496]

494 İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, VII. 352-353.
495 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II. 399.
496 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 215.

Melekler Allah'ın "Yeryüzünde ben bir halife kılacağım" sözüne karşılık, "قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ" (Melekler dedi ki: Orada fesat çıkarıp kan dökecek bir halife mi kılacaksın? Oysa biz seni hamdeder hâlde tesbih ve takdis ediyoruz) diye mukabelede bulunmuşlardır. Meleklerin ilk bakışta Allah'ın beyanına itiraz gibi görünen bu ifadeleri birçok müfessire göre insanoğlundan önce yeryüzünde yaşadıkları varsayılan cinler ile insanlar arasında kıyasta bulunmayı ima etmektedir. Buna göre cinlerin insanoğlundan önce ortaya koydukları kötü tecrübeler insan türünün halifeliği hakkında melekleri endişeye sevk etmiştir. Ancak meleklerin sözü, insanoğlunun yeryüzündeki macerasından ortaya çıkan duruma ilişkin menfi bir değerlendirme olarak da görülebilir.

Bu durumda meleklerin dilinden aktarılan ifadeyi, insanlığın yeryüzü tecrübesinden önceki değil, sonraki duruma atıf olarak görmek, dolayısıyla Allah ile melekler arasındaki muhavereyi de temsil ve tahyil kategorisinde değerlendirmek gerekir. Söz konusu muhavere temsil olarak değerlendirildiğinde, meleklerin yeryüzünde fesat çıkarmak ve kan dökmekle ilgili ifadelerinin insanoğlunu kendi suçlarıyla yüzleştirip bu suçlardan el çekmesi gerektiğine dair bir mesaj taşıdığı söylenebilir.

Meleklerin sözünde geçen "يُفْسِدُ" fiili, "düzgün, düzenli ve yararlı olma özelliklerini kaybetmek suretiyle değişime uğrayıp bozulmak" ya da "itidal çizgisinden uzaklaşıp bozulmak" manasındaki "ف س د" (fsd, fesâd) kökünden türeyen if'âl babında bir muzari fiil olup "düzeni bozmak, bozgunculuk yapmak" manasına gelir.[497] Yine meleklerin sözünde geçen "يَسْفِكُ" fiili, "dökmek, akmak" anlamındaki "س ف ك" (sfk, sefk) kökünden[498] türemiştir. Sadece Bakara 2/30 ve 84. ayetlerde geçen bu kelime "فلان سفاك للدماء" (Falanca çokça kan döken birisidir) ifadesinde olduğu gibi daha ziyade kan dökme (صب الدماء) manasında istimal edilir.[499] Nitekim ayette meleklerin dilinden aktarılan ifadedeki "يَسْفِكُ الدِّمَاءَ" lafzı da "kan dökecek" manasına gelir. Bu lafızdaki "الدِّمَاءُ" (dimâ')

[497] İbn Sîde, *el-Muhkem*, VIII. 458.
[498] İbn Sîde, *el-Muhkem*, VI. 726.
[499] Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, II. 254.

kelimesi "dmv" (demevün) veya "dmy" (demeyün) kökünden türeyen[500] ve Kur'an'da isim olarak 10 kez geçen "الدَّمُ" (kan) kelimesinin çoğul kipidir. "Dmy" kökünün fiil formu "قد دَمِيَتِ الجراحةُ" (yara kanadı) şeklinde kullanılır.[501]

Meleklerin "وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ" şeklindeki ifadesine gelince, bu ifadedeki "nüsebbihu" (نُسَبِّحُ) kelimesi, "suda hızlı hareket edip mesafe almak" manasındaki "س ب ح" (sbh, sebh, sibâha) kökünden türemiş bir fiildir.[502] Bu fiilin mastar formu olan "tesbîh" (التَّسْبِيح) lafzı, terim olarak, Allah'ı ulûhiyetle bağdaşmayan her türlü eksiklik ve noksanlıktan tenzih etmeyi ifade eder. Aynı kökten "sübhâne" (سُبْحَانَ) kelimesine "Allah" lafzının eklenmesiyle oluşturulan "sübhânellah" (سُبْحانَ الله) terkibi ise tesbih ve tenzih manasında Allah'ı her türlü kusurdan münezzeh kılmayı belirtir. Râğıb el-İsfehânî, "tesbih"in terim anlamının kökteki "hızlı şekilde yüzme" manasıyla alakalı olduğuna dikkat çekerek bu kelimeye "Kulun gerek söz gerek fiil gerek niyet olarak Allah'a ibadet hususunda çabuk davranması" gibi bir anlam verir.[503] Tesbih kelimesi tenzihin yanı sıra tahmid, temcid manasında da istimal edilir.

Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 93 kez geçen "sbh" kökündeki "suda hızla yüzüp mesafe almak" manasından istiare olarak bu kökün farklı türevleri, Yâsîn 36/40. ayetteki "وَكُلٌّ فى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ" ifadesinde yıldızların yörüngede hızla akıp gitmesi, Müzzemmil 73/7. ayetteki "اِنَّ لَكَ فِى النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا" ifadesinde "iş güç peşinde koşuşturma" manasında kullanılmıştır. "Sbh" kökünün tef'îl babında mastarı olan "tesbih" ise söz, fiil ve niyetle yapılan ibadetlerle ilgili genel bir lafız olup, "ibadet ve taatte çabuk davranmak, Allah'ı her türlü eksiklikten münezzeh kılmak" anlamının yanı sıra zikir ve namaz manasında da kullanılır. Hatta Ebü'l-Bekâ'ya (ö. 1095/1684) göre Kur'an'da geçen "tesbih" lafızlarının tümü "namaz" (كل تَسْبِيح فِي الْقُرْآن فَهُوَ الصَّلَاة) anlamındadır.[504] Namazın (salât) "tesbih" diye isimlendirilmesi, tesbihin Allah'ı tazim ve tenzih anlamına gelmesinden dolayıdır.[505]

500 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV. 267-268.
501 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 172.
502 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, VI. 443-445.
503 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 221.
504 Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 253.
505 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, VI. 449-450.

Zeccâc (ö. 311/923) Allah'ın maksuduna uygun olarak işlenen her amelin tesbih anlamına geldiğini belirtir.[506] Tesbih lafzı hadislerde de istiğfar, tekbir, tehlil ve takdisle birlikte çok sık zikredilir. İlgili hadisler ve rivayetler incelendiğinde, tesbih lafzının dua, hamd, zikir gibi manalara geldiği görülebilir. Birçok rivayette geçen "sübha" (السُّبْحَة) kelimesi ise hem tesbih hem dua hem de nafile ibadet manasına gelir. "Sübhatullah" (سُبْحَةُ اللَّهِ) lafzı Allah'ın yüceliğini belirtir.[507] "Her türlü ayıp ve kusurdan uzak" anlamındaki "sübbûhun kuddûs" (سُبُّوحٌ قُدُّوس) kelimeleri ise Hz. Peygamber'in rükû esnasındaki tesbihatı arasında zikredilir.[508]

"Sübhâne" (سُبْحَانَ) lafzı Arap dili ve edebiyatı âlimi İbn Cinnî'ye (ö. 392/1002) göre "tenzih" anlamında özel bir isimdir. Nitekim Abbâsî halifesi Harun er-Reşîd'in evlatlarından birinin adı Sübhân b. Ahmed'dir. Ancak kelimenin mastar olduğu yönündeki görüş daha yaygındır. Bazı müfessirler "sübhâne" lafzının sülâsîden masdar olduğunu söylerken, bazıları "نسبحك تسبيحًا" (nüsebbihuke tesbîhan) takdirinde ism-i masdar olduğunu ileri sürer. Ebü'l-Bekâ'ya göre de en isabetli görüş "sübhâne" lafzının ism-i masdar olduğuna dair görüştür. "Sübhâneke" (سُبحانَك) ifadesi ise, "Rabbim, seni her türlü eksiklikten tenzih ederim" demektir.[509]

Meleklerin "وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ" ifadesi "Biz seni övgüyle her türlü noksan sıfattan tenzih ediyoruz" manasına gelir. Bir rivayete göre Talhâ b. Ubeydillah, Hz. Peygamber'e, "سُبْحَانَ اللَّهِ" (subhânellâh) lafzının ne manaya geldiğini sormuş, Hz. Peygamber bu lafzın "Allah'ı her türlü kötü şeyden tenzih etmek" (هُوَ تَنْزِيهُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَنْ كُلِّ سُوءٍ) diye açıklamıştır. İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs'a göre meleklerin Allah'ı tesbih etmelerinden maksat, salâttır.[510] Başka bir izaha göre yüksek sesle Allah'ı anmaktır. Daha isabetli görünen başka bir izaha göre ise meleklerin "tesbih"i Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih edip yüceltmek" manasındadır. Ebû Zer'den gelen bir rivayete göre Rasûlullah en faziletli sözle ilgili bir soru üzerine,

506 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 109.
507 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, VI. 449-450.
508 İbn Hanbel, *el-Müsned*, VI. 35, 94; Müslim, "Salât" 223.
509 Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 516; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, VI. 445.
510 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 474.

"Şanı yüce Allah'ın melekleri yahut kulları için seçtiği "سُبْحَانَ اللّٰهِ وَبِحَمْدِهِ" (Allah'ı övgüyle tesbih ederim) sözüdür" buyurmuştur.[511]

Bahis konusu ifadedeki "بحمدِكَ" (bihamdike) lafzı hal konumundadır.[512] "Bâ" harfi ise musahabet manasındadır. Buna göre "وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ" ifadesi "Biz seni hamdinle/övgünle kuşanarak şirk ehlinin sana izafe ettiği her türlü yakışıksız sıfattan tenzih ediyoruz" şeklinde bir anlam taşır. "Bihamdike" lafzının ara cümle (cümle-i mu'teriza) konumunda olma ihtimali de vardır. Bu takdirde "وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ" ifadesi "Biz seni hem tesbih hem takdis ediyoruz; bize hakikati gösterdiğin için her türlü övgüye layık olan da sensin" gibi bir anlam kazanır.[513]

Meleklerin sözündeki "نُقَدِّسُ" (nukaddisü) kelimesine gelince, bu kelime sözlükte "manevi açıdan temiz, pak, mübarek olmak" anlamındaki "ق د س" (kds, kuds) kökünden türemiş tef'îl babında bir fiildir. Bu fiilin mastar formu olan "takdis" (التَّقْدِيسُ) ise "kutsallık nispet etmek, yüceltmek, tenzih etmek" anlamına gelir.[514] Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 10 kez geçen "kds/kuds" kökü tasavvufi gelenekte vefat etmiş velilerin isimleri anılırken "قُدِّسَ سِرُّهُ" (Kuddise sırruh: Ruhu pak ve mübarek kılınsın) ve "قَدَّسَ اللّٰهُ سِرَّهُ" (Kaddesellâhu sırrahû: Allah ruhunu pak ve mübarek kılsın) gibi kalıp ifadeler içinde de kullanılır. Bunun yanında "kuds" kökü "Allah onu mübarek kılmasın" manasında "لَا قَدَّسه اللّٰه" (lâ kaddesehullâh) gibi beddua cümlelerinde de kullanılır.[515]

Müfessirler, meleklerin Allah'a hitaben söyledikleri "وَنُقَدِّسُ لَكَ" ifadesinin manasına dair birkaç izahta bulunmuşlardır. Bir yoruma göre bu ifade "Biz seni tazim edip şanını yüceltiyoruz; seni zatına yaraşmayan sıfatlardan arındırıyoruz" manasındadır. Mücâhid'e göre "Biz senin rızanı kazanmak için nefislerimizi arındırıyoruz" manasındadır. Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfehânî'ye (ö. 322/934) göre "Sırf senin için olsun diye fiillerimizi günahlardan temizliyoruz" anlamındadır.[516] Bu son iki yorum meleklerin günahsız ve masum olduklarına

511 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 276.
512 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 251.
513 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 256-257.
514 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, VIII. 303-304.
515 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI. 169.
516 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 160; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 277.

ilişkin kabulle bağdaşmamaktadır. Bize göre "وَنُقَدِّسُ لَكَ" ifadesi kısaca "Biz sana kutsiyet atfedip yüceltiyoruz" manasındadır.

Bakara 2/30. ayetin sonunda Allah'a atıfla nakledilen, "قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ" (Allah, 'Ben sizin bilmediğiniz şeyleri çok iyi bilirim/bilenim' buyurdu) ifadesi, meleklerin ilk bakışta itiraz gibi görünen, "Orada fesat çıkarıp kan dökecek bir halife mi kılacaksın?" şeklindeki ifadelerine cevap mahiyetindedir. Allah'ın meleklere cevâbî hitabında, yeryüzüne halife olarak tayin edeceği varlığın orada fesat çıkarmayacağı ve kan dökmeyeceği yönünde bir işaret yoktur. Dolayısıyla insanoğlunun fesatçı ve kan dökücü bir varlık olduğu Allah tarafından malumdur. Bununla birlikte Allah'ın, "Ben sizin bilmediklerinizi çok iyi bilirim/bilenim" demesi, üzerinde durmaya değer bir husustur. Allah burada insanoğluyla ilgili olarak meleklerin bilmeyip kendisinin çok iyi bildiği şeylere dair herhangi bir tasrihte bulunmamıştır.

İbn Abbâs ve diğer bazı sahâbîler ile tâbî müfessir Mücâhid'e göre meleklerin bilmeyip Allah'ın çok iyi bildiği şey, İblis'in kibirlenerek ilâhî emre karşı gelip Âdem'e secde etmeyecek olmasıdır. Katâde'nin izahına göre ise meleklerin bilmeyip Allah'ın çok iyi bildiği şey, insanlar arasından peygamberlerin ve fazilet sahibi kimselerin çıkacak olmasıdır.[517] Bize göre "إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ" ifadesi Allah'ın insanın yaratılmasıyla ilgili gayeler, hikmetler, maslahat ve mefsedetleri en iyi kendisinin bildiğine, ancak bunları tek tek tadat etmenin gerekmediğine işaret olarak yorumlanabilir; fakat insanoğlunun yeryüzündeki tarihî tecrübesi dikkate alındığında meleklerin fesat çıkarma ve kan dökme konusundaki endişelerinin büyük ölçüde gerçekleştiğini kabul etmek gerekir. Dolayısıyla meleklerin bilmeyip Allah'ın bildiği şeylerin neler olduğu meselesini vuzuha kavuşturmak en azından bizim için pek mümkün görünmemektedir. Bütün bunların dışında, biraz zorlama bir yorum olduğunu peşinen kabullenmekle birlikte meleklerin söz konusu endişelerini insanoğlunun yeryüzündeki serüvenine dair bir olumsuz rapor olarak görmek ve bu raporu insanlığın kendine çekidüzen vermesi gerektiğine dair bir ihtar mesajı olarak değerlendirmek de imkân dâhilindedir.

517 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 477-479.

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي
بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (31)

(31) Allah Âdem'e tüm isimleri öğretmiş, daha sonra meleklere onları [isimler ve müsemmaları] arz edip, "Mademki söylediğiniz şeye sadıksınız, o hâlde bütün bu şeylerin isimlerini söyleyin bana!" buyurmuştu.

***

Bu ayetin başındaki "vav" harfi müfessirler tarafından bir önceki ayetin sonunda yer alan "قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ" ifadesine atıf olarak kabul edilir. Buna göre "Allah Âdem'e tüm isimleri öğretti" ifadesi, "Ben sizin bilmediklerinizi çok iyi bilirim" ifadesindeki mücmelliği açıklığa kavuşturmakta, dolayısıyla Allah burada Âdem'in meleklerde bulunmayan bir kabiliyetle mücehhez kılındığına işaret etmiş olmaktadır. Ayette, Allah'ın tüm isimleri Âdem'e öğrettiği bildirilmektedir. İslam kültüründe "ta'lîm-i esmâ" (isimleri öğretmek) diye bilinen bu husus genellikle mucize olarak kabul edilir. Bu yüzden, öncelikle ayette geçen "Âdem" ve "esmâ" lafızlarını izah etmek ve "Âdem'e tüm isimlerin öğretilmesi" ifadesinden ne anlamamız gerektiği meselesi üzerinde durmak gerekir.

"Âdem" (آدَمُ) kelimesinin hangi dile ait olduğu meselesi ihtilaflıdır. Cevherî (ö. 393/1002) ve Cevâlikî (ö.540/1145) gibi dilciler kelimenin Arapça asıllı olduğu görüşünü benimsemiş,[518] Zemahşerî (ö. 538/1144) ise bunun tıpkı "Âzer" gibi ism-i fâil kalıbında yabancı kökenli bir kelime olduğunu söylemiştir.[519] Müslüman dilcilerin ekseriyeti ilk görüşü tercih etmekle birlikte kelimenin hangi kökten türetildiği konusunda ittifak edilememiştir. Bir telakkiye göre "Âdem" kelimesi "derinin iç/dış yüzeyi" veya "toprağın iç/dış yüzeyi" anlamına gelen "الأَدَمَة" (el-edemeh) veya "herhangi bir şeyin dış yüzeyi" anlamına gelen "الأَدِيمُ" (el-edîm) kökünden, başka bir telakkiye göre ise hem "es-

518 Cevherî, *es-Sıhâh*, V. 1859; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I. 223.
519 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 252.

merlik" hem "beyazlık" manasındaki "الأُدْمَةُ" (el-üdmeh) sözcüğünden türetilmiştir.[520] Müfessir Sa'lebî (ö. 427/1035) "âdem" kelimesinin İbrancada "toprak" manasına geldiğinden söz etmiştir.[521]

Müfessirler daha ziyade bu iki görüşten ilkini tercih etmişlerdir. Arapça sözlüklerde "الأُدْمَةُ" (el-üdmeh) kelimesinin "yakınlık, vesile, ülfet" gibi manalara geldiği de kaydedilmiştir.[522] Taberî'nin (ö. 910/923) İbn Abbâs ve Saîd b. Cübeyr'den naklettiği rivayete göre Âdem yerin üst yüzeyindeki topraktan yaratıldığı için bu şekilde isimlendirilmiş;[523] unutkan bir varlık olduğu için de "insan" (nisyân, insiyân, insân) diye nitelendirilmiştir.[524] Başka bir iddiaya göre Âdem, "Ona ruhumdan üfledim" (وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي) mealindeki ayette (Hicr 15/29) sözü edilen "ruh" sayesinde, diğer canlı mahlûkattan farklı şekilde, akıl ve anlayış sahibi bir varlık olmasından dolayı bu şekilde isimlendirilmiştir.[525]

Kanaatimizce bu görüşlerin tümü birer tahmin ve varsayımdan ibarettir. "Âdem" kelimesi çok büyük bir ihtimalle İbranca kökenlidir. Nitekim bazı müfessirler de kelimenin Arapça kökenli olmadığını kabul etmektedir. Âdem sözcüğü Safaitik kitabelerde de geçmektedir.[526] Safaitik, Suriye'nin güneyindeki bazalt çölünün ve Kuzey Ürdün'ün kuzeyindeki siyah çölün göçmenleri tarafından kullanılan ve kayalara çizim şeklinde olan Semitik bir yazı çeşididir. Sümer dilindeki "adamu" (babam), Asur-Babil dilindeki "adamu" (meydana getirilmiş, çocuk, genç) gibi kelimeler de muhtemelen "Âdem" kelimesinin en eski köklerine işaret etmekte ve bu durum kelimenin Sümer, Asur-Babil dillerinden İbrancaya geçtiğini düşündürmektedir.

Kur'an'da "Âdem" şeklinde on yedi kez, "Benî Âdem" (Âdemoğulları) şeklinde isim tamlaması olarak yedi kez ve bir defa da "İbne'y-Âdem" şeklinde geçen kelime bilhassa tek başına zikredildiği ayetlerde özel isim çağrışımına sahiptir. Bununla birlikte kelimenin muhtelif ayetlerde "insan türü" ya da kendine mahsus özellikleriyle beşer anlamın-

520 İbn Sîde, *el-Muhkem*, IV. 388-389; Zebîdî, *Tâcu'l-Ârûs*, XXXI. 193-194.
521 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 180.
522 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXI. 190.
523 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 511-513.
524 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 279.
525 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 14.
526 Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 50-51.

da kullanılmış olması da kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Hicr 15/28. ayetteki "وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنّ۪ي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَاٍ مَسْنُونٍ" (Vaktiyle rabbin meleklere, 'Ben kuru balçıktan, rengi siyahlaşmış ve kokusu değişmiş çamurdan bir beşer yaratacağım' buyurmuştu) ifadesi ile Furkân 25/54. ayetteki "وَهُوَ الَّذ۪ي خَلَقَ مِنَ الْمَٓاءِ بَشَراً فَجَعَلَهُ نَسَباً وَصِهْراً" (O Allah ki sudan beşer yaratıp aralarında kan ve hısımlık bağı kurdu) ifadesinde geçen "beşer" kelimesi insanın başlangıçta bir tek birey olarak değil cins/tür olarak yaratıldığını ima etmektedir. Kaldı ki "Adam" (Âdem) İbrancada "insan türü" için kullanılan müşterek bir isim olup Tanah'ta beşyüzden fazla yerde bu anlamda, nâdiren de özel isim olarak "ilk insan" manasında kullanılmıştır.

İslâmî gelenekteki yaygın inanç Âdem'n ilk insan olduğu yönündedir. Başlangıçtan itibaren müslümanların kahir ekseriyetini oluşturan Ehl-i Sünnet'e göre, "Ebü'l-Beşer" (İnsanlığın atası) künyesiyle anılan Âdem -ki bir rivayete göre onun cennetteki künyesi "Ebû Muhammed" imiş-[527] nev-i şahsına münhasır ilk insan, ilk bireydir. Sünnî ulema bu inancın sıhhatini Kur'an ve hadis metinlerindeki muhtelif ifadelerle teyit etmeye çalışmıştır. Dinî-felsefî düşünce sistemlerinde birçok gnostik unsura yer veren Bâtınî-İsmâilî müellifler ile İmâmiyye Şiası'na mensup bazı âlimlere göre ise Kur'an'da sözü edilen Âdem, yeryüzündeki ilk insan olmayıp ondan önce nice Âdemler gelip geçmiştir.[528] Buna benzer bir görüş meşhur mutasavvıf İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) tarafından da dile getirilmiştir.[529]

Kur'an'da "Âdem" kelimesi Tevrat'ın Tekvin kitabındaki yaratılış kıssasına uygun biçimde aktarılır. Tekvin'deki kıssada Âdem ve eşi Havva'dan söz edilir. Buna göre tüm insanlar Âdem ve Havva çiftinden bir tür ensest ilişki yoluyla türemişlerdir. Öte yandan, İslam geleneğinde Âdem'in yaratılış süreci mitolojik hikâyelerle bezenmiştir. Mesela, Taberî, Sa'lebî ve Suyûtî gibi birçok müfessirin az çok farklı şekillerde aktardıkları mitolojik rivayete göre Allah, Âdem'i kokuşmuş ve zaman içinde kurumuş bir balçıktan yarattı. Âdem kırk gece veya kırk sene boyunca cansız bir beden (ceset) olarak kaldı. Bu zaman zarfın-

527 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 181; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 279.
528 Ca'fer b. Mansûri'l-Yemen, *Serâiru ve Esrâru'n-Nutekâ*, s. 21.
529 İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, III. 348.

da İblis onun yanına gelip ayağına vuruyor, Âdem'in henüz cansız olan bedeni "tın, tın" ses çıkarıyordu. Yine İblis Âdem'in kâh ağzından girip makatından çıkıyor, kâh makatından girip ağzından çıkıyordu. Bunu yaparken de Âdem'e, "Sen aslında hiçbir şeysin! Ne olduğun ortada! Şayet sana musallat olursam hiç şüphesiz seni perişan ederim. Şayet sen bana musallat olursan seni mutlaka asi yaparım" diye meydan okuyordu. Derken, Allah Âdem'e ruhundan üfledi. İlâhî ruh Âdem'in bedenine baş taraftan girip bütün vücuduna yayıldı. Böylece Âdem'in çamurdan bedeni et ve kana dönüştü.

Ne var ki ruhun Âdem'e girişi çok kolay olmadı. Çünkü Allah ruha Âdem'in ağzından içeri girmesini emretti. Ancak ruh, "Orası çok kuytu ve karanlık bir yer, giremem!" diyerek ilâhî emre karşı geldi. Allah emrini iki kez daha yineledi ama ruhtan yine aynı cevabı aldı. Allah dördüncü ve son kez, "Oraya zorla gireceksin ve zorla çıkacaksın" diye emretti. Bunun üzerine ruh Âdem'in bedenine girdi. Ruh göbek hizasına ulaşınca Âdem kendi bedenini fark etti ve ayağa kalkmaya yeltendi; fakat başaramadı. Başka bir rivayete göre de ilâhî ruh ense kökünden içeri girince Âdem'in gözü açıldı ve cennetteki meyvelere baktı. Ruh karın bölgesine ulaşınca canı meyve çekti ve sıçrayıp daldan üç beş meyve koparmak istedi; fakat yine başaramadı. Çünkü ruh henüz belden aşağısına ulaşmamıştı. Bu yüzden Allah, "İnsan aceleci bir varlık olarak yaratıldı" (Enbiyâ 21/37) buyurmak suretiyle Âdem'in başarısızlıkla sonuçlanan bu meyve devşirme teşebbüsüne atıfta bulundu. Ruh tüm bedene nüfuz edince Âdem hapşırdı ve Allah'tan gelen bir ilhamla yahut meleklerin öğretmesiyle, "Hamd Âlemlerin rabbine mahsustur" (elhamdülillâh) dedi. Allah da ona, "Ey Âdem! Allah sana rahmet etsin" (yerhamükellâh) diye karşılık verdi.[530]

Sonuç olarak, Kur'an Âdem kıssasını Tevrat'ın Tekvin kitabındaki yaratılış kıssasıyla büyük ölçüde uyuşur şekilde aktarmaktadır. Kıssanın Kur'an'da yer alış gerekçesi insanoğlunun kökeniyle ilgili merakları gidermek değil, özellikle İblis'in Allah'a karşı küstahlığı, Âdem'e kıyasla kendini üstün sayması ve Âdem'in ilâhî emri çiğnemesi gibi fiiller üzerinden Medine Yahudilerinin Hz. Peygamber'in nübüvvet

530 Sa'lebî, *Kitâbü Kasasi'l-Enbiyâ*, s. 16; Suyutî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, I. 242-243.

ve davetine karşı kibirli ve inkârcı tutumlarına dikkat çekmektir. Bize göre Âdem kelimesi ilk insanın özel ismi değil, insan türünün genel ismidir. Dolayısıyla "homo sapiens" tabiriyle ifade edilen insan türünün yeryüzü macerası Tevrat'ın Tekvin kitabında on bin yıl geriye dahi gitmeyen "Âdem-Havva" ikilisiyle değil, belki birkaç yüzbin yıl öncesinde bir türün vücuda gelmesiyle başlamıştır. Bu konudaki sağlam ve sağlıklı tespitler bütün bir insanlık tarihini "iman-küfür" ve "helâk-felah" karşıtlığı üzerinden anlatan Kur'an ve Tevrat gibi dinî metinlere değil, tarih, antropoloji, arkeoloji ve evrimsel biyoloji gibi bilimlere dayandırılmalı, kutsal metinlerde anlatılan tarih ise bu metinlerin kendilerine özgü dil ve kavram dünyalarına uygun şekilde anlaşılmalıdır.

Tüm İsimlerin Âdem'e Öğretilmesi (Ta'lim-i Esmâ Meselesi)

Bakara 2/31. ayetin başındaki "عَلَّمَ" (öğretti) lafzı, "bildirdi, tarif etti" (عَرَّفَ) diye yorumlanabilir. Allah'ın tüm isimleri öğretmesi, bir yoruma göre eşyanın bilgisini vasıtasız olarak Âdem'e (insan türüne) ilham etmesidir. İbn Atıyye ve Kurtubî'nin aktardıkları bilgiye göre "عَلَّمَ" (öğretti) fiili "عُلِّمَ" (öğretildi) şeklinde de okunmakla birlikte ilk okuyuş daha düzgün kabul edilmektedir. "Ullime âdemü" (Âdem'e öğretildi) şeklindeki okuyuş Yemânî'ye aittir.[531]

Allah'ın Âdem'e öğrettiği tüm isimlerden maksat, meşhur yoruma göre diller/lisanlardır. Bu yorum çerçevesinde dillerin kökeninin tevkîfî yani ilâhî bildirime mi dayandığı yoksa toplumsal oydaşmayla mı ortaya çıktığı meselesi tartılışmıştır. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/936), İbn Fûrek (ö. 406/1015), İbn Fâris (ö. 406/1015), İbn Hazın (ö. 456/1064) ve Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) gibi âlimler özellikle "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا" ayetine istinaden dillerin ilâhî bildirime dayandığı fikrini benimserken, Mu'tezile kelamcısı Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve İbn Cinnî (ö. 392/1002) gibi âlimler dillerin ıstılâhî, yani insanlar arasındaki oydaşma ve uzlaşmayla oluştuğunu söylemişlerdir. Bu iki görüşten farklı olarak Ebû Bekr el-Bâkıllânî (ö. 403/1013) ve Ebü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) gibi âlimler her iki görüşün de mümkün olduğunu söyleyerek bu konuda kesin konuşmamayı

531 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 119; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 279.

tercih etmişlerdir.[532] Bu mesele bir yana, ayetteki "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها" ifadesinde İbn Âşûr'un da açıkça kaydettiği üzere dillerin kökeninin ilâhî olduğuna ilişkin bir delil mevcut değildir.[533] Kaldı ki "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها" ifadesi İbn Cinnî'ye göre "Allah'ın Âdem'e dili vaz etme kudreti vermesi" (أقدر آدم على أن واضَعَ عَلَيْهَا) şeklinde de anlaşılabilir.[534]

Bir yoruma göre Âdem'e öğretilen isimlerden maksat, eşyanın özellikleridir. Bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'e de nispet edilen başka bir açıklamaya göre isimlerden maksat, en basit ve önemsiz olanlar da dâhil tüm mahlûkatın isimleridir. Allah'ın Âdem'e öğrettiği isimlerle ilgili olarak klasik tefsir kitaplarında, meleklerin isimleri, varlıkların cinsleri ve türleri, Âdem'in zürriyetinin isimleri gibi başka görüşler de nakledilir.[535]

"İsim" (ism), dinleyen kimsenin zihninde idrak edilen bir manaya delalet eden lafız (لَفْظٌ يَدُلُّ عَلَى مَعْنًى يَفْهَمُهُ ذِهْنُ السَّامِعِ)[536] ya da kendinde bir mana taşıyan ve zamana taalluku olmayan her kelime (كل كلمة تدل على معنى فِي نَفسهَا وَلَا تتعرض), "müsemmâ" adlandırılan varlık, "tesmiye" de adlandırma demektir. İsim, tüm kelime çeşitlerini kapsar ve terimsel olarak "cevher ve araz türünden tüm varlıklar ve manalar için vaz edilmiş lafız" diye de tanımlanır. Ayrıca "isim" kelimesi bazen müsemmâ, bazen medlûl, bazen de sıfat manasında kullanılır.[537]

Bahis konusu ifadedeki "الْأَسْمَاءِ" lafzının başında yer alan elif-lam takısı istiğrak içindir. Buna göre Allah Âdem'e tüm isimleri ve medlullerini öğretmiştir. "Külleha" (كُلَّها) lafzı ise itiğrak manasını tekit içindir. Genellikle bir zamire muzaf olarak kullanılan "küllü" lafzı Arap dilinde tamladığı kelimenin (muzafun ileyh) her bir ferdini veya tüm cüzlerini kapsayan bir lafız olarak kabul edilir.

"Allah Âdem'e tüm isimleri öğretti" ifadesi felsefî yoruma oldukça müsaittir. Bu çerçevede denebilir ki söz konusu ifade, dil ve düşünce kabiliyetiyle nesneler dünyasındaki varlıkları isimlendirme, tanımlama

532 Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II. 14-20; Suyûtî, *el-Muzhir*, I. 12-24.
533 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 411.
534 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I. 94; İbn Sîde, *el-Muhassas*, I. 34.
535 Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 318; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 119-120.
536 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 411.
537 Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 83-84.

ve soyutlama işlemiyle ilgili olabilir. İsimlendirme aynı zamanda bilmek demektir. Bilmek bir soyutlama işlemidir. Bu işlemle ilkin nesnelerin sûretleri kavranarak tasavvurlara (tasavvurât), tasavvurlar vasıtasıyla da önermeler şeklindeki tasdiklere (tasdîkât) ulaşılır. Tasavvurât, nesneleri tanımlamada kullanılan ilk bilgiler veya kavramlardır. Olumlu ya da olumsuz önermelerle formüle edilen tasdîkât ise kıyas şekillerinin meydana getirilmesini sağlar. Soyutlama işleminde ilk etap, duyuların dış dünya hakkında sağladığı verilere karşılık gelir. Bu tikel verilerin hayalî ve fikrî konular hâline gelmesi ise beş duyu, ortak duyu, tasavvur, hayal, vehim ve hafıza güçlerinin iştirakiyle gerçekleşir. Sonuç olarak, ayetteki "Âdem'e bütün isimleri öğretti" ifadesi hem varlıkları, eşyayı adlandırmak, hem bunların özelliklerini açıklamak ve hem de eşyanın mahiyetini kavramak şeklinde çok boyutlu bir mana içerir.

Bakara 2/31. ayetin "ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ" şeklindeki kısmına gelince, burada muhtemelen kâinattaki varlıkların meleklere arz edildiği bildirilmektedir. Allah meleklere, "Bunların isimlerini söyleyin" demiştir. İfadenin başındaki "sümme" (sonra) edatı bir yoruma göre isimler ve müsemmâlarının Âdem'e ilhamla bildiriliş sürecine işaret eder. Buna göre Allah isimleri Âdem'e ilham yoluyla öğretme sürecinden sonra isimlerin müsemmâlarını meleklere de arzetmiştir. "Sümme" edatının zamansal sonralık bildirdiği yönündeki bu görüşün aksine söz konusu edat bu ayette "derece/mertebe açısından sonralık" (terâhî-i rütebî) durumuna işaret etmektedir.[538]

Bahis konusu ifadede geçen "عَرَضَهُمْ" (onları arz etti) lafzındaki temel anlam, "uzunluk" (tûl) kelimesinin karşıtı olarak "en" ve "enlilik"e karşılık gelir. "Arz" (ع ر ض) kökü bu temel anlamının yanı sıra muhtelif türevleriyle "sonradan meydana gelmek, ilişmek, ârız olmak, maruz kalmak, karşı çıkmak, engel teşkil etmek, mukavemet göstermek, arz etmek, önermek, sunmak, üstü kapalı söz söylemek" (ta'rîz) gibi manalarda da kullanılır.[539] Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 79 kez geçen "arz" kökünün sülasi ikinci babtan "arada-yar'ridü" şeklindeki kullanımı "arz etmek, sunmak" manasındadır. "Araza" fiili tıpkı Ahzâb 33/72. ayetteki "إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ" (Biz emaneti arz ettik) ifadesin-

538 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 411.
539 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII. 165-185.

de olduğu gibi bu ayette de "arz etmek, sunmak" manasında kullanılmıştır. Ayetteki "arazahüm" lafzı müsemmâların arz edilmesine atıfta bulunur. Yani buradaki "hüm" zamiri isimlere değil, müsemmâlara racidir. Başka bir ifadeyle, "arz" (sunum) konusu olan şey isimler değil, müsemmâlarıdır. Ayetteki ifadede "müsemmâlar"ın değil, isimlerin zikredilmesi "îcâz-ı hazf" kabilindendir. Müsemmâlar için akıllı varlıklara işaret eden "hüm" zamiri kullanılması ise tağlib kuralıyla ilgilidir. Zira müsemmâlar arasında akıl sahibi varlıkların bulunması, zamirin de onlara göre belirlenmesini gerektirir.[540]

Ayette Allah'ın buyruğu olarak zikredilen "فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ" ifadesindeki "enbiûnî" lafzı sözlükte "haber vermek, bildirmek" manasındaki "ن ب أ" (nbe) kökünden türemiş bir fiildir. Kur'an'da isim ve fiil türevleriyle 161 kez geçen "nbe" kökünden türeyen "النبأ" (nebe'; çoğulu: enbâ') haber, "nebiyy" ise haber veren kimse anlamına gelir.[541] Ebû Hilâl el-Askerî "النبأ" (nebe') ile "الْخَبَر" (haber) arasında nüans bulunduğunu belirtir. Buna göre nebe' kendisine bildirimde bulunulan kimsenin bilgi sahibi bir konuda söz konusu iken, haber kendisine bildirimde bulunulan kimsenin bildiği bir konuda olabileceği gibi hiç bilmediği bir konuda da olabilir.[542] Râğıb el-İsfehânî kendisiyle bilgiye ve zann-ı galibe ulaşılan ve aynı zamanda önemli bir konuyla ilgili olan haberin nebe' diye isimlendirildiğini belirtir. Nebe' diye isimlendirilen haberin Allah ve rasulüne ait haberler gibi yalandan uzak olması gerekir.[543]

Ayetin sonundaki "إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ" ifadesi meleklere yönelik olup "Şayet siz yeryüzünde fesatçı ve kan dökücü bir varlığı halife kılacağıma ilişkin iddianıza sadık iseniz" veya "Şayet siz melekler olarak kendinizi en değerli varlık kategorisi olarak görme iddianızın arkasında duruyorsanız" veyahut "İnsan türünün yeryüzünde halifelik misyonuna uygun olmadığı iddianıza sadakat gösteriyorsanız" gibi anlamlar içerir. İfadenin başında yer alan ve çeviriye "şayet" diye yansıtılan "in" edatına "Mademki" gibi bir mana da takdir edilebilir, hatta bu anlamın Türkçe açısından daha isabetli olduğu söylenebilir.

540 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 411.
541 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 162.
542 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 41.
543 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 481.

قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (32)

(32) Melekler şöyle karşılık vermişlerdi: "Her türlü noksan sıfattan seni tenzih ederiz. Biz senin öğrettiğinden başka bir bilgiye sahip değiliz. Şüphesiz sen her şeyi eksiksiz bilen, her şeyi mükemmel şekilde yapıp edensin."

***

Bu ayetin başındaki "قَالُوا" (kâlû) lafzı "Melekler şöyle dediler" veya "Allah'ın hitabına şu şekilde karşılık verdiler" manasına gelir. Siyak ve sibaktaki ifadeler Allah ile melekler arasında karşılıklı konuşma (muhavere) şeklinde aktarıldığından, "قَالُوا" (Dediler) lafzının başına fâ harfi gelmemiştir. Meleklere atfen zikredilen "سُبْحَانَكَ" (sübhâneke) lafzı ism-i mastar olarak kabul edilir. Zayıf olduğu değerlendirilen başka bir izaha göre ise bu lafız tıpkı "ğafera-ğufrân", "şekera-şükrân", "kefera-küfrân" örneklerinde olduğu gibi "sebeha" fiilinden mastar olup "tenzih etmek" manasına gelir. Çoğu zaman gizli bir fiilin mef'ul-i mutlakı olarak kullanılan "sübhâneke" lafzı Allah'ı her türlü noksan sıfattan, özellikle müşriklerin O'na izafe ettikleri yakışıksız vasıflardan tenzih etmeyi belirtir. Ancak bu bağlamda gaybı hâdis varlıkların da bilebileceği yönündeki bir inanç ve iddiadan Allah'ı tenzih etmek manasının ön plana çıktığı söylenebilir. Kisâî'nin (ö. 189/805) "sübhâneke" lafzını "يا سبحانك" takdirinde münâda olarak mansup kabul ettiği belirtilir. Ancak nahivcilerin çoğunluğuna göre bu görüş isabetli değildir. "Sübhâneke" lafzı "Biz seni her türlü noksan sıfattan tenzih ederiz" manasının yanında, "Sen her türlü noksan sıfattan münezzehsin" manasına da hamledilebilir.[544]

Meleklere ait sözün "sübhâneke" lafzıyla başlaması Allah'a karşı edep ve tazim (yüceltme) göstergesidir. Ayrıca bu lafız, meleklerin Bakara 2/30. ayette geçen "Orada fesat çıkarıp kan dökecek bir varlığı mı halife kılacaksın?" şeklindeki ifadelerine ilişkin bir özür beyanı gibidir. Öte yandan, yine meleklerin "لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا" (Bizim bilgimiz ancak

544 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 265-266; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 413-415.

senin bize öğrettiğinden ibarettir) mealindeki ifadeleri kendilerinin bilgi dağarcıkları hakkında bildirimde bulunmaktan ya da bu konuda Allah'ı bilgi sahibi kılmaktan (fâide-i haber) öte, aczi itiraf kabilindendir. Söz konusu ifade, meleklerin bilgisinin Allah tarafından kendilerine ilham edilen şeylerden ibaret olduğuna ve artmadığına da işaret etmektedir. Diğer taraftan, ayetteki "إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا" ifadesinde geçen "mâ" edatı "şey/şeyler" manasında olabileceği gibi, mastar manasında da olabilir. İlk ihtimale göre "إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا" ifadesi "Senin bize öğrettiğin şeyler haricinde" (إِلَّا الَّذِي عَلَّمْتَنَا), ikinci ihtimale göre "Senin bize öğretmen haricinde" (إِلَّا تَعْلِيمَكَ إِيَّانَا) gibi bir anlam kazanır.[545]

Ayetin sonundaki "إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ" (Şüphesiz sen her şeyi eksiksiz bilen, her şeyi mükemmel şekilde yapıp edensin) ifadesinde Allah "alîm" ve "hakîm" diye isimlendirilmiştir. Bu ifadedeki "ente" (sen) zamiri "fasıl zamiri" olup ilim ve hikmetin tam manasıyla Allah'a münhasır (hasr, kasr) olduğunu belirtir. İlim ve hikmetin melekler tarafından Allah'a hasredilmesi, "Senin ilim ve hikmetin karşısında bizim ilmimizin esamisi okunmaz" gibi bir ima da içerir.[546]

Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri olan "alîm" (الْعَلِيمُ) sözlükte "Bir şeyi gerçek mahiyetiyle bilmek, hakikatini idrak etmek" manasındaki "ع ل م" (ilm) kökünden türemiş mübalağalı bir sıfattır.[547] İlim Allah'a nispet edildiğinde, O'nun gerek duyular âlemine gerek duyu ötesine ait tüm nesneler ve hâdiseleri bilmesi" diye tanımlanabilir. Allah'ın "alîm" ismi ise "zaman ve mekân sınırı olmaksızın küçük büyük, gizli âşikâr, canlı cansız her şeyi en mükemmel şekilde bilen" manasına gelir.[548] Bakara 2/231, Âl-i İmrân 3/176, Mâide 5/97, En'âm 6/101 gibi birçok ayetin sonunda yer alan "Allah her şeyi bilendir" mealindeki fezleke cümlesi de bu manayı pekiştirir.

Halîmî'nin (ö. 403/1012) "Yaratılmış varlıkların duyu ve akıl yoluyla kavradıkları ve kavrayamadıkları şeyleri akıl ve duyudan bağımsız şekilde müdrik olan"[549] diye açıkladığı "alîm" ismi Kur'an'da semî',

545 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 285; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 266.
546 Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 322-323; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 416.
547 İbn Sîde, *el-Muhkem*, II. 124-127; Mustafavî, *et-Tahkîk*, VIII. 249-256.
548 Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 68.
549 Halîmî, *el-Minhâc fî Şuabi'l-Îmân*, s. 199.

hakîm, azîz, habîr, kadîr, halîm, şâkir ve fettâh gibi isimlerle birlikte kullanılmış ve bu isimler arasında "işitilmeye konu olan her şeyi işiten" manasındaki semî' ile "bütün sözleri ve fiilleri adalet, ilim ve hilme uygun olan" manasındaki "hakîm" isimleriyle birlikte kullanımı ön plana çıkmıştır. Alîm bazı ayetlerde "azîz" ve "habîr" isimleriyle birlikte doğrudan Allah'ın ismi olarak da kullanılmıştır (En'âm 6/96, Yâsîn 36/38; Zuhruf 43/9; Tahrim 66/3). Alîm ismi tek başına kullanıldığında ise, "Allah müttakîleri bilendir" (Âl-i İmrân 3/115), "Allah yüreklerdeki sırları bilendir" (Âl-i İmrân 3/119, 154) mealindeki ayetlerde olduğu gibi bir nevi fiil fonksiyonu icra ederek meful de almıştır.

Kur'an'da "alîm" isminin yanı sıra "âlim" (العالِمُ), "allâm" (العَلاَّمُ) gibi lafızlar da Allah'ın her şeyi en yetkin şekilde bildiğini belirtir. Bazı müfessirler "alîm" isminin "âlim" manasında olduğunu kaydederken, diğer birçok müfessir ve kelâmcı "alîm" (الْعَلِيمُ) ile "âlim" (العالِمُ) arasında nüans bulunduğunu belirtmişlerdir. Buna göre "alîm" ismi "âlim"den daha mübalağalı ve vurgulu (tekitli) bir anlam içerir. Bazı tefsir kitaplarında "âlim" isminin olmuş bitmiş şeyleri bilmekle, "alîm" isminin ise gelecekte olup bitecek şeyleri bilmekle ilgili olduğuna dair bir görüş de nakledilir.[550]

Kur'an'da "ta'lîm" kökünden türemiş fiiller (Bakara 2/31-32) de Allah'a izafe edilir. Ancak Fahreddîn er-Râzî "muallim" isminin Allah hakkında kullanılamayacağı hususunda ittifak edildiğini belirtir.[551] Alîm ismi A'râf 7/109, 112 ve Yûsuf 12/55 gibi ayetlerde insanların vasfı olarak da anılmış; fakat "allâm" sadece Allah hakkında kullanılmıştır. Öte yandan, "âlim" ismi Kur'an'da "gayb" kelimesine (Haşr 59/22), "allâm" (العَلاَّمُ) da "guyûb" kelimesine (Mâide 5/109; Tevbe 9/78) muzaf kılınmış ve her ikisi de Allah'ın müstakil isimleri olarak kullanılmamıştır. Bu yüzden, "yâ âlim", "yâ allâm" tarzındaki hitapların Allah'a tevcih edilmesi uygun görülmemiş, ayrıca "allâme" kelimesinin Kur'an'da ve hadislerde ilâhî bir isim/sıfat olarak varit olmamasından dolayı Allah hakkında kullanılmayacağı ifade edilmiştir.[552]

550 Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, I. 298; İbn Âdil, *el-Lübâb*, IV. 273.
551 Fahreddîn er-Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât*, s. 174.
552 Fahreddîn er-Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât*, s. 175.

Kur'an'da "a'lem" (أَعْلَمُ) kelimesi de Allah hakkında kullanılmıştır. İsm-i tafdil kalıbındaki bu kelime "en iyi bilen" manasında olmakla birlikte Allah'ın ilim yönünden başka bir varlıkla mukayese edildiğini göstermez. Çünkü ism-i tafdil her zaman mukayese belirtmez. Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) Arap dilinden verdiği örnekle ifade etmek gerekirse, bir kişi, "Bal sirkeden tatlıdır" dediğinde, "Bal çok tatlıdır; ama sirke de az çok tatlıdır" demek istemez, aksine bu sözle tatlılığın sadece bala ait olduğunu kasteder.[553] Bu itibarla, "a'lem" (أَعْلَمُ) lafzı Allah'ın her yönüyle yegâne âlim olduğunu ve ilminde de noksanlık bulunmadığını ifade eder.

Fahreddîn er-Râzî ilâhî ilmin muhdes (sonradan yaratılmış) varlıklara ait ilimden birçok açıdan farklı olduğunu belirtmiştir. Buna göre Allah, kulların aksine tüm malumatı tek ilimle bilir. Malumatın değişmesine göre Allah'ın ilmi değişmez. Allah'ın ilmi duyu ve düşünce yoluyla elde edilmiş değildir. Allah'ın ilminin daimi olması zorunlu, kaybolması ise imkânsızdır. Allah'ın ilminde bir bilginin diğerini geri planda bırakması ya da ortadan kaldırması gibi bir durum söz konusu olmaz. Allah'ın ilmi sonsuz ve sınırsızdır.[554]

"Alîm" ismi Allah'ın her şeyi tüm yönleriyle bildiğini ifade etmekle birlikte İslam kelam ve felsefe geleneğinde ilâhî ilmin mahiyetiyle ilgili tartışmalara bağlı olarak söz konusu ismin Allah'ın zatıyla ilişkisi konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Sünnî kelâmcılar ilim de dâhil bütün sübûtî sıfatları müstakil bir mana olarak düşünmüş ve bunları Zât-ı ilâhî'ye izafe etmekte sakınca görmemişlerdir. Mu'tezile kelamcılarının çoğu ile Şia âlimleri sadece zihinde de olsa zattan bağımsız olarak düşünülecek kavramların zata atfedilmesinin kadîmlerin çoğalmasına yol açacağı endişesiyle mana sıfatlarını kabul etmemiş ve Allah'ın zâtıyla âlim olduğunu söylemişlerdir. İslam filozofları ise tevhid ilkesi uyarınca daha çok selbî sıfatlar üzerinde durarak Allah'ın âlim olmasını bilgisizlikten münezzeh bulunması manasına hamletmişlerdir. Ayrıca İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi bazı filozoflar Allah'ın ilminin tikel (cüz'î) varlıklara değil, tümel (küllî) varlıklara ta-

553 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 144.
554 Fahreddîn er-Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât*, s. 175.

alluk ettiğini söylemişlerdir.[555] Buna mukabil Fahreddîn er-Râzî, İbn Âdil ve diğer birçok Sünnî müfessir "Allah her şeyi bilendir" mealindeki ayetlerin filozoflara ait bu görüşü çürüttüğünü ve aynı zamanda Allah'ın kuşatıcı bir ilimle hem küllî hem cüzî varlıkları bildiğine delil teşkil ettiğini belirtmişlerdir.[556]

Allah'ın "hakîm" (الْحَكِيمُ) ismi sözlükte "fesattan korumak ve ıslah etmek maksadıyla menetmek, engellemek, hükmetmek" gibi anlamlar içeren "ح ك م" (hkm, hükm) kökünden türemiş mübalağalı bir sıfat (sıfat-ı müşebbehe) olup en genel çerçevede "hüküm ve hikmet sahibi" manasına gelir.[557] Bu çerçevede "hüküm" (hükm) fesadı engellemeye,[558] "hikmet" ise adalet, ilim ve hilme (teenni) racidir.[559] Kur'an'da çeşitli isim ve fiil müştaklarıyla 210 kez geçen "hkm" kökündeki "sağlam iş yapmak, ilim ve akıl yoluyla doğruya ulaşmak, eşyanın hakikatini kavramak, isabetli fiil ve görüş sahibi olmak" gibi diğer anlamlar da "hakîm" isminin semantiğine dâhil edilebilir. Bu takdirde Allah'ın "hakîm" ismine "tüm fiileri ve sözleri adalet, ilim ve hilme uygun olan", "bütün varlıkları ve olayları mükemmel ilimle bilen", "tabiattaki tüm nesneleri sağlam şekilde yaratıp varlıklarını idame ettiren" gibi manalar yüklenebilir.

Fahreddîn er-Râzî "hakîm" isminin "en yetkin şekilde bilen" (alîm) ve "hiç kimsenin kendisine itirazda bulunamayacağı mutlak fâil" manasında olmak üzere iki şekilde kullanıldığını belirtir. Hakîm ismi "alîm" manasında zati bir sıfat olur. Dolayısıyla Allah ezelde hakîm sıfatıyla muttasıftır. Hakîm ismi "fâil" manasına hamledildiğinde ise fiili bir sıfat olur.[560] Kur'an'da çoğunlukla "üstün güç sahibi, yegâne galip" manasındaki "azîz" ve "en mükemmel şekilde bilen" anlamındaki "alîm" isimleriyle birlikte kullanılan "hakîm" ismi İslam kelam geleneğinde "ilim ve fiil açısından mükemmellik" bağlamında izah edilmiştir.

Bu bağlamda hakîm, bilme ve hükmetme hususunda yanılmamayı, fiilde ise mutlak isabetli olmayı belirtir. Hakîm isminde söz ve fiilde isa-

555 İbn Sinâ, *en-Necât*, s. 593-596.
556 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 383; İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 493.
557 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 126.
558 Halîmî, *el-Minhâc fî Şuabi'l-Îmân*, I. 207.
559 Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, I. 343; İbn Sîde, *el-Muhkem*, III. 50.
560 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 425.

betlilik manasını tercih eden Halîmî fiillerin tam manasıyla sağlam ve kusursuz olmasını da bu ismin kapsamında değerlendirmiştir.[561] Hattâbî ve Fahreddîn er-Râzî ise "hâkim" ismini varlıkları yaratma hususunda yerli yerindelik (ihkâm) vasfıyla ilişkilendirerek izah etmiştir.[562] Mâverdî (ö. 450/1058) "hakîm" ismiyle ilgili görüşleri üç maddede şöyle özetlemiştir: (1) Fiillerini sağlam ve mükemmel şekilde gerçekleştiren; (2) Fesada mani olan; (3) Hak konusunda isabet kaydeden.[563]

Hakîm ile aynı kökten türeyen ve muhtelif ayetlerde Allah'a nispet edilen "hakem" ve "hâkim" isimleri de benzer anlamlar içerir. "Hakem" ve "hâkim" isimlerine "ilmi ve adaletiyle nihai hükmü veren" şeklinde bir mana verilebilir. Beşerî düzlemde yargıcın "hâkim" diye isimlendirilmesi, hasımların birbirlerine zulmetmelerine engel olmasıyla ilintilidir.[564] Bu açıdan bakıldığında, "hâkim" isminin temelinde de "men" (engellemek) manasının bulunduğu söylenebilir. Hattâbî her iki kelimeyi eşanlamlı olarak değerlendirip "nihai hükmün ve çözümün kendisine havale edildiği kişi" şeklinde açıklarken,[565] Râğıb el-İsfehânî "hâkim" ile "hakem" arasında nüans bulunduğundan söz etmiştir. Buna göre "hâkim" hüküm verme yetkisini haiz kişiye, "hakem" ise hüküm verme konusunda maharet kazanmış kişiye karşılık gelir. Dolayısıyla "hakem" kelimesi daha beliğ bir anlam içerir.[566]

Sonuç olarak, "hakîm", "hâkim" ve "hakem" isimleri "ıslah etmek amacıyla zulme, fesada ve şerre engel olmak" şeklindeki temel anlamdan hareketle Allah'ın ilim, fiil ve sözünde mutlak adaletli ve isabetli olduğunu belirtir. Bu da kısaca hikmet ve hikmetliliğe karşılık gelir. Hikmet kelamcılara göre de ilimde ve fiilde mükemmellik ve kusursuzluk demektir. Bir cümleyle özetlemek gerekirse, "hâkîm" Allah'ın sözlerinin ve fiillerinin hikmetli olduğuna, her sözünde ve fiilinde derin bir anlam ve amaç bulunduğuna, bundan dolayı sözlerinde ve fiillerinde herhangi bir sefeh ve zulmün söz konusu olmadığına işaret eden bir isimdir.

561 Halîmî, *el-Minhâc fî Şuabi'l-Îmân*, s. 191.
562 Hattâbî, *Şe'nü'd-Duâ*, s. 73; Fahreddîn er-Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât*, s. 210.
563 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 100-101.
564 Zeccâc, *Tefsîru Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 43.
565 Hattâbî, *Şe'nü'd-Duâ*, s. 61.
566 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 127.

قَالَ يَا اٰدَمُ اَنْبِئْهُمْ بِاَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا اَنْبَاَهُمْ بِاَسْمَائِهِمْ قَالَ اَلَمْ اَقُلْ لَكُمْ اِنّ۪ٓي
اَعْلَمُ غَيْبَ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ وَاَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (33)

(33) Allah, "Ey Âdem! Meleklere bütün bu varlıkların isimlerini bildir" buyurmuştu. Âdem onların isimlerini bildirince, Allah da şöyle buyurmuştu: "Göklerde ve yerde gizli olan ne varsa hepsini bilirim; gizli saklı tuttuklarınızı da açığa vurduklarınızı da bilirim, dememiş miydim ben size?!"

***

Bu ayetteki söz dizimi, Allah'ın Âdem'e (insanoğlu) karşılıklı konuşma ortamında hitap ettiğini düşündürmektedir. Ancak buradaki hitabın temsil ya da tahyil tarzında anlaşılması daha isabetlidir. Çünkü literal anlam esas alındığında, söz konusu hitabın Allah, melekler topluluğu ve Âdem'in hazır bulundukları bir ortamda gerçekleştiğini farz etmek gerekir. Bize göre ayetteki hitap, insanoğlunun bilgi yönünden daha meziyetli bir varlık olduğunu anlatmak üzere karşılıklı diyalog şeklinde formüle edilmiş bir ifade biçimidir. Yoksa burada Allah'ın, meleklerin ve nev-i şahsına münhasır bir fert olarak Âdem'in canlı bir diyalog ortamında karşılıklı konuşmaları söz konusu değildir.

Ayetin ilk kısmında Âdem'e yönelik hitap ifadesinde geçen "أَنْبِئْهُمْ" (Onları bildir, haber ver) lafzı "haber vermek, bildirmek" manasındaki "ن ب أ" (nb'e, neb', nübû') kökünden türemiş if'âl babında bir fiildir. Kur'an'da isim ve fiil türevleriyle 161 kez geçen bu kökün if'âl babındaki mastarı "inbâ'" (الإِنْبَاء) şeklinde olup "bildirmek, haber vermek" manasına gelir. Aynı kökten türeyen "nebe'" (النَّبَأ) haber veya mühim haber, "nebî" (النَبِيء) de haber veren kimse demektir. "Nb'e" kökü "bir şeyi bir yerden bir yere nakletmek, intikal etmek" manasına da gelir. Mesela, "نَبَأَ مِنْ بَلَدٍ إِلَى بَلَدٍ" ifadesi "Bir beldeden başka bir beldeye intikal etti" anlamına gelir. Benzer şekilde bir yerden başka bir yere akıp gelen sel "سَيْلٌ نابِئٌ" diye isimlendirilir.[567]

567 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 162-163 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, I. 443-446.

Âdem'in (insanoğlu) varlıkların isimlerini bildirmesi hem akıl, irade ve düşünce yetisine hem dil, isimlendirme ve soyutlama kabiliyetine hem de öğrenme ve bilgi sahibi olma meziyetine işaret eder. İnsanoğlunun bütün bu kabiliyet ve meziyetleri tebarüz edince Allah, meleklere, "Göklerde ve yerde gizli olan ne varsa hepsini bilirim; gizli saklı tuttuklarınızı da açığa vurduklarınızı da bilirim, dememiş miydim ben size?!" diye hitap etmiştir. Bu hitap aslında kâinattaki tüm mevcûdâtın ve eşyanın künhünü sadece Allah'ın bildiğini belirtir. "Gökler ve yer" tabiri Kur'an'da kâinat ve mevcûdât anlamına gelir. "Göklerin ve yerin gaybı" şeklindeki tabir ise kâinattaki tüm varlıklar ve nesnelerin hâdis varlıklarca tam manasıyla kavranılması mümkün olmayan gerçek mahiyetlerine işaret eder. Burada söz konusu olan "gayb" Allah için değil, mahlûkat içindir. Çünkü Allah için "gayb" diye bir şeyin mevcudiyeti söz konusu değildir. Öte yandan, kâinattaki varlıklar ve olayların künhü de ancak Allah tarafından bilinebilir. Nitekim insanoğlunun yaratılması ve yeryüzünde halife olarak konumlandırılması da ilâhî bir plan olup bu planın ne şekilde gerçekleşeceği ve ne şekilde nihayete ereceği sadece Allah'ın ilmi dâhilinde olan bir mutlak gayb kategorisindedir.

Allah'ın meleklere hitabındaki "أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ" (Size dememiş miydim?) ifadesinde geçen istifham (soru) hemzesi, muhatabı ikrara sevk etme işlevine sahip olup Arap edebiyatında "istifhâm-ı takrîrî" diye adlandırılır. Başka bir ifadeyle, takrirî istifham, inkârı mümkün olmayacak düzeyde açık ve malum olan bir konuda muhatabı ikrar ve itirafa sevk etmek için kullanılır. Vuku bulması beklenen bir şey hakkında sorulan soru da "takrir" diye ifade edilir. Bu istifham tarzı, beklenen şeyin tahakkuk ettiğini ve dolayısıyla soru soran kimsenin beklentisinin gerçekleştiğini belirtir. Takrirî istifham kimi zaman fiille, kimi zaman da faille ilgili tereddüdü gidermek için formüle edilir. Fiilin ikrarı söz konusu olduğunda hemzeden sonra fiil "e-fealte" (sen mi yaptın), failin ikrarı söz konusu olduğunda ise hemzeden sonra fail "e ente" (sen mi...) şeklinde belirtilir.[568]

Meleklere hitapta Allah, "Ben sizin açığa vurduklarınızı da gizli saklı tuttuklarınızı da bilirim" (وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ) buyurmuştur. Bu

568 Teftazânî, *Muhtasaru'l-Meânî*, s. 687.

ifadede geçen "a'lemü" (أَعْلَمُ) lafzı "bilirim" anlamında fiil olabileceği gibi "en iyi bilen" anlamında isim de olabilir.[569] Yine aynı ifadede geçen "تُبْدُونَ" lafzı sözlükte "açığa çıkmak, görünür olmak" anlamındaki "ب د ا" (bdv, bedâ) kökünden türemiş bir fiildir. Kur'an'da isim ve fiil müştaklarıyla 31 kez geçen "bedâ" kökünden türeyen "bedv" (البَدْوُ) çöl ve göçebelik, "bâdiye" (البَادِيَةُ) çöl, "bedâvet" (البَدَاوَةُ) ise çölde ikamet anlamına gelir.[570] Çölde yaşayanlar, kendilerini güneşten koruyup gizleyecek bir yapı bulunmamasından ve/veya açıkta kalınmasından dolayı bu şekilde isimlendirilmişlerdir.[571]

Söz konusu ifadedeki "تَكْتُمُونَ" lafzına gelince, bu lafız sözlükte "örtmek, saklamak ya da içteki şeyi dışa vurmanın zıddı olarak gizlemek" manasındaki "ك ت م" (ktm, ketm, kitmân) kökünden[572] türemiş bir fiildir. Kur'an'da mazi ve muzari formlarıyla 21 kez geçen "ketm" (keteme/yektümü) fiili mef'ul alarak geçişli hâle gelir. "Duyurmak" anlamındaki "i'lân"ın zıddı olan "kitmân" (الكتمان) ile "ihfâ'" (الإخفاء), "setr" (الستر), "lebs" (اللبس), "tağtiye" (التغطية) gibi kelimeler birbirlerine yakın anlamlar içerir; fakat bütün bu kelimeler arasında birtakım nüanslardan da söz edilir. "Setr" hem dış dünyadaki nesneleri hem de zihindeki fikir ve düşünceleri gizlemek manasına gelir. "Tağtiye" ise sadece somut nesneleri örtüp gizlemek manasında istimal edilir.[573] Öte yandan "ihfâ", örtü gibi herhangi bir şeye gerek duyulmaksızın doğrudan örtme ve gizlemeyi, "setr" örtü gibi bir şeyle gizlemeyi, "ketm" ise kalp ve zihindeki bir şeyi gizlemeyi belirtir.[574]

Meleklerin açığa vurdukları ve gizli saklı tuttukları şeyin ne olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bir yoruma göre meleklerin açığa vurdukları şey, insanoğlunun yeryüzünde fesat çıkarıp kan dökecek bir varlık olduğuna ilişkin beyanlarıdır. Gizli saklı tutulan şey ise İblis'in kendi içinde sakladığı kibir ve isyan hâlidir. Bu yorum dikkate alındığında, açığa vurma fiilinin tüm meleklere, gizleme fiilinin

569 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 123; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 290.
570 İbn Sîde, *el-Muhkem*, IX. 441-442; Mustafavî, *et-Tahkîk*, I. 255-256.
571 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, I. 212.
572 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII. 506.
573 Râğıb el-İsfehânî, *Tefsîr*, I. 171.
574 Mustafavî, *et-Tahkîk*, V. 85, X. 23-24.

ise salt İblis'e ait olduğunu söylemek gerekir. Gizleme fiili salt İblis'e ait olmasına rağmen ayette bu fiilin çoğul kipinde zikredilmesi mecâzî (tecevvüz, ittisâ) ifade ve üslup tarzı olarak değerlendirilir. Nitekim bir topluluk içinde tek kişi cinayet işlediğinde, "Bu işi siz yaptınız" (أنتم فعلتم كذا) denilir ama gerçekte tek kişi kastedilir.[575] Meleklerin gizledikleri şeye ilişkin bir diğer yorum da şu şekildedir: Melekler Allah'ın yarattığı tüm varlıklar içinde kendilerini en değerli varlık olarak görmüş ve bu düşünceyi gizlemişlerdir.[576]

Muhammed Abduh'un farklı yorumuna göre meleklerin açığa vurdukları şey, varlıkların isimlerini bildirme konusundaki bilgi eksikliklerinin kendi nefislerinde açığa çıkması, gizledikleri şey ise fıtratlarında ve/veya doğal yapılarında mevcut olan şeylerdir.[577] Bize göre en makul yorum, melekler de dâhil tüm mahlûkatla ilgili olarak hem açığa vurulan hem gizli saklı tutulan şeylerin Allah tarafından bilindiğini söylemektir.

Bakara 2/33. ayetin "Allah, 'Ey Âdem! Meleklere bütün bu varlıkların isimlerini bildir' buyurmuştu. Âdem onların isimlerini bildirince..." mealindeki kısmı insanoğlunun bilgi itibariyle üstün bir meziyete sahip olduğunu gösterir. Ancak meziyet yönünden üstünlük daha faziletli olmayı gerektirmez.[578] Dolayısıyla bu ayetten hareketle "İnsanoğlu meleklerden üstün müdür?" veya "Melekler mi üstündür, insanoğlu mu?" gibi bir konuyu tartışmaya açmak gerekmez. Ancak klasik tefsir kitaplarında bu konu etraflıca tartışılmış, bazı âlimler Enbiyâ 21/26-27, Tahrim 66/6, Nisâ 4/172 ve En'âm 6/50. ayetlere istinaden meleklerin insanoğlundan daha faziletli olduğunu söylerken, diğer bazı âlimler Beyyine 98/7. ayetteki "İman edip salih amel işleyen kimseler var ya, işte bunlar yaratılan varlıkların en hayırlılarıdır" ifadesinden hareketle insanoğlunun (peygamberler, salih kullar) daha üstün olduğu fikrini benimsemişlerdir.[579]

575 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 123.
576 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 101.
577 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 219.
578 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 419.
579 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 289; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I. 126-127.

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ (34)

(34) Hani biz meleklere, "Âdem'e secde edin!" buyurmuştuk. Bunun üzerine tüm melekler Âdem'e secde etmişler; fakat İblis secde emrine karşı gelmiş, kibirlenmiş ve böylece kâfir oluvermişti.

***

Bu ayetin başındaki "وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ" (Vaktiyle, meleklere demiştik) ifadesinde "قَالَ" (Dedi) fiili "قُلْنَا" (Dedik) şeklinde çoğul kipinde kullanılmıştır. Oysa bir önceki ayette aynı fiil Allah'a atfen "قَالَ" (Dedi) şeklinde kullanılmıştır. Bu hitap tarzı müfessirler tarafından Allah'ın kendi zatını tazim (yüceltmesi) bağlamında açıklanır. Yoksa burada Allah ile birlikte başka birtakım varlıkların da mevcut olduğu ve Allah'la birlikte onların da meleklere hitapta bulunduğu gibi bir durum söz konusu değildir. Ebü'l-Hasen el-Vâhidî'nin (ö. 468/1076) ifadesiyle, "قُلْنَا" (Dedik) hitabı büyüklük ve azamet sahibi kimselere özgü bir hitap şeklidir. Nitekim ekâbir zümresine mensup biri tek kişi olduğu hâlde kendi yaptığı işi kendisine tabi olan insanların da yapacaklarını ve buyruğuna uyacaklarını bildiği için "Biz yaptık" (فعلنا), "Biz buyurduk" (قلنا) der. Evet, Allah kendisinden "Biz" diye söz etmiştir. Çünkü O padişahlar padişahıdır. Kâinattaki tüm varlıklar O'nun mahlûkatı ve mülkü kapsamındadır.[580]

Arap dilinde "نَحْنُ" (Biz) zamiri, Yûsuf 12/3. ayetteki "نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ" (Biz sana anlatıyoruz) ifadesinde olduğu gibi Allah'la ilgili kullanımda "azamet zamiri" (ضَمِيرُ الْعَظَمَةِ) diye ifade edilir.[581] Aynı şekilde "رَزَقْنَاكُمْ" (Sizi rızıklandırdık), "أَنْجَيْنَاكُمْ" (Sizi kurtardık), "نُخْرِجُ" (Biz çıkarırız), "نَحْشُرُهُمْ" (Onları hasrederiz) gibi lafızlardaki "Biz" manasındaki "nun" harfi de "azamet nunu" (نُونِ الْعَظَمَةِ) diye isimlendirilir.

Birçok ayette Allah'a "Biz" zamiriyle işaret edilmesi, azamet ve heybet ifadesi olarak değerlendirilmelidir. Nitekim Türkçede de özellikle

580 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II 361.
581 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XII. 202.

resmi konuşmalarda birinci kişi zamiri (Ben) yerine birinci çoğul zamiri (Biz) kullanılır. Kısacası, Kur'an'da Allah'tan "Biz" diye söz edilmesi dil ve üslupla ilgili bir konudur; bunun itikâdî alanla hiçbir ilintisi yoktur. Kaldı ki Kur'an'daki en temel dava, Allah'ın ulûhiyet ve rubûbiyette mutlak tek mabud olduğu inancıdır. Bu açıdan bakıldığında, Kur'an'ın en büyük davası olan tevhid inancını kendi beyanlarıyla nakzetmek üzere Allah için "Biz" zamiri kullandığından ve böylece birden çok Tanrı'nın varlığını onayladığından dem vurmanın iler tutar bir tarafının bulunmadığı anlaşılır. Kaldı ki tevhid ilkesini ifade söz konusu olduğunda, Allah hakkında "Ben" ve "O" zamirleri kullanılır.

Ayetteki "اسْجُدُوا لِآَدَمَ" (Âdem'e secde edin) ifadesinde geçen "اسْجُدُوا" lafzı sözlükte "tevazuyla alnı yere koymak, tezellülle boyun eğmek" manasındaki "س ج د" (scd, sücûd) kökünden türemiş emir kipinde bir fiildir. Kur'an'da mastar, isim ve fiil formlarıyla 92 kez geçen "scd" (sücûd) kökündeki temel anlam hudû' (tevazuyla boyun eğmek) ve tezellüldür (kendini değersiz addetme).[582] Secde lafzı boyun eğmek, itaat etmek, eğilmek manasında hayvanlar ve bitkiler için de kullanılır. Mesela, hurma ağacının eğilmesi "سَجَدَت النَّخْلَةُ", eğilmiş hâldeki ağaç mecâzî olarak "شَجَرٌ ساجدٌ" diye tabir olunur.[583]

Râğıb el-İsfehânî Kur'an'da zikri geçen secdeyi isteğe bağlı ve zorunlu secde olmak üzere ikiye ayırır; ilki (sücûd bihtiyâr) insana mahsus olup bunun karşılığında mükâfat vardır. "Allah'a secde edin" (Necm 53/62) gibi ayetler secdenin bu ilk anlamıyla alakalıdır. İkincisi (sücûd-i teshîr) insan dâhil olmak üzere canlı ve cansız tüm varlıkların Allah'ın koyduğu kanunlara boyun eğmesidir. "Göklerde ve yerde bulunan her şey ve bunların gölgeleri sabah akşam isteseler de istemeseler de Allah'a secde ederler" ayeti (Ra'd 13/15) secdenin ikinci anlamıyla ilgilidir.[584] Bu anlamda bütün varlıkların Allah'a secde etmesi (Nahl 16/48-49; Hac 22/18; Rahmân 55/6) fıtratlarının gereği olarak yaratıcının kendileri için koyduğu kanunlara tâbi olmaları manasındadır.

Allah'ın meleklere "Âdem'e secde edin" emri birkaç farklı yoruma konu olmuştur. Daha açıkçası, söz konusu secdenin ibadet manasına

582 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 362; Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 223.
583 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III. 204-206; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, VIII. 172-176.
584 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 223; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, II. 172-173.

gelmediği hususunda görüş ayrılığı yoktur; fakat bunun ne şekilde anlaşılması gerektiği ihtilaf konusudur. Bir telakkiye göre bu secde aslında Âdem'e değil, Allah'a yöneliktir. Âdem bir bakıma kıble mesabesindedir. Ancak bu görüş şöyle bir gerekçeyle tenkit edilmiştir: "Kıble için namaz kıldım" (صَلَّيْتُ لِلْقِبْلَةِ) denilmez; "Kıbleye yönelerek namaz kıldım" (صَلَّيْتُ إِلَى الْقِبْلَةِ) denilir. Şayet Âdem meleklerin secdesinde kıble olsaydı, ayetteki ifade "اسْجُدُوا لِآدَمَ" şeklinde değil, "اسْجُدُوا إِلَى آدَمَ" şeklinde formüle edilirdi.

İkinci bir telakkiye göre secdeden maksat boyun eğmek, inkiyad etmektir. Rahmân 55/6. ayetteki "وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ" ifadesinde de secde Allah'a boyun eğmek manasındadır. Yine "تَرَى الْأَكَمَ فِيهَا سُجَّدًا لِلْحَوَافِرِ" (Orada görürsün ki tepeler atların toynaklarına secde ederler) şeklindeki beyitte de secde boyun eğmek manasında kullanılmıştır. Üçüncü bir telakkiye göre meleklerin secdesi Âdem'e saygı ve onu selamlama kabilindedir. Nitekim Yûsuf 12/100. ayetteki "وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا" ifadesinde geçen secde de "selamlama maksadıyla yere eğilme" manasındadır. Başka bir ifadeyle, Yusuf'a yönelik secde o dönemin âdeti olan ve selamlama kastıyla yapılan bir reverans veya bir tür selamlama tarzıdır. Muaz b. Cebel'in Yemen'den Medine'ye geldiği zaman Hz. Peygamber'in huzurunda yere kapanması da aynı tarzdadır.[585]

Müfessirler meleklerin Âdem'e secdenin ibadet maksadıyla değil selamlama ve hürmet ifadesi olarak yapılan bir secde olduğu yönündeki görüşü tercih etmişlerdir. Sahâbî Übey b. Kâ'b'tan nakledilen dikkat çekici bir izaha göre ise meleklerin Âdem'e secdesiyle ilgili ifade, "Ey Melekler! Âdem'in sizden daha değerli bir varlık olduğunu kabullenin ve ona boyun eğip saygı gösterin" şeklinde bir anlam içerir.[586] Ancak İbn Âşûr meleklerin secdesinin nesneler dünyasıyla değil, yüce (melekût) âlemle ilgili olduğunu, dolayısıyla bu konuyu dünyevi düzlemdeki kavramsal içerikler üzerinden tartışıp birtakım tekellüflü yorumlar yapmaya hacet bulunmadığını söylemiştir[587] ki bu görüş bize göre de isabetlidir.

585 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 194-195.
586 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 366.
587 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 422.

İblis

Bakara 2/34. ayetin "فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ" şeklindeki kısmında İblis hariç, meleklerin Âdem'e secde ettikleri bildirilir. Bu noktada "İblîs" kelimesinin mana ve medlulü üzerinde durmak gerekir. Arap dilcileri ve müfessirlerin çoğunluğuna göre İblis Allah'ın rahmetinden ümit kestiği için bu şekilde isimlendirilmiştir. En'âm 6/44. ayetteki "مُبْلِسُونَ" kelimesi de "ümitlerini kaybedenler" manasına gelir. Buna göre "İblîs" Arapçada "rahmet ve hayırdan ümit kesmek, delilsiz/hüccetsiz kalmak, pişman olmak, aşırı ümitsizlik sebebiyle kederlenmek, şaşkın hâle düşmek" manalarına gelen "bls/eblese/iblâs" (الإبلاس) kökünden türetilmiş bir isimdir.[588] Ancak Zeccâc (ö. 311/923) ve İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) gibi dilci müfessirler kelimenin Arapça kökenli olmadığını söylemişlerdir.[589] Batılı bazı araştırmacılar ise bu ismin "karşı çıkmak", "engellemek" yahut "suçlamak" anlamına gelen İbranca bir kelime kökünden türetildiğini ileri sürmüşlerdir. Jeffrey Burton Russel'e göre Hz. Muhammed'in muhtemelen Âramca konuşan Hıristiyanlardan öğrendiği İblîs kelimesi[590] Yunancaya "hasım" anlamına gelen "diabolos" sözcüğüyle çevrilmiş, oradan Latinceye "diabolus", Almancaya "teufel", İngilizceye de "devil" sözcükleriyle aktarılmıştır. Bu kelime esas itibariyle "rakip" anlamına gelir[591] ve bu aslî anlamıyla Tanah'ta birkaç kez cins isim olarak geçer.[592] Netice itibariyle, İblîs kuvvetle muhtemel olarak Arapça asıllı olmamakla birlikte Arapçalaşmış bir kelimedir.

Kur'an'daki ifadelerin zâhirine göre İblis nesnel gerçekliği bulunan bir varlıktır. Hatta denebilir ki İblis şeytanın özel adıdır. Fakat onun ontolojik mahiyeti ve hüviyeti çok açık değildir. Gerçi Kehf 18/50. ayetteki "وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٓئِكَةِ اسْجُدُوا لِاٰدَمَ فَسَجَدُٓوا اِلَّٓا اِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ" ifadesinde İblis'in cinlerden olduğu belirtilir. Buna göre "فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ" ifadesindeki istisnâ, istisnâ-i munkatıdır. Yani İblis meleklere değil, cinlere mensup bir varlıktır. Lakin Allah-İblis diyaloğunun aktarıldığı tüm ayetlerde onun Âdem'e secde etmemesi Allah'ın meleklere yönelik emriyle aynı bağlamda bahis konusu edilir. Buradan hareketle denebilir ki İblis aslın-

588 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 509-510; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 367-370.
589 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 114; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 65.
590 Russel, *Lucifer: Ortaçağda Şeytan*, s. 58.
591 Russel, *Şeytan: Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa Kötülük*, s. 219.
592 I. Samuel 29/24; II. Samuel 19/22; I. Krallar 5/4; Mezmurlar 109/6.

da bir melektir. Fakat İblis'in ateşten yaratıldığını bildiren ayetlerdeki (Â'râf 7/12; Sâd 38/76) beyanlar ile cinlerin ahlâkî ikircikliğine karşın meleklerin günahsız oldukları ve Allah'ın emirlerini harfiyen yerine getirdikleri dikkate alındığında, onun bir melek olmadığı sonucuna ulaşılır. Bununla birlikte meleklerin "nûr"dan (ışık) cinlerin "nâr"dan (ateş) -ki bu iki kelime hem fonetik hem de etimoloji bakımından birbiriyle ilişkilidir- yaratıldığına ilişkin bilgiler dikkate alındığında, ontik bir hısımlıktan söz edilebilirse de problem yine de tam olarak çözümlenmiş olmaz. Çünkü Muhammed Abduh'un da dikkat çektiği üzere melekler ile cinleri özsel olarak birbirinden tefrik-temyiz etmemizi mümkün kılacak bir delile sahip değiliz. Kaldı ki Sâffât 37/158. ayette meleklerin cin diye nitelendirildiği de vakidir.[593] Kısacası, Yunan-Roma felsefesi, Yahudilik ve Hıristiyanlıkta olduğu gibi İslam'da da çeşitli ruhânî varlıklar arasındaki ilişkiler oldukça belirsiz ve bulanık mahiyettedir.[594]

Hâl böyleyken çoğunluk İslam uleması İblis'in melek taifesinden olduğu kanaatindedir. İbn Abbâs'a isnat edilen bir rivayete göre onun gerçek adı Azâzîl'dir. Başlangıçta dört kanatlı büyük bir melek iken Allah'ın emrine karşı çıktıktan sonra bu konumunu kaybetmiş ve "Şeytan" diye adlandırılmıştır. Sahabe ve tâbiînden gelen rivayetler arasında İblis'in asıl isminin Hâris olduğu, cennette bekçilik yaptığı, dünya semasında görevli meleklerin reisi olduğu yahut yeryüzünde meskûn bulunan cinlerden biri olduğu, gençlik çağında Allah tarafından gönderilen azap meleklerince esir alınarak göklere götürüldüğü, Allah tarafından cinlere hakem veya yönetici tayin edildiği ve bu görevini bin yıl sürdürdüğü, sonra gurura kapılıp bin yıl boyunca cinler arasında fesat çıkardığı, Allah'ın cinleri yok eden bir ateş göndermesinin ardından İblis'in göğe iltica ettiği ve Âdem'in yaratılışına kadar çok sâdık bir kul olarak kaldığı, meleklerin en çalışkanı ve en bilgilisi olduğu, bu nedenle gökyüzü ile yeryüzündeki tüm varlıkları sevk ve idare ettiği, nihayet bütün bu üstün meziyetlerinden dolayı kibre kapılarak Allah'ın emrine karşı geldiği ve böylece rabbinin rahmetinden kovulmuş bir şeytan sıfatıyla manevi-ruhânî âlemden yeryüzüne sürüldüğü yolunda anlatılar da mevcuttur.[595]

593 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 220.
594 Russel, *Lucifer*, s. 61-62.
595 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 502-509; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I. 128-160.

İblis'in başlangıçta yüksek rütbeli bir melek olduğuna inananlara göre "İblis cinlerdendi" mealindeki ifadeyi içeren Kehf 18/50. ayet onun asıl tabiatının bir melek olduğunu nakzetmez. Şöyle ki İbn Abbâs'a göre İblis aslında meleklerden bir zümreye mensuptur. Cin diye adlandırılan bu zümre zehirli ateşten, diğer melekler ise nurdan yaratılmıştır.[596] Dolayısıyla melekler ve cinler, hısımlık dereceleri tam olarak bilinmemekle birlikte en azından soyut-ruhânî varlıklar olması hasebiyle birbirine yakındırlar. Nitekim nâr ve nûr arasındaki benzerlik de bu yakınlığa işaret etmekte, ayrıca "cin" kelimesinin en genel çerçevede "gözle görülemeyen gayri maddi varlık" anlamına gelmesi[597] melek ve cin arasındaki bir diğer ortak yöne işaret etmekte ve muhtemelen bu sebeple İblis, Bakara 2/34. ayette meleklere hitap bağlamında zikredilmektedir.

Ne var ki İslam âlimleri cinlerin son tahlilde meleklerden ayrı olduğuna dikkat çekerek "cin" kelimesinin insan ve meleklerden ayrı bir varlık türünün, yani duyularla idrak edilemeyen, insanlar gibi hür irade sahibi olan, ilâhî emirlere uymakla mükellef kılınan bir varlık türünün genel adı olarak kullanılması gerektiğini belirtmişlerdir. Bilindiği gibi muhtelif ayetlerde cinlerin dumansız ateşten (yalım, yalaz, alaz) yaratıldığı bildirilmiştir.[598] Hicr 15/27. ayette ise cinlerin insan türünün varlık âlemine çıkmasından önceki bir zamanda zehirli ateşten yaratıldığı belirtilmiştir. Bu beyanlar son devirdeki bazı müslüman araştırmacıları, cinlerin mahiyet itibariyle karbon asidinden, ışınlardan, enerjiden, ufolardan yahut mikroplardan ibaret olduğuna ilişkin birtakım varsayımlarda bulunmaya sevk etmiştir.

Aslında cin, Sümer uygarlığından bu yana farklı isimlendirmeler altında varlığını sürdüren bir kavramdır. İslam öncesi çeşitli din ve kültürlerde edimmu, utukku, daimon-demon, genius, kuei, deva, kara neme-yek, leviathan, dibbuk gibi isimlerle anılan cinler İslam öncesi Arap toplumunda da çok yaygın bir inanca konu teşkil ediyordu. Bu inanca göre bazı taşlar ve ağaçlarda, kuyu, mağara ve benzeri yerlerde insan hayatına tesir eden varlıklar mevcut idi. Ruhlar âleminin iyi ve faydalı

596 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 502; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 228.
597 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 505-506; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 101-102.
598 A'râf 7/12; Sâd 38/76; Rahmân 55/15.

olanlarını melekler ile cinlerin bir kısmı, kötü ve zararlı olanlarını da şeytanlar ve cinlerin diğer kısmı teşkil ediyordu. Câhiliye dönemi Arapları cinleri yeryüzünde ikamet eden ilahlar olarak kabul ediyor, birçok olayın onlar tarafından gerçekleştirildiğine inanıyorlardı. Ayrıca Allah ile cinler arasında nesep bağı kuruyor, cinleri Allah'a ortak koşuyorlardı. Yine cahilî Arap kültüründe cinlerin de kabileler ve gruplar hâlinde yaşadıklarına, birbirleriyle savaştıklarına, fırtına gibi bazı tabiat olaylarının cinlerden kaynaklandığına inanılıyordu. Ayrıca cinlerin insanları öldürdükleri, bazı cinlerin ise insanlara yardım ettikleri ve hatta cinlerle evlenen insanlar olduğu düşünülüyordu. Bütün bunların yanısıra cinlerin başta yılan olmak üzere çeşitli hayvanların suretine büründüklerine, genellikle karanlık ve izbe yerlerde yaşadıklarına, insanlar gibi yiyip içtiklerine, hastalıkların onlardan kaynaklandığına ve delilerin cinlerin istilasına uğramış kişiler olduklarına inanılıyordu.[599]

Bu mesele bir tarafa, özellikle İblis'in kimliğiyle ilgili tefsir rivayetlerindeki bilgiler büyük ölçüde Yahudi ve Hıristiyan kültüründen tedarik edilmiştir. Mesela, İblis'in asıl adının Azâzîl olduğuna ilişkin bilgi Yahudi geleneğine aittir. Zira Kur'an'da ve muteber hadis kitaplarında zikredilmeyen Azâzil (Azâzîl) kelimesi İbrancada "Tanrının kuvvet verdiği" anlamına gelmekte ve bu konuyla ilgili en eski rivayet, mevsuk sayılmayan Enoch (Hanok veya İdris) kitabında yer almaktadır. Bu rivayette Azâzil ismi insan türünden olan kızların güzelliğine kapılarak yeryüzüne inen iki yüz meleğin reisleri arasında zikredilmektedir. Muhtemelen bu hikâye Tekvin'in altıncı babındaki "Allah'ın Oğulları" anlatısıyla ilgilidir. Bu anlatıya göre insan türünden olan kızlar ile birleşmelerinden peyda olan devlerin (Nefilim) yeryüzüne saçtıkları kötülükler yüzünden tufan suları dünyayı kaplamadan önce Allah bu melekleri cezalandırmış, bu arada Azâzil'in ellerini ve ayaklarını büyük meleklerden Rafael'e bağlatarak Dudael'deki bir çukura attırmıştır. Yahudiler arasında mevcut olup İsrâiliyât edebiyatı vasıtasıyla câhiliye dönemi Araplarına intikal eden cin hikâyeleri kapsamında çöl cinlerinden birinin Azâzil olduğuna dair inanış da muhtemelen yine aynı anlatıya dayanmaktadır.[600]

599 Âlûsî, *Bulûğü'l-Ereb*, II. 340-369; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI. 705-754.
600 Vajda, "Azâzîl", *EI²*, I. 811; Russel, *Şeytan*, s. 221-224.

İsrâiliyât, yani ağırlıklı olarak Yahudi kültürü kapsamında değerlendirilen kaynaklara göre İblis, Azâzil ya da Mastema, Yahudi kültüründe Bene-ha-elohimden (Tanrı'nın oğulları) biridir ve dolaylı da olsa Tanrı'nın bir tezahürüdür. Bene-ha-elohim Tanrı'nın panteonunu oluşturur. Ancak bu panteondaki meleklerden bazıları cismânî arzu ve gurur nedeniyle günah işlemişler ve bu yüzden cennetten sürgün edilmişlerdir. Daha sonra günahlarının cezasını çekmek üzere derin çukurlara atılmışlar ve böylece ya yeryüzünde (toprağın altında) ya da göklerin karanlıklarında tutsak edilmişlerdir. Bu günahkâr melekler yalnızca günah işlemekle kalmazlar, aynı zamanda insanlığı da günah işlemeye kışkırtırlar. Kimi zaman bütün günahlar sürgündeki meleklerin lideri olan Azâzil'e atfedilir. Tanrı Yehova ona dünya üzerindeki kötülükleri sürdürme fırsatı tanımıştır. Buna göre Azâzil ilâhî rızadan ne denli uzak görünürse görünsün, son kertede Tanrı'nın hizmetkârı ve silahı olup O'nun bir yönünü temsil etmektedir.[601]

Bakara 2/34. ayetteki "أَبَى وَاسْتَكْبَرَ" ifadesi İblis'in Âdem'e secde emrine karşı çıktığını belirtir. Bu ifadedeki "أَبَى" (ebâ) lafzı sözlükte "bir şeyden şiddetle kaçınmak" manasındaki "أ ب ي" (eby, ibâ') kökünden türemiş bir fiildir. Kur'an'da 13 kez geçen "ibâ'" (الْإِبَاءُ) kökü bir şeyden hoşlanmamak, tiksinmek gibi bir manaya da gelir. Tıpkı Âdem'e secde konusunda olduğu gibi bir emrin gereğini yapmaktan şiddetle kaçınmak ve o emri kabule yanaşmamak da "ibâ'" diye ifade edilir.[602]

İblis, Allah'ın Âdem'e secde emrini yerine getirmekten şiddetle kaçınmış, fakat aynı zamanda kibre de kapılmıştır. İlgili ifadede geçen "اسْتَكْبَرَ" (istekbera) lafzı sözlükte "büyüklük" anlamına gelen "ك ب ر" (kbr, kibr) kökünden türemiş olup "aşırı büyüklenme" ve kibirle muttasıf olma hâlini ifade eden bir fiildir. İstif'âl babındaki bu fiil kalıbında yer alan "sin" ve "ta" harfleri "sahip olmadığı vasıflarla kendini büyük görme"yi ifade edebileceği gibi mübalağaya da işaret edebilir.[603] Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 161 kez geçen "kibr" (الكِبْر) kökü insan için kullanıldığında "kendini beğenme ve yine kendini başkasından büyük görme" manasına gelir. Tekebbür ve istikbâr kelime-

601 Russel, *Şeytan*, s. 229.
602 İbn Sîde, *el-Muhkem*, X. 558; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV. 4.
603 İbn Sîde, *el-Muhkem*, VII. 11-12; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V. 125-130.

leri de benzer anlamlar içerir. Râğıb el-İsfehânî "istikbâr" kelimesinin şu iki manada kullanıldığını belirtir: (1) İnsanın büyük olmaya çalışması ve bunu arzulaması; şayet bu gerektiği şekilde, gerektiği zaman ve zeminde vaki olursa övgüye değer sayılır. (2) İnsanın gerçekte sahip olmadığı bir özellikle övünüp kendini ona sahipmiş gibi göstermeye çalışmasıdır ki bu tutum yergiye (zemm) konu olur.[604]

Bakara 2/34. ayetin sonundaki "وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ" ifadesi müfessirler arasında ihtilaf konusu olmuştur. Çünkü bu ifadenin başındaki "كَانَ" (kâne) fiiline "idi" manası takdir edildiğinde, İblis'in Âdem'e secde emrinden önce de kâfir olduğu sonucuna ulaşılır. Yok eğer "كَانَ" fiiline "oldu" (صَارَ) manası takdir edilirse, bu durumda İblis'in secde emrine karşı gelmekle kâfir olduğu sonucuna ulaşılır. İlk yorumu tercih eden müfessirler İblis'in en başından itibaren kâfir olduğunu, fakat bunu münafıkça gizlediğini, Allah'ın bu durumu bildiğini ve fakat meleklere bildirmediğini, dolayısıyla Bakara 2/30. ayetin sonundaki "إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ" (Ben sizin bilmediğiniz şeyleri bilirim) ifadesinde bu hususa işaret edildiğini varsaymışlardır. Ancak böylesi varsayımlara gerek yoktur. Her şeyden önce, İblis'in Âdem'e secde emrinden önce kâfirler zümresinden biri olduğunu söylemek anlamsızdır. Çünkü söz konusu ilâhî emir varit olmadan önce kâfirlerin varlığından söz etmek manasızdır. Kısacası, "وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ" ifadesi, "İblis Âdem'e secde emrine karşı çıkmak ve kibir-kurum satmak suretiyle kâfir oldu" gibi bir anlam taşır.[605]

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ
شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (35)

(35) Âdem'e şöyle buyurmuştuk: "Ey Âdem! Sen ve eşin, cennete yerleşin ve oradaki nimetlerden dilediğiniz gibi bola döke yiyip için; fakat şu ağaca yaklaşmayın. Aksi hâlde zalimlerden olursunuz..."

***

604 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 422; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, III. 367.
605 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 426-427.

Bu ayetteki hitabın muhatabı olan Âdem, bir önceki ayet münasebetiyle bahis konusu ettiğimiz gibi hâkim anlayış ve inanışa göre ilk insandır. Ayette "زَوْجُكَ" lafzıyla belirtilen "Âdem'in eşi"nden maksat da insan neslinin annesi olarak kabul edilen Havva'dır. İbranca Tevrat'ta "Havvâh" diye geçen bu isim Tevrat'ın Yunanca tercümesine "Eva" şeklinde intikal etmiştir. Tekvindeki ifadeye göre Havvâ ismi, tüm yaşayanların annesi olduğu için "canlı, yaşayan" anlamında Âdem tarafından verilmiştir.[606]

"Eş" anlamındaki "الزَّوْجُ" (zevc; çoğulu: ezvâc) kelimesi bu ayette lafız olarak müzekker, mana olarak müennestir. Erkeğin eşi olan kadın da, kadının eşi olan erkek de Arap dilinde "zevc" (الزَّوْجُ) diye isimlendirilir. Bazı nahivciler bu kullanımın Hicaz bölgesindeki Araplara ait olduğunu söylemişlerdir. Diğer bölgelerdeki Araplara göre ise eş olarak kadın kastedildiğinde "الزَّوْجَةُ" (zevce; çoğulu: zevcât) kelimesi tercih edilir. Fakat bu kullanım Arap dilinde pek makbul sayılmayan bir lehçe olarak değerlendirilir. Bununla birlikte fakihler erkeğin kadınla karıştırılabileceği endişesine binaen kadın için özellikle "zevce" (الزَّوْجَةُ) kelimesinin kullanılmasını uygun görmüşlerdir.[607]

Ayetteki "اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ" ifadesi lafzî olarak, "Sen ve eşin, cennete yerleşin" anlamına gelir. Bu ifadedeki "اسْكُنْ" (üskün) lafzı "sekene" (En'âm 6/13), "seken" (Tevbe 9/103), "sekînet" (Bakara 2/248), "sâkin" (Furkân 25/45), "miskîn" (Bakara 2/184), "mesâkîn" (Bakara 2/83), "mesâkin" (Tevbe 9/24, 72) gibi fiil, mastar ve isim türevleriyle Kur'an'da 69 kez geçen ve sözlükte "sakin/hareketsiz olmak, ikamet etmek" manasına gelen "س ك ن" (skn) kökünden türemiş bir fiildir. "Skn" kökü bir yere yerleşmeyi belirtmekle birlikte o yerde daimi ikametin söz konusu olmadığını da ima eder. Çünkü bir yerin sakini olmak, orayı mülk edinmek anlamına gelmez. "Skn" kökü huzur ve dinginlik anlamına da gelir. Mesela, "seken" (السَّكَنُ) kelimesi "kendisinde huzur ve dinginlik sağlanan şey" demektir. Yine "skn" kökünden türeyen "sikkîn" (السِّكِّينُ) kelimesi "bıçak" anlamına gelir. Bıçak, boğazlanan hayvanın hareketini sona erdirir. Geniş tasarruflarda bulunma ve hareketli bir hayat yaşama imkânına sahip olmamasından dolayı fakir

606 Tekvîn (Yaratılış) 3/20.
607 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II. 292-293; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, VI. 20-21.

fukara kimseler de yine "skn" kökünden türeyen "miskin" (الْمِسْكِينُ) kelimesiyle ifade edilir.[608]

Bütün bu izahlar çerçevesinde "اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ" ifadesi, "Sen ve eşin, cennete yerleşip orada ikamet edin" diye tercüme edilebilir. Ayrıca söz konusu ifadede "اسْكُنْ" (yerleş) lafzından sonra gelen "أَنْتَ" (sen) zamirinin, tıpkı Mâide 5/24. ayetteki "فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ" (Sen ve rabbin, gidin) ifadesinde olduğu gibi cennete yerleşmesi istenen faile (Âdem'e) atıf yapılabilmesi ve aynı zamanda "üskün" fiilinin faili konumundaki Âdem'in "sen" diye tekit edilebilmesi için zikredildiği söylenebilir. Kaldı ki bazı müfessirler Arapçada "اسْكُنْ وَزَوْجُكَ" şeklindeki kullanımın -şiir üslubundaki zorunlu durumlar hariç- pek hoş karşılanmadığını not etmişlerdir.[609]

Âdem'in Cenneti

Cennet (الْجَنَّةُ), Arap dilinde "bir şeyi duyulardan gizlemek, örtmek, gölgelemek" gibi manalara gelen "ج ن ن" (cnn) kökünden türemiş bir isim olup "bağ, bahçe" demektir. Bu ayette zikri geçen cennet, İslam âlimlerinin büyük çoğunluğuna göre uhrevi âlemdeki ebedî saadet yurdu olan ve "cennetü'l-huld" (جَنَّةُ الْخُلْدِ) diye de anılan cennettir. Buna mukabil İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve taraftarlarından oluşan azınlık bir grup söz konusu cennetin yeryüzünde bir bahçe olduğunu söylemişlerdir.[610] Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfehânî (ö. 322/934) de bu konuda -Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî (ö. 319/931) ile birlikte- aynı görüşü benimsemiştir. İsfehânî'ye göre Âdem'in cennetten çıkartılması, gökten yere inmesini değil, yeryüzünde bir bölgeden başka bir bölgeye göçmesini ifade eder. Nitekim çoğunluk tarafından, "Âdem'in yedinci semadaki huld cennetinden yeryüzüne inişi/düşüşü" diye yorumlanan "hubût" (الْهُبُوط) lafzı, Bakara 2/61. ayette de "bir yerden başka bir yere intikal etmek" manasında kullanılmıştır.[611]

Cennetle ilgili hâkim görüş Tekvin'de geçen ve Âdem'in yaratılmasının ardından ona ikamet yurdu olarak gösterilen "Aden" (İbranca

608 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 298; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXV. 197-210.
609 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 392; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 300.
610 İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, s. 22-25.
611 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 4.

"Eden") bahçesiyle (Gan Eden) ilgili tasvirleri (Tekvin, 2/8, 15) hatırlatır. Bu tasvirlerde Aden'in "Tanrı'nın bahçesi" olduğu, burada dört kola ayrılan bir nehrin, görünümü güzel ağaç türlerinin ve meyvesi tatlı bitkilerin bulunduğu anlatılır.[612] Yine Tekvin'de Âdem'in cennetteki "hayat ağacı"na yaklaşması ve bu ağacın meyvesinden yiyip ebediyen yaşayacak olması ihtimaline karşı cennetteki ikamet mahallinden kovulup Aden bahçesinin (cennetinin) doğu tarafına yerleştirildiği anlatılır.[613]

Tefsir kitaplarındaki rivayetler, cennetten kovulma hususunda Yahudi gelenekteki anlatılarla büyük ölçüde paralellik arz etmektedir. Oysa bu kıssada muhatapların idrakine sunulmak istenen mesaj, Âdem'in cennetinin mahiyeti ve adresi değildir. Bu yüzden, cennetin huld (ebedîlik) cenneti mi yoksa yeryüzündeki bereketli bir bölge mi olduğu meselesi Kur'an'ın hidayet misyonu açısından hiçbir önem arz etmemektedir. Dolayısıyla "Âdem'in cenneti gökte miydi yoksa yeryüzünde miydi?" gibi bir meseleyi tartışmanın son kertede fikrî fanteziden ibaret olduğunu söylemek gerekir.

Bütün bunlara rağmen Âdem'in cennetine dair ille de bir görüş belirtmek gerekirse, Kur'an'ın bu konudaki beyanlarının Tekvin'le paralellik arz ettiğini, dolayısıyla Âdem'in cennetinin Tekvin'de "Aden" (Eden) diye geçen ve "sevinç, mutluluk" gibi anlamlar içeren bahçeye karşılık geldiğini söylemek daha isabetli görünmektedir. Yeryüzünün doğu tarafına yakın bir yerdeki Eden bahçesinden/bölgesinden çıkan nehrin dört koluna karşılık gelen Gihon, Pişon, Perat ve Hidekel'in Yahudi geleneğinde Nil, Fırat, Dicle gibi ırmaklarla özdeşleştirildiği dikkate alındığında, Âdem'in cennetiyle ilgili yer tespitini bugünkü Ortadoğu coğrafyası, daha dar olarak da Fırat-Dicle havzası diye kodlamanın makul olduğu söylenebilir.

Tevbe 9/72, Ra'd 13/24 ve daha birçok ayette "cennât" lafzıyla birlikte geçen "adn" kelimesini çağrıştır mahiyetteki "aden" (İbranca: eden) kelimesinin kökü, anlamı veya hangi coğrâfî bölgeye atıfta bulunduğu meselesi tartışmalıdır. Kelimenin Sümer dilinde "çöl, bozkır, ova" anlamlarına gelen "edin" sözcüğüyle ilgili olması muhtemel gö-

612 Tekvin (Yaratılış) 2/9, 10, 13/10.
613 Tekvin (Yaratılış) 3/22-24.

rünmektedir.[614] Nitekim "edin" sözcüğü Sümer metinlerinde Dicle ile Fırat arasındaki bölgenin adı olarak geçmektedir. Bir Sümer efsanesinde ise ilk insanların bu bölgede yaşadıkları belirtilmektedir.[615] Bunun yanında "eden"in Babil dilindeki "alüvyonlu ova" manasındaki "edenu/edinu" sözcüğünden türetildiğini söyleyenler de vardır.[616]

"Aden" İbrancada "bolluk ve bereket" anlamına gelen bir kelime olup Yahudilerin inanışında mükemmel bir hayat ortamını ifade eder. Geç dönem Rabbinik literatürde biri yeryüzünde, diğeri öte dünyada bulunan iki ayrı "Gan Eden"den söz edilmiştir. Semalardaki Gan Eden mütevazı kulların ikamet edecekleri mutluluk yurdudur. 13. yüzyıla ait "Yalkut Şimoni" isimli bir Midraş antolojisine göre Gan Eden'in nehirlerinde süt, şarap, bal akar. Bu cennette, dünyadaki ağaçlardan çok daha güzel sekizyüz bin ağaç vardır. Altıyüz bin melek de Tanrı'yı en güzel sesleriyle överler.[617]

Kur'an'da Âdem'le ilintili olarak zikredilen, dolayısıyla Tekvin'deki "Tanrı'nın has bahçesi"ne benzeyen bir yerden Sümer mitolojisinde de söz edilir. Gerçekte bir yeryüzü cenneti olan bu yer Sümer şiirinde şöyle tasvir edilir: Dilmun'da karga bağırmadı, İttidu kuşu ittidu kuşuna haykırmadı; arslan öldürmedi; kurt kuzuyu parçalamadı; oğlak yiyen yaban köpeği bilinmiyordu; tahıl yiyen (obur yaban domuzu) bilinmiyordu; dul bilinmiyordu. Göz ağrısı, "Ben göz ağrısıyım" demedi; baş ağrısı "Ben baş ağrısıyım" demedi; onun (Dilmun'un) yaşlı kadını "Ben yaşlı kadınım" demedi; onun yaşlı adamı, "Ben yaşlı adamım" demedi; şarkıcılar ağıt yakmadı; şehrin dışında acı çığlıklar yükselmedi.[618]

Sümerlerin insanlığın altın çağına ilişkin düşünceleri de "Emmerkar ve Arata Beyi" adlı mitik destanda şöyle ifade edilir: "Bir zamanlar ne yılan vardı, ne akrep vardı, ne sırtlan vardı, ne aslan vardı, ne vahşi köpek vardı, ne kurt. Ne korku vardı ne işkence; Adam'ın rakibi yoktu."[619]

614 Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, s. 156.
615 Kramer, *Tarih Sumer'de Başlar*, s. 200-201.
616 Yavuz, "Adn", *DİA*, I. 390-391.
617 Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, I. s. 183.
618 Kramer, *Tarih Sumer'de Başlar*, s. 124-125; Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, s. 157.
619 Kramer, *Tarih Sumer'de Başlar*, s. 199.

Bu mitolojiye göre Dilmun saf, temiz ve aydınlık bir memlekettir. Yani hastalık ve ölüm nedir bilmeyen canlıların memleketi... Ne var ki bu cennet mekânda hayvanlar ve insanlar için gerekli olan su eksiktir. Büyük su tanrısı Enki, güneş tanrısı Utu'ya Dilmun beldesini tatlı su ile doldurması için yerden su çıkarmasını söyler. Böylece Dilmun meyve bahçeleri ve yemyeşil çayırları ile tanrıların bahçesi hâline gelir. Mitolojinin bu bölümü, Tekvin'deki "Ve yerden bir buğu/nem yükseldi ve bütün toprağın yüzünü suladı" (Tekvin 2/6) ifadesini hatırlatır niteliktedir.[620]

Kadim Mezopotamya (Sümer-Babil) kültürüne ait Adapa efsanesi ile Tekvin'deki Âdem kıssası arasında daha başka benzerlikler de mevcuttur. Yazılı metin olarak M.Ö. 14. yüzyıla kadar uzanan bu efsane, esas itibariyle, insanın ebedî hayata kavuşma yolunda elden kaçırdığı fırsata ilişkin bir yorum mahiyetindedir. Efsanenin kahramanı genel olarak insan, şahıs olarak da Âdem'e tekabül eder. Adapa çok hırslı bir kimse olduğu için, yaratıcısı Ea da onun başarısından ve çok fazla bilgi sahibi olacağından korktuğu için, kendi yarattığı varlığın (Adapa) cennetten kovulup sıradan bir fani olarak sıkıntı dolu bir hayat yaşamasını takdir buyurur.

Bu noktada Tekvin'deki Âdem kıssasında geçen yılan ile Sümer kap kacaklarında rastlanan yılan motifi arasında da irtibat kurulabilir. Nitekim ilgili efsanedeki tezin tipik ifadesinde bir yılanı, hayat ağacının bekçiliğini yaparken görürüz. Bir diğerinde yılan kadının gerisinde durur. Bir üçüncüsünde ise oturmuş vaziyetteki bir kadın ve erkeğin arasında hayat ağacı, kadının gerisinde de bir yılan görülür. Bu manzara bir Sümer efsanesinde yılan ile bitkiler arasındaki bağlantıya ve kadının baştan çıkarıcılığına işaret eder. İbrânî efsanesinde, bilgi ağacının yasaklanmış meyvesinin yenmesi ve onun günahın başlangıcı olduğu tarzında yorumlanmasının Adapa efsanesinden alıntılanmış olması muhtemeldir. Kuşkusuz, Tekvin'deki hikâyede Babilonya efsanesinde bulunmayan birtakım unsurlar da mevcuttur; fakat cennet, tanrı veya yılan tarafından aldatılma ve kovulma gibi konular her ikisinde de mevcuttur. Sümer efsanesinde bir bahçe içinde görülen insan, iyi ve kötü bilgi ağacının meyvesini yemekten men edilir. Tekvin'deki hikâyede de kendisine kö-

620 Kramer, *Tarih Sumer'de Başlar*, s. 124.

tülük bilgisi verecek ağacın meyvesini yememesi hususunda Âdem ikaz edilir.[621]

Diğer taraftan, Sümer edebiyatındaki "Enki ile Ninhursag" (Ninmah) efsanesinde tanrıça Ninhursag'ın Dilmun'da sekiz bitkiyi filizlendirdiğinden bahsedilir. Anlatıya göre söz konusu bitkilerin filizlendirilmesi ancak tanrıçanın su tanrısı tarafından üç kuşağı kapsayacak şekilde hamile bırakılması ve bunların ağrısız, acısız olarak doğurulması gibi epeyce karmaşık olaylardan sonra gerçekleşir. Su tanrısı Enki bu değerli bitkilerin tadına bakmak istediği için, habercisi ikiyüzlü tanrı İsimud söz konusu bitkileri koparıp efendisi Enki'ye takdim eder. Enki de onları birer birer yer. Buna öfkelenen Ninhursag, Enki'nin üzerine ölüm laneti okur. Bu lanetin bir sonucu olarak Enki'nin sekiz organı hastalığa yakalanır ve bu yüzden ölme noktasına yaklaşır. Büyük tanrılar bu duruma çok üzülür ve Sümer tanrılarının kralı olan hava tanrısı Enlil bile buna çare bulamaz. Derken, ana tanrıça Ninhursag bu olumsuz duruma müdahale etmesi için ikna edilir. Ana tanrıça, her biri Enki'nin bedenindeki hastalıklı bir organı iyileştirecek sekiz tanrıça yaratır. Enki'nin hastalıklı organlarından birisi kaburgadır. Bu organı iyileştirmek için yaratılan tanrıçanın adı Ninti'dir. Kaburganın Sümercesi ise "ti"dir. Dolayısıyla Enki'nin kaburgasını iyileştirmek için yaratılan tanrıçanın adı "kaburganın hanımı" anlamına geldiği gibi, "yaşatan hanım" anlamına da gelir. Sümer edebiyatında "kaburganın hanımı" olan isim, bir kelime oyunu ile Tekvin'in cennet efsanesindeki Havva -ki bu kelime İbrancada "yaşamak, var olmak" anlamındaki "hayah" kökünden türetilmiştir- olarak "yaşatan hanım" anlamına dönüşmüştür.[622]

Netice itibariyle, Tekvin'deki Âdem kıssası Sümer mitolojisine ait birçok unsur içermektedir. Kramer'in deyişiyle, öncelikle şunu kabul etmeliyiz ki tanrısal bahçe, göksel cennet düşüncesinin başlangıcı Sümerlere racidir. Metinde Sümer cenneti Dilmun memleketindedir ki burası İran'ın güneybatısı olabilir. Sümerlere galip gelen Sâmî Babilliler kendi ölümsüzlerini "yaşayanların ülkesi" olarak Dilmun'a yerleştirmişlerdi. Fışkıran suları Fırat ve Dicle ile birlikte dört bucağın

621 Bratton, *Yakın Doğu Mitolojisi*, s. 52-53; Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, s. 69-72.
622 Harman, "Havvâ", *DİA*, XVI. 542-545.

nehirlerini oluşturan doğudaki cennet, yani Tekvin'deki Eden bahçesi Sümerlerin cennet memleketi olan Dilmun'a çok benzemektedir. Ayrıca tanrıçaların ağrısız-sancısız doğumu, Havva'ya çocuklarını sancılı şekilde dünyaya getirmesi için yapılan lanetin arka planına ışık tutmaktadır. Yine su tanrısı Enki'nin yasak bitkiyi yemesi ve yaptığı kötü hareket için lanetlenmesi, Âdem ve Havva'nın bildikleri ağacın meyvesini yemelerini ve her ikisinin bu günahkâr hareketlerinden dolayı lanetlenmesini hatırlatmaktadır.[623]

Bakara 2/35. ayetteki "وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا" (Cennetteki nimetlerden dilediğiniz gibi bola döke yiyin-için) ifadesinin başındaki "كُلَا" (külâ) lafzı, Kur'an'da mastar, isim ve fiil formlarıyla 109 kez geçen ve sözlükte "azalmak" manasındaki "أ ك ل" (ekl) kökünden türeyen bir fiil olup lafzî/literal olarak "yiyin" manasına gelir. Ancak "ekl" kökünün Kur'an'da "faiz yemek" (Bakara 2/275), "dolandırıcılık, hırsızlık, rüşvet gibi yollarla haksız kazanç elde etmek" (Bakara 2/188), "miras malını çarçur etmek" (Fecr 89/19) gibi mecâzî manalarda da kullanıldığı dikkate alındığında, ayetteki "وَكُلَا" lafzına "yararlanmak, istifade etmek" gibi daha geniş bir mana vermenin mümkün olduğu söylenebilir.

Yine aynı ifadede geçen "رَغَدًا" (rağaden) lafzı sözlükte "bolluk, bereket, refah" gibi anlamlar taşıyan "ر غ د" (rğd) kökünden türemiş bir mastar olup "müreffeh hâlde, bola döke, afiyet içinde" gibi manalara gelir. Kur'an'da 3 kez (Bakara 2/35, 58; Nahl 16/112) geçen "rğd" kökü "geçim sıkıntısından uzak biçimde rahat, hoş ve geniş imkânlar içinde yaşanan hayat" (ayşün rağdün/rağadün/rağidün/rağîdün) anlamına da gelir.[624] "Rağaden" (رَغَدًا) kelimesi Bakara 2/35. ayette "أكْلًا" (eklen) şeklindeki mahzuf bir mastarın sıfatı olarak zikredilmiştir. Bazı kaynaklarda "rağaden" kelimesinin hâl konumunda mastar olduğu da ifade edilmiştir. Kıraat âlimlerinin çoğunluğu kelimeyi "rağaden" şeklinde okurken, İbrahim en-Nehâî ve Yahyâ b. Vessâb gibi âlimler Temîm lehçesine uygun olarak "rağden" diye okumuşlardır.[625]

Ayetteki "حَيْثُ" (haysü) lafzı müphem mekân zarfıdır. Bu konuda ittifak bulunmakla birlikte "حَيْثُ" (haysü) Ahfeş'e (ö. 215/830[?]) göre

623 Kramer, *Tarih Sumer'de Başlar*, s. 123-124.
624 Cevherî, *es-Sıhâh*, II. 475; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III. 180.
625 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 303; İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 552.

bazen zaman zarfı olarak da varit olan bir edattır.[626] "Şi'tümâ" (شِئْتُمَا) lafzı ise "dilediğiniz" manasındadır. Bu lafzın türediği "ش ي أ" (şye) kökü "dilemek, istemek" anlamı taşır. Dolayısıyla "حَيْثُ شِئْتُمَا" lafzı "cennetin neresinde isterseniz orasında..." anlamındadır. Kısacası, "وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا" ifadesi, "cennetteki nimetlerden, dilediğiniz yerinde dilediğiniz şekilde bola döke istifade edin" manası taşır.

Ayetteki "وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ" ifadesi cennetteki bir ağaca yaklaşmamayı belirtir. Arap dilinde maddi ve manevi her türlü yakınlığı ifade eden "ق ر ب" (krb) kökü "akraba olmak, doğrudan temas kurmak, cinsel ilişkide bulunmak, kılıç için kın edinmek" gibi manalarda da istimal edilir. "Uzaklık" anlamındaki "البُعْدُ" (bu'd) kelimesinin karşıtı olan "القُرب" (kurb) zaman (Kamer 54/1), mekân (Tevbe 9/28), hısımlık (Nisâ 4/7-8), itibar/paye (Mutaffifîn 83/28), himaye (A'râf 7/56) ve kudretle (Kâf 50/16) ilgili olarak kullanılabilir. Kur'an'da mastar, isim ve fiil formlarıyla 96 kez geçen "krb" (kurb) kökünden türemiş olan "القريبُ" (karîb) lafzı "yakın mesafe", "القَرَابَة" (karâbet) lafzı "nesep yakınlığı", "القُرْبَى" (kurbâ) lafzı "hısım, akraba", "القُرْبانُ" (kurbân) lafzı ise "insanın Allah'a yakınlaşmasına vesile olan şey" anlamına gelir.[627] Bu son kelime gelenekte kurban ibadetinin ismi hâline gelmiş ve Türkçeye de bu şekilde intikal etmiştir.

Arap sözlük yazarı Nadr b. Şümeyl'e (ö. 204/820) göre "وَلا تَقْرَبا" lafzı fethalı okunduğunda fiili işlememeyi, zammeli/ötreli okunduğunda ise o fiile yaklaşmamayı ifade eder.[628] Allah, ağacın meyvesinden yasaklamayı murat edince hem onu yemeyi hem de onu yeme teşebbüsünde bulunmayı ifade eden "yaklaşmak" kelimesini kullanmıştır ki bu ifade tarzı İbn Atıyye'ye (ö. 541/1147) göre sedd-i zerâi (günah veya kötülüğe götüren sebepler, vesileler ve araçların engellenmesi) deliline ilişkin bir örnektir.[629]

Cennetteki ağaca yaklaşmamayla ilgili ifadede geçen "şecera" (الشَّجَرَة) kelimesi, "iki şeyin birbiriyle iç içe girmesi" manasındaki "ش ج ر" (şcr) kökünden türemiş bir isimdir. Bu kelime tekil olarak "eş-şe-

626 Zerkeşî, *el-Burhân*, IV. 274; İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I. 151.
627 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 662-665; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IV. 5-12.
628 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 304; İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 554.
629 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 127; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 304.

ceratü" (الشَّجَرَة) şeklinde, cins isim olarak da "şecer" (الشَّجَرُ) şeklinde kullanılır. Kelimenin çoğulu "eşcâr" (أَشْجَارٌ), "şecerât" (الشَّجَرَات), "şecer" (الشَّجَر) gibi farklı şekillerde gelir. Ağacın "şecera" diye isimlendirilmesi dallar ve yaprakların birbirine girmiş olmasıyla alakalıdır. Arap dilinde, "vâdin şecîrun" (وادٍ شَجِيرٌ) tamlaması "ağacı veya gövdeli bitkisi çok olan yer", "arzun meşceratün" (أَرض مَشْجَرَة) veya "arzun şeciratün/şecîratün" (أَرض شَجِرَة وشَجِيرة) tamlaması ise "bol ağaçlı yer, orman" manasında kullanılır. "Şcr" kökü fiil olarak hem sülasi birinci baptan hem de iftiâl ve tefâul baplarından "kavga, niza, anlaşmazlık" manasında da kullanılır. Nisâ 4/65. ayetteki "فَلا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيما شَجَرَ بَيْنَهُمْ" ifadesinde geçen "şecere" fiili bu manadadır.[630] "Şcr" kökünün niza ve anlaşmazlık manasında kullanılması, ağacın dal ve yapraklarının birbirine girmesini çağrıştırır şekilde, kavga ve niza hâlinde insanların seslerinin birbirine karışmasıyla alakalı olmalıdır.[631]

Cennetteki yasak ağaç konusunda sahabe ve tâbiîn müfessirlerinden gelen rivayetler bu ağacın başak/buğday, üzüm asması, incir ağacı olduğuna dair farklı görüşler içerir. Ancak Taberî, Fahreddîn er-Râzî ve diğer birçok müfessir yasak ağacın ne ağacı olduğu hakkında görüş beyan etmenin lüzumsuz olduğuna dikkat çekmişlerdir.[632] Söz konusu ağaç Yahudi kutsal kitaplarında "İyiyi ve kötüyü bilme ağacı" diye nitelendirilmiş ve bu çerçevede insanın doğasına dair birtakım felsefî görüş ve yorumlar da üretilmiştir.

Volozinli Rabbi Haim ben İshak'ın (ö. 1821) *Nefeş Ahayim* (Nefesh HaChaim) adlı eserindeki yoruma göre Âdem ve Havva ilk yaratıldıklarında doğal dürtüleri sadece iyi olan fiileri işleyeme yönelikti. Günah denen şeyi kavramsal olarak bilmelerine rağmen bu dürtü onları doğal biçimde cezbedecek bir mahiyette değildi. Ancak iyi ve kötünün bir karışımı mahiyetindeki ağacın meyvesinden yedikleri andan itibaren "kötü" onların dışındaki bir kavram olmaktan çıkıp tabiatlarının bir parçası hâline geldi. Söz konusu meyveyi yedikleri anda tüm insanlığın doğası da değişti. İnsan o andan itibaren bencillik, açgözlülük gibi kötüye yönelik işlevsel dürtülere sahip bir varlık hâline geldi.[633]

630 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 256; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, II. 253.
631 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV. 394-397; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XII. 135-139.
632 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 556; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, III. 5.
633 Farsi, *Tora ve Aftara (I. Kitap Bereşit)*, I. 17.

Cennetteki ağaca yaklaşmakla ilgili yasağın tenzih mi yoksa tahrim mi ifade ettiği konusunda müfessirler ihtilaf etmişlerdir. İlk bakışta pek anlamlı görünmeyen bu ihtilafın kaynağı peygamberlerin masumiyeti (ismet-i enbiya) meselesidir. Ayetteki yasağın tenzihle ilgili olduğu görüşü, Âdem'in haram olan bir fiili işlediği değil, evlâ (en uygun) olanı terk ettiği iddiasını içerir. Yasağın tahrimle ilgili olduğu görüşü ise Âdem'in kendisine haram kılınan bir fiili işlediği iddiasını içerir. Özellikle ayetin sonundaki "فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ" (Zalimlerden olursunuz) ifadesi, bu ikinci görüşün daha makul ve müdellel olduğunu gösterir. Burada söz konusu olan "zulüm", kişinin kendi nefsine zulmetmesidir. A'râf 7/23. ayette Âdem ve eşinin dilinden aktarılan "رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا" (Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik) ifadesi de zulmün bu bağlamda insanın kendine zulmetmesi, yani insanın günah fiiller işlemek suretiyle kendine zarar vermesi anlamına geldiğini gösterir. Nitekim Âl-i İmrân 3/117, Tevbe 9/70, Hûd 11/101 gibi ayetlerde de Allah'ın insanlara zulmetmediği, insanların kendi kendilerine zulmettikleri bildirilir.

Zulüm ve Zâlim

"Zulüm" (الظُّلْمُ) kelimesi Arapçada "bir şeyi olması gereken yerden başka bir yere koymak" (وَضْعُ الشَّيْءِ فِي غَيْرِ مَوْضِعِه) demektir. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 315 kez geçen "ظ ل م" (zlm) kökü "karanlık" anlamına da gelir. Bu iki temel anlam çerçevesinde "zlm" (zulm) kökünden türemiş kelimeler "haddi aşmak, başkasının mülkünde tasarrufta bulunmak, eksiltmek, hakkı gasp etmek, gecenin kararması" gibi manalarda da kullanılır.[634] "Adl" (العَدْلُ), "kıst" (القِسْط), "insâf" (الإِنْصَاف) gibi lafızlar "zulm"ün karşıtı, "cevr" (الجَوْرُ), "bağy" (الْبَغي), "ğaşm" (الغَشْمُ), "hedm" (الهَضْمُ) gibi lafızlar ise zulmün yakın anlamlısı olarak kullanılır.[635] Kavramsal olarak itikâdî, amelî ve ahlâkî alanı kapsayan zulüm iki yüzden fazla ayette "küfür, şirk" veya "Allah'ın hükümlerini çiğnemek, kötülük etmek", yirmiden fazla ayette "beşerî ilişkilerde haksızlığa meyletmek" manalarında kullanılır.

Taberî'nin ifadesiyle, "zulm" kelimesi çok farklı manalarda kullanılsa dahi sonuçta tüm kullanımlar "bir şeyi ait olmadığı yere koymak" ma-

634 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XIV. 274-276; İbn Sîde, *el-Muhkem*, X. 23-28.
635 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 231-232.

nasına racidir.[636] Râğıb el-İsfehânî "Adaletten sapmak" (الظلم هو الانحراف عن العدل) diye tanımladığı zulmü[637] üç kategoride değerlendirir. İlki, insan ile Allah arasında söz konusu olan zulümdür ki bunların en büyüğü Lokmân 31/13. ayetteki "اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ" (Allah'a eş ve ortak koşmak en büyük zulümdür) ifadesiyle de beyan edildiği üzere şirk ve küfürdür. İkincisi, kişiyle insanlar arasındaki zulümdür. Şûrâ 42/42. ayetteki "اِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ" (İnsanlara zulmeden kimselere elbette hesap sorulmalıdır) ifadesinde bu tür bir zulüm kastedilir. Üçüncüsü, kişinin kendine zulmetmesidir ki hem Bakara 2/35. ayetteki "فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ" ifadesinde ve hem de "اِذْ ظَلَمُوا اَنْفُسَهُمْ" (Nisâ 4/64) "مِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ" (Fâtır 35/32), "اِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي" (Neml 27/44) gibi ayetlerde insanın kendine zulmetmesi kastedilir. Fakat sonuçta zulmün üç türü de kişinin kendine zulmetmesi noktasında birleşir. Çünkü kişi zulme yöneldiği an itibariyle kendine yazık etmiş demektir. Bu yüzdendir ki Nahl 16/33 ve diğer birçok ayette insanların kendi kendilerine zulmetttikleri bildirilir.[638]

İmanın yerine inkârı, şükrün yerine küfrü, itaatin yerine isyanı koymak mutlak zulüm olarak kabul edilir. Bu bağlamda şirkin çok büyük bir zulüm olmasının sebebi, Allah'tan başkasına tapınan insanın, ubudiyeti O'ndan başkasına yöneltmek suretiyle haktan sapıp yanlış bir yola girmesi ve aynı zamanda değersiz varlıklara tanrılık yakıştırıp tapınmak suretiyle insanlık onuruna karşı haksızlık ve saygısızlık etmesi şeklinde değerlendirilebilir. Hemen hemen tüm hadis kitaplarında yer alan bir rivayete göre Hz. Peygamber, "İster zalim ister mazlum olsun kardeşine yardım et!" (انْصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا) demiştir. Ebü'l-Fazl el-Meydânî'nin (ö. 518/1124) aktardığı bilgiye göre "يا أيها المرءُ الكريمُ المشكوم ... انْصُرْ أخاك ظالماً أو مظلوم" şeklindeki bir mısrayla ilk defa câhiliye dönemi şairlerinden Cündüb b. Anber b. Amr tarafından dile getirilen[639] ve dönemin asabiyet ruhuna da işaret eden bu ifadeyi Hz. Peygamber'den duyduklarında şaşıran sahâbîlerin bu şaşkınlığı karşısında Hz. Peygamber, "Zalime yapılacak yardım onun zulüm yapmasını engeller" (تَحْجُزُهُ، أَوْ تَمْنَعُهُ مِنَ الظُّلْمِ) demiştir.[640]

636 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 559-560.
637 Râğıb el-İsfehânî, *ez-Zerîa*, s. 253.
638 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 316.
639 Meydânî, *Mecmau'l-Emsâl*, II. 334; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, V. 98.
640 İbn Hanbel, *el-Müsned*, V. 253, XIX. 14, XX. 363; Bezzâr, *el-Bahru'z-Zehhâr*, XIV. 36, XV. 72; Buhârî, "Mezâlim" 4; Müslim, "Birr" 62.

Bazı hadislerde günahkârlık ve haksız fiiller "kendine zulmetme" olarak değerlendirilmiştir. Fâtır 35/32. ayetteki "kendine zulmeden kimse" (ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ) ifadesi bir hadiste, kötülük edenlerin kıyamet gününde bunun bedelini ödeyecekleri için sonuçta kendilerine kötülük etmiş olacakları şeklinde izah edilmiştir.[641] Bir rivayette Hz. Ebû Bekr'in, "Bana namazda okuyacağım bir dua öğret" talebine karşılık Hz. Peygamber'in, "Rabbim bana bir dua öğretti. Namazda bu duayla O'na yakarırım" dedikten sonra şöyle dua ettiği belirtilmiştir: "Allahım! Kendime çok kötülük ettim, günahları ancak sen bağışlarsın; kendi katında bana mağfiret ve merhamet et. Sen çok affedici ve merhametlisin" (اللَّهُمَّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي ظُلْمًا كَثِيرًا، وَلاَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ، فَاغْفِرْ لِي مَغْفِرَةً مِنْ عِنْدِكَ، وَارْحَمْنِي، إِنَّكَ أَنْتَ الغَفُورُ الرَّحِيمُ) diye dua ettiği nakledilir.[642]

Kelâm ilminde zulüm farklı şekillerde tanımlanır. Mu'tezile kelamcılarına göre zulüm, büyük bir zararı engelleme ya da herhangi bir fayda sağlama amacı taşımayan her türlü zararın ortak adıdır.[643] Sünnî kelamcılara göre ise "haktan bâtıla intikal etmek" (عبارة عن التعدي عن الحق إلى الباطل), "başkasının mülkünde tasarrufta bulunmak ve sınırı aşmak" (هو التصرف في ملك الغير ومجاوزة الحد) diye tanımlanır.[644] Mu'tezile ve Şia âlimlerine göre Allah'ın kullarından dilediğini hidayete erdirip dilediğini saptırması adaletle bağdaşmadığı gibi dalâlete sevkettiklerini azaba düçar kılması da zulüm sayılır. Kullara ait fiilleri Allah'ın yarattığını iddia etmek O'na zalim demekten farksızdır. Çünkü söz konusu fiiller arasında kötü olanlar da vardır. Allah'ın bu fiilleri yaratıp ardından kullarına azap etmesi zulüm olur. Allah sadece iman, itaat ve iyilik türünden fiilleri diler; inkâr, isyan ve sair kötü fiilleri iradesi dışında tutar.

Zulüm, İslam geleneğinde hukuk ve siyaset bağlamında da ele alınmıştır. Mesela, Ebü'l-Hasen el-Mâverdî'ye (ö. 450/1058) göre toplumsal yapı açısından en temel ilke kamu düzeni, devlet idaresi açısından da yönetimde adalettir. Sosyal huzursuzlukları zulüm ve baskıyla önlemeye kalkışmanın aldatıcı bir çözüm yolu olduğunu söyleyen Mâver-

641 İbn Hanbel, *el-Müsned*, V, 194, 198; VI, 444.
642 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI. 46; İbn Hanbel, *el-Müsned*, I. 6, 16, 30, 187, 207.
643 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, s. 345-351.
644 Cürcânî, *Mu'cemü't-Ta'rîfât*, s. 121.

dî'ye göre halkına zulmeden devlet onun güvenini, dolayısıyla kendi meşruiyet zeminini kaybedeceğinden basbayağı bir baskı yönetimi ve yıkıcı güç hâline gelir. Bunun içindir ki "Mülk (devlet) küfürle ayakta durur ama zulümle ayakta durmaz" (الْمُلْكُ يَبْقَى عَلَى الْكُفْرِ وَلَا يَبْقَى عَلَى الظُّلْمِ);[645] "Allah kâfir olsa bile adaletli bir devlet düzenini ayakta tutar ve fakat müslüman olsa dahi zalim devlet düzenini payidar kılmaz" (ان الله يُقيم الدولة العادلة وان كَانَت كَافِرَة وَلَا يُقيم الظالمة وان كَانَت مسلمة); "Dünya düzeni adalet ve küfür üzere devam eder; fakat zulüm ve İslam üzere devam edemez" (الدُّنْيَا تدوم مَعَ الْعدْل وَالْكفْر وَلَا تدوم مَعَ الظُّلم والاسلام) denilir.[646]

فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ (36)

(36) Şeytan yasak ağaç hususunda Âdem'i ve eşini yanılttı. Böylece onları içinde bulundukları ortamdan çıkardı. Bunun üzerine şöyle buyurduk: "Birbirinize düşman olarak inin. Artık yeryüzünde bir süre ikametiniz ve oradaki nimet ve imkânlardan istifadeniz söz konusudur."

***

Bu ayetin başındaki "فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا" ifadesi şeytanın, Âdem ve eşini cennette ayartıp yanlış bir işe sevk ettiğini bildirir. Âdem'e secde emriyle ilgili ayette İblis'ten söz edilirken, burada şeytan devreye girmektedir. Bu durum İblis ile Şeytan arasında aynılık/gayrılık meselesini gündeme getirmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla şeytan, "İblis" denilen ve kötülüğü temsil eden gaybi varlığın sıfatı gibidir. Daha açıkçası, şeytan ontolojik düzlemde insanoğlunun dış ve iç dünyasına kodlanan kötücüllüğe ilişkin bir temsil veya kötülüğün kişileştirilmesidir. Başka bir ifadeyle şeytan, bilincimizin dışında algılanan düşman ya da kötücül bir gücün kişileştirilmesidir. Bu kişileştirmenin insan tarafından algılanabilen somut bir karşılığı olmasa da kötülüğün ontolojik gerçekliğini inkâr etmek mümkün değildir. Bu itibarla, şeytan eski moda

645 Mâverdî, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, s. 140-144.
646 İbn Teymiyye, *el-İstikâme*, s. 247.

bir figür değil, insan ruhunda kendisini hissettiren etkin ve sürekli bir güç[647] olarak görülebilir. Kur'an'daki kıssa ise bu olgunun mitik bir dil dizgesi içinde tasvir edilmesinden ibaret olsa gerektir.

"Şeytan"ın Kur'an'da hem insanlara hem cinlere ait bir sıfat olarak anılması ve birçok ayette "şeyâtîn" şeklinde çoğul olarak kullanılması, bunun nesnel gerçekliği bulunan bir varlığa işaret etmekten ziyade kötücül güçleri ve/veya kötülük üreten çeşitli unsur ve faktörleri imlediğini düşündürmektedir. Ebû Ubeyde'nin (ö. 209/824[?]), "Cin, insan ve hayvan türünden tüm azgın varlıkların ortak ismi"[648] diye tanımladığı şeytan, aynı zamanda insandaki her türlü kötü huy için de kullanılan bir isimdir. Nitekim hadis olarak nakledilen bir rivayette, "Kıskançlık şeytandır, öfke şeytandır" (الْحَسَد شَيْطَان، وَالْغَضَب شَيْطَان) ifadesine yer verilmiştir.[649]

Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 400/1009'dan sonra) şu açıklaması da şeytanın aslında bir kötülük imgesi olduğuna işaret etmektedir: "Şeytan, gözle görülmeyen bir kötücüllüktür. Bu yüzden, şer üreten insana şeytan denir; fakat bu tür bir insan cinnî olarak nitelendirilmez. Çünkü şeytan kelimesindeki anlam içermesi kötülüğe karşılık gelir. Oysa cinnî sadece gözle görünmemeyi ve gizli olmayı belirtir. Nitekim 'Allah şeytanı lanetledi' (لعن الله الشَّيْطَان) denildiği hâlde, 'Allah cini lanetledi' (لعن الله الجنّي) şeklinde bir ifade kullanılmaz. Çünkü cin bir cins isimdir, şeytan ise sıfattır."[650]

Ayetin başındaki "فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا" ifadesinde geçen "ezelle" kelimesi lügatta "kaymak" manasındaki "ز ل ل" (zll, zelle, zelel) kökünden türemiş, if'âl babında bir fiildir. Kur'an'da mastar ve fiil türevleriyle 4 kez geçen "zll" (zelle) kökündeki "kayma" anlamı hem fiil ve davranışla hem de fikir, görüş ve düşünceyle ilgili olabilir. Mesela, "زَلَّتْ قَدَمُه" ifadesi "Ayağı kaydı", "وزَلَّ فِي الطِّين" ifadesi ise "Çamurda kaydı" anlamına gelir. Buna mukabil "زَلَّ فِي رَأْيِه ودِينِه" ifadesi "Görüşünde ve dininde yanlışa saptı" gibi bir anlam içerir. Bir görüşe göre "zelle" fiili "an" harf-i cerriyle kullanıldığında "Doğru olandan ayrılmak, yanlışa sapmak" ma-

647 Russel, *Şeytan*, s. 32-33.
648 Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I. 32.
649 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 261.
650 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 277.

nasına gelir. Okun hedeften sapması "زَلَّ السَّهْمُ عَنِ الدِّرْعِ" diye ifade edilir. Öte yandan, birinin ayağını kaydırmak veya yanlışa sapmasına sebep olmak "ezelle" (izlâl) lafzıyla, yine birinin ayağının kaymasını istemek ve ve onu yanlış yola davet etmek "istezelle" lafzıyla ifade edilir.[651]

Bütün bu izahlara istinaden "فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا" ifadesindeki "ezelle" fiilinin "yanılttı, yanlış iş yaptırdı" gibi bir manaya geldiği söylenebilir. Daha açıkçası, "zelle" lafzı burada vesvese sebebiyle görüş ve düşüncede yanlışa sevk etmeyi belirtir. Kıraat imamlarından Hamza b. Habîb (ö. 156/773) "فَأَزَلَّهُمَا" lafzını "فَأَزَالَهُمَا" şeklinde okumuştur ki buna göre söz konusu lafız "Şeytan Âdem'i ve eşini cennetten uzaklaştırdı" veya "Âdem'i ve eşini itaatten alıkoyup günaha sevk etti" gibi bir manaya gelir.[652]

Ayetin "فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا" kısmında geçen "anhâ" zamiri büyük ihtimalle cennetteki yasak ağaca racidir. Buna göre "فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا" ifadesi "Şeytan yasak ağaç hususunda Âdem'i ve eşini yanılttı" manasına gelir. Zamir yasak ağaca raci kılındığında sebebiyet belirtir ve bu durumda "فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا" ifadesi, "Şeytan yasak ağaç sebebiyle Âdem ve eşini yanlışa sevk etti" şeklinde bir anlam içerir. "Hâ" zamirinin "cennet"e raci olması da muhtemeldir. Bu takdirde ifade, "Şeytan Âdem ve eşinin ayaklarını cennetten kaydırdı" manasına gelir.[653] Ancak bize göre ilk mana takdiri daha isabetlidir. Burada Âdem ve eşini yanlışa sevk eden şey, şeytana izafe edilen vesvese, evham, saptırıcı dürtü ve/veya bir tür obsesyon olsa gerektir.

Ayetin "فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ" şeklindeki kısmı şeytanın Âdem ve eşini içinde bulundukları ortamdan çıkardığını bildirir. Bu kısa ifade, "Âdem ve eşi vesvese sebebiyle yasak ağaca yaklaşmışlar ve bu yüzden cennetteki rahat, refah ve mutlu yaşam ortamlarından uzaklaşmak zorunda kalmışlardır" şeklinde izah edilebilir. Ayetin "وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ" (Bunun üzerine, "Birbirinizin düşmanı olarak inin" buyurduk) şeklindeki kısmına gelince, bu ifadedeki "اهْبِطُوا" lafzı lügatta "alçalmak, inmek" gibi anlamlar içeren "ه ب ط" (hbt, hubût) kökünden[654] türemiş

651 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI. 306-307; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXIX. 129.
652 Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 334; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 67.
653 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 311; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 287-288.
654 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, VI. 30; İbn Sîde, *el-Muhkem*, IV. 251.

bir fiil olup, "İnin" manasına gelir. Kur'an'da fiil-i muzari ve emr-i hâzır siygalarında 8 kez geçen ve "yükselme" manasındaki "suûd"un (الصعود) zıddı olan "hubût" (الهبوط) kökündeki "inmek" anlamı bazı dilcilere göre inilen yerde ikamet ve istikrar anlamını da içerir.[655]

Râğıb el-İsfehânî "hubût" (الهبوط) lafzıyla ilgili olarak dikkat çekici bir izahta bulunmuştur. Buna göre hubût lafzı insan için kullanıldığında, "inzâl"in (indirme) aksine hor ve küçük görme (istihfaf) anlamı taşır. Nitekim Allah inzâl lafzını değer ve önemine (şeref) dikkat çektiği şeylerle ilgili olarak zikretmiştir. Melekleri, Kur'an'ı, yağmuru indirmek gibi... Hubût lafzını ise gözden düşme olgusuna dikkat çektiği bağlamda zikretmiştir. Tıpkı, "Bunun üzerine, 'Birbirinize düşman olarak inin' buyurduk" (Bakara 2/36), "Bulunduğun yerden in, orayı terk et; zira orada büyüklük taslaman söz konusu değil" (A'râf 7/13); "Mısıra inin/gidin..." (Bakara 2/61) mealindeki ayetlerde olduğu gibi... Bu son ayetin, "Canınızın çektiği yiyecekleri orada bulup yersiniz(!)" mealindeki kısmında hiçbir tazim ve teşrif manası yoktur. Çünkü Allah bu sözün ardından, "Onlar (İsrâiloğulları) düşkünlük ve yoksulluğa mahkûm edildiler" buyurmuştur."[656]

Râğıb el-İsfehânî'nin bu izahlarına istinaden "اهْبِطُوا" (İnin) lafzına, "Yıkılın karşımdan, defolun gidin" gibi bir mana takdir edilebilir. Buna göre "hubût" lafzı gözden düşmeyi ya da saygınlık ve değer yitirmeyi belirtir. Yoksa burada semavi cennetten yeryüzüne inmek gibi bir durum söz konusu değildir. Kaldı ki sema ve yükseklik gibi şeyler izafi, görecelidir. Müfessirler "اهْبِطُوا" lafzının çoğul kipinde olmasından dolayı hitabın kimlere yönelik olduğu hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Müfessirlerin çoğunluğu "اهْبِطُوا" hitabının hem Âdem ve eşine hem de İblis'e yönelik olduğu görüşünü benimsemiştir. Diğer bazı müfessirler ise hitabın Âdem ve eşiyle birlikte zürriyetlerine, diğer bazı müfessirler ise Âdem ve eşi ile yılana -ki cennet ve yılan hikâyesi diğer dinî kültürlerden İslâmî kaynaklara geçmiştir- yönelik olduğundan söz etmişlerdir.[657] Hitabın kapsamına İblis dâhil edildiğinde, "بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ" (Birbirinize düşman olarak) ifadesi insanlar ile cinler arasındaki

655 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 296; Mustafavî, *et-Tahkîk*, XI. 256.
656 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 536; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, IV. 239.
657 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 107; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 68.

münâferet ve husumete işaret kabul edilebilir. Yok, eğer hitap sadece Âdem ve eşine yönelik kabul edilirse, bu takdirde "بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ" ifadesi insan türünün kendi arasındaki adavete hamledilebilir.

Gerek Tâha 20/117. ayetteki "فَقُلْنَا يَا اٰدَمُ اِنَّ هٰذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ" (Dedik ki: "Ey Âdem! Hiç şüphesiz İblis senin ve eşinin düşmanıdır. Sakın, sizi cennetten çıkarmasın) ifadesi gerekse Ar'âf 7/13. ayetteki "قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ اَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ" (Oradan in, bulunduğun yeri terk et! Orada büyüklenip böbürlenmek ne haddine... Çık git!) ifadesi dikkate alındığında, cennetten kovulma hitabının muhatapları arasında İblis'in de bulunduğunu söylemek gerekir. Fakat insanoğlunun yeryüzündeki düşmanı İblis'in kendisi değil, onun "şeytân" diye isimlendirilen şer, kötülük ve kötücüllük işlevidir. Dolayısıyla ayetteki "اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ" ifadesi her ne kadar çoğul kipinde varit olsa da hitap Âdem ve eşine yöneliktir. Kaldı ki Arap dil örfünde tesniye (ikil) formundaki ifade kalıplarının peşpeşe gelmesinin pek hoş karşılanmadığı, bu yüzden tesniye (ikil) yerine cemi (çoğul) siygası kullanıldığı da bilinmektedir.[658]

"Adüv" (الْعَدُوُّ) kelimesi sözlükte "sınırı ya da haddi aşmak, zıtlaşmak, çatışmak, başkasının hakkına tecavüzde bulunmak" manasındaki "ع د و" (adv, udüvv, udvân) kökünden türemiş bir isim olup "düşman" anlamına gelir. "Adüv" hem müfred, tesniye ve cemi için hem de müzekker ve müennes için kullanılan bir isimdir.[659] Kur'an'da mastar, isim, sıfat ve fiil türevleriyle 106 kez geçen "adv" kökü cevr, zulüm, bağy, tuğyân gibi kelimelerle de yakın anlamlar taşır. "Adv" ve "udvân"ın (düşmanlık) zıddı "sadâkat" ve "velâyet" kelimeleriyle ifade edilen samimi arkadaşlık ve dostluktur.[660] "Adv" (udvân) kökündeki haddi aşma manası kalp ile ilgili kullanıldığında kin ve nefret (adâvet/muâdât), yürüyüşle ilgili kullanıldığında herveleye benzer şekilde koşar adım yürümek (adv); beşerî ilişkiler bağlamında kullanıldığında ise adaletten şaşmak, zulüm, haksızlık, anlaşmazlık, çatışma (udvân) manası kazanır.[661]

Ayetteki "وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ" ifadesi insanoğlunun yeryüzü macerasında birbirlerine karşı adâvet ve husumetle muamele etmele-

658 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 435.
659 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 106-107.
660 İbn Mnzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV. 31-33.
661 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 326-327.

rinin âdeta kaçınılmaz olduğuna dair bir bildirimdir. Çünkü çatışma ve zıtlaşma insanın doğasında mevcut olan bir özelliktir. Hatta bu özellik çoğu zaman "insanın kendinden başka düşmana ihtiyacı yok" denebilecek düzeyde etkindir. Şeytan, insanın doğasında mevcut olan şer üretme kapasitesine ilişkin bir imgedir. Dolayısıyla şer ya da kötülükle ilgili olarak gerek insanın iç dünyasındaki güçlü duygular ve dürtülerle dışa vuran, gerekse dış dünyada bulunan ve insanı ayartan tüm faktörler şeytan diye ifade edilebilir.

Ayetin son kısmındaki "وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ" ifadesi insanoğlunun yeryüzünde bir süre karar kılacağını ve oradaki imkânlardan yararlanacağını belirtir. Bu ifadedeki "إِلَى حِينٍ" lafzı insanın ve dünyevi hayatın faniliğine işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir. Kur'an'da 16 yerde isim, 16 yerde zarf olarak, bir yerde de "hîneizin" (Vâkıa 56/84) şeklinde olmak üzere 33 kez geçen "hîn/hîne" lafzı müphem zaman zarfı olup "belirsiz süre, vakit" anlamına gelir. Başka bir ifadeyle, "hîn" (الحِينُ) zamandan bir kesit demektir. Bu kesit tüm zamanları kapsayabilir; fakat kısa veya uzun bir süre de olabilir. Bazı dilciler "hîn" lafzının kırk, yedi, iki sene, altı veya iki ay gibi muayyen süreler için kullanıldığını ileri sürmüşlerdir. Ancak bu kelimenin kısa veya uzun süreye işaret eden müphem zaman zarfı olduğunu söylemek daha isabetlidir.[662] İsim olarak da kullanılan "hîn" (çoğulu: ahyân, çoğulun çoğulu: ehâyîn) lafzıyla işaret edilen süre az önce de değinildiği üzere bir an/lahza kadar kısa olabileceği gibi son derece geniş zaman aralığına da karşılık gelebilir. "Hyn" (ح ي ن) kökü sülasi fiil kalıbında "hâne-yehînü-haynûneten" şeklinde formüle edilir ve "Vakti geldi çattı, zamanı yaklaştı" gibi bir anlam içerir.[663]

İnsanoğlunun yeryüzünde bir süre yaşaması, ayette, "مُسْتَقَرٌّ" (müstekar) kelimesiyle belirtilmiştir. "Müstekar" lügatta "yerleşmek, mekân tutmak" manasındaki "ق ر ر" (krr, karr, karâr) kökünden türemiş bir kelimedir. İsm-i mekân kalıbındaki bu kelime "yerleşilen, mekân edinilen yer" manasına gelir. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 38 kez geçen "krr" (karâr) kökü if'âl babında (ekarra-yukirru-ikrâr) "itiraf etmek, yerleştirmek, bir şeyi ispat etmek, bir şeyi sabit kılmak, anlaşıl-

662 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 116; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 293.
663 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, V. 165; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII. 133-135.

ması için bir söze açıklama getirmek", tef'îl babında (karrara-yukarriru-takrîren) "bir şeyi bir yere yerleştirmek, gerçeği kabul etmek, izah etmek, açıklama getirmek" gibi manalara gelir. Kökün sülasi dördüncü babtan kullanımı ise "قَرَّتْ عَيْنُه" ifadesinde olduğu gibi mecâzî olarak sevinç, mutluluk ve göz aydınlığı manasına gelir. "Krr" kökü soğuk manasında da istimal edilir. Mesela, "kurr" (القُرُّ) genel manada soğuk veya kış mevsimine has soğuk demektir.[664]

"Metâ'" (المَتاعُ) lafzına gelince, bu lafız sözlükte "faydalanma, yararlanma, gelişme, uzama, yayılma" gibi anlamlar içeren "م ت ع" (mt'a, met', mütû') kökünden türemiş bir mastar-isim olup "kendisinden yararlanılan her şey" (كُلُّ مَا انْتُفِعَ بِهِ) demektir. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 70 kez geçen "metâ'" lafzındaki "uzama, yayılma" manası, "مَتَعَ النَّهَارُ" ve "مَتَعَ النهارُ" tabirlerinde olduğu gibi günün uzamasıyla alakalı olarak kullanılır. Bazı ayetlerde, erkeğin eşinin geçimini sağlamak üzere ona vermekle yükümlü olduğu maddi değeri ve özellikle hanımını boşaması durumunda ona ödeyeceği nafakayı ifade eden "metâ'" kelimesi "mehir" manasına da gelir. Öte yandan, kadınla erkeğin belirli maddi menfaat karşılığında gerçekleştirdiği sınırlı süreli evlilik "müt'a nikâhı", aynı yılın hac ayları içinde umreyi ve haccı ayrı ayrı niyet ve ihramla yapmak suretiyle eda edilen hac farizası "temettu' haccı" diye isimlendirilir.[665]

"Metâ'" lafzı genel çerçevede kendisinden yaralanılan maddi nimet ve imkânları ifade etmekle birlikte, bu nimetler ve imkânlarla ilgili faydalanmanın gelip geçici olduğuna da işaret eder. Nitekim metâ' kelimesinin geçtiği birçok ayette Kureyşli müşriklerin dünyaperestliklerine işaret edilir. Bu bağlamda, insanın gelip geçici dünyevi nimetler ve imkânların cazibesine kapılıp ömür sermayesini sırf bunları elde etme uğruna tüketmek yerine kendisine daimi ahiret nimetlerini kazandıracak işlere yönelmesi gerektiği bildirilir. Buna göre, "Dünya hayatı aldatıcı bir metâdır" (Âl-i İmrân 3/185; Hadîd 57/20). Âl-i İmrân 3/14. ayette, nefsânî arzuların ve özellikle kadınların, oğulların, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşün, soylu atların, sağmal hayvanların ve ekinlerin çok cezbedici kılındığı belirtildikten sonra bütün bunla-

664 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V. 82-87; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XIII. 387-394.
665 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VIII. 328-330; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XII. 179-185.

rın dünya hayatının metâı olduğu, hâlbuki insanın Allah katındaki güzel yeri ve üstün mertebeyi hedeflemesi gerektiği bildirilir ve böylece metâ' denilen şeyin mahiyeti netleştirilir.

Metâ kelimesinin Türkçede de basitlik ve değersizliği çağrıştıracak şekilde kullanımı Kur'an'ın bu kelimeyi dünyevileşme sorununa atıfla kullanmasıyla ilişkili olsa gerektir. Mamafih, Bakara 2/36. ayette, insanoğlunun mekân tuttuğu yeryüzünde metadan söz edilmesi olumsuz bir anlam ve çağrışıma sahip değildir. Bu ayette metâ insanoğlunun dünyevi hayatta birtakım nimetler ve imkânlardan faydalanacağını belirtir. Fakat bu faydalanma, "ilâ hîn" (إِلَى حِينٍ) lafzında da işaret edildiği üzere sınırlı sürelidir. Dünyevi metâlardan yararlanmadaki sınırlı sürelilik genel olarak kıyametle, özel olarak da her bir insanın ömür sermayesinin tükenmesi ve dünyevi hayattaki rızkının sona ermesiyle ilişkilidir. Sözün özü, dünyevi hayat fani, dünyadaki her türlü metâ gelip geçici, dünya ise özellikle kendisine râm olunduğu takdirde basbayağı "yalan"dan ibarettir.

فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (37)

(37) Âdem rabbinden kelimeler öğrendi. Allah da onun tövbesini kabul etti. Hiç Şüphesiz O, tövbeleri çokça kabul buyuran, rahmet ve merhameti sınırsız olandır.

***

Bu ayet Âdem'in cennetteki yasak ağaca yaklaşmaktan duyduğu pişmanlık ve tövbekârlık hâlinden söz etmektedir. Lafzî/literal olarak "Âdem rabbinden kelimeler öğrendi" manasına gelen "فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ" ifadesindeki "telekkâ" lafzı sözlükte "karşılaşmak, rastlamak, duyuyla ve basiretle kavramak" gibi anlamlar içeren "ل ق ي" (lky, likâ', lukiyy) kökünden türemiş bir fiildir. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 146 kez geçen "lky, likâ'" kökünün tefe'ul babındaki formu "öğrenmek, bellemek" (telakkî) manasına gelir. "Telakkî" lafzı kişinin kendisine yönelik telkin ve tavsiyeyi anlayıp kavramasına da hamledilebilir.

Âdem'in rabbinden ilham yoluyla öğrendiği şey ayette "kelimât" (kelimeler) diye ifade edilmiştir. Kelime (الْكَلِمَةُ) lafzı "yaralamak, tesir etmek, dile getirmek" manasındaki "ك ل م" (klm, kelm) kökünden türemiş bir isim olup nahiv ilminde "bir manaya delalet eden sözcük" diye tarif edilir. Râğıb el-İsfehânî nahivde isim, fiil, harf ve edat türünden tekil lafızlara kelime denildiğini belirtir. Kelm (الْكَلْمُ) iki duyudan biriyle idrak edilen tesir demektir; "kelam" (الكلام) işitme duyusuyla, "kelm" (الْكَلْمُ) ise görme duyusuyla idrak edilir.[666]

Kelime, herhangi bir zaman siygasıyla ilişkilendirilmeden bir manaya delalet ediyorsa "isim", manaya delaletinde bir zaman siygasına bağlıysa "fiil", tek başına bir anlam taşımıyorsa "harf"tir. Öte yandan, alfabenin harflerinden her birine, harflerden oluşan anlamlı bir lafza kelime denildiği gibi bütünüyle bir kelam, kıssa, kaside veya hitabe de mecazen kelime diye isimlendirilir. Mesela, "قَالَ قُسٌّ فِي كَلِمَتِهِ كَذَا" (Kus b. Sâide kelimesinde şöyle dedi), "قَالَ زُهَيْرٌ فِي كَلِمَتِهِ كَذَا" (Züheyr kelimesinde şöyle dedi) gibi ifadelerde geçen "kelime" lafzı hitabe ve kaside manasına gelir. Araplar kimi zaman mecaz (ittisâ) üslubuyla bir şeyin bütününü o şeyin bir kısmıyla isimlendirir.[667]

Kur'an'da "kelime" lafzı Allah'ın ayetleri, insanların sözleri, hatta onların küfrünü beyan eden ifadeleri için (Tevbe 9/74) kullanılmıştır. Bunun yanında Allah'ın kullarına yönelik emirleriyle (Bakara 2/124) tekvînî emirleri de (Yûnus 10/81-82; eş-Şûrâ 42/24) "kelime" lafzıyla aktarılmıştır. Bazı ayetlerde ise hiç kimsenin değiştirmeye güç yetiremediği ilâhî kanunlar ve hükümler de "kelime" diye adlandırılmıştır (En'âm 6/34, 115; Yûnus 10/64; Kehf 18/27).

Âdem'in rabbinden öğrendiği kelimelerden maksat, tövbekârlığın ifadesi olan dua ve niyazlardır. Nitekim İbn Abbâs, Mücâhid, Hasen el-Basrî, Saîd b. Cübeyr, Dahhâk gibi müfessirler söz konusu kelimeleri A'râf 7/23. ayetteki "رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ" (Rabbimiz! Biz kendimize yazık ettik. Şayet sen bizi affetmez, bize acıyıp merhamet etmezsen, hiç şüphesiz hüsrana uğramış oluruz) ifade-

666 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 439-440; Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevi't-Temyîz*, IV. 377-378.

667 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzır*, s. 522-523; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 67.

siyle açıklamışlardır. Başka bir rivayette Mücâhid'den nakledildiğine göre Âdem'in rabbinden aldığı kelimeler, "سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ رَبِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي إِنَّكَ أَنْتَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ" (Ey Allah'ım, sen her tülü noksan sıfatlardan münezzehsin. Senden başka gerçek ilah yoktur. Ben nefsime zulmettim; beni bağışla. Şüphesiz sen çok bağışlayan, çok merhamet edensin) şeklindeki dua ve niyazdır. Müfessirler daha başka dualar da nakletmişlerdir;[668] fakat sonuçta Âdem'in rabbinden öğrendiği kelimelerin tövbe içerikli dua ve niyazlar olduğu şüphesizdir.

Âdem hatasını i̇tiraf edip pişmanlıkla Allah'a yakarınca Allah da onun bu tövbesini kabul etmiştir. Ayetteki "فَتَابَ عَلَيْهِ" ifadesi "Tövbesini kabul etti" anlamına gelir. Burada Âdem'in eşinden ayrıca söz edilmemesi iki şekilde izah edilebilir. Birincisi, "فَتَلَقَّى اٰدَمُ مِنْ رَبِّهِ" (Âdem rabbinden kelimeler öğrendi) ifadesinde sadece Âdem'in anılması, ikincisi ise Tâhâ 20/117. ayetteki "فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقٰى" (Şeytan ikinizi cennetten çıkarmasın; aksi hâlde mutluluğunu[zu] yitirirsin[iz]) ifadesinde olduğu gibi, iki kişiye ait fiil aynı şeyi ifade ettiğinde tesniye (ikil) yerine müfret (tekil) siyga kullanılmasıdır.[669] Diğer bir izaha göre söz konusu ifadede sadece Âdem'in zikredilmesi, eşinin ona tabi olmasıyla ilgilidir. Nitekim Kur'an'daki pek çok ayette de sadece erkekler zikredilmiş, kadınlar ise onlara tabi olduklarından ayrıca tasrih edilmemiştir.[670]

"Tâbe" (تَابَ) lafzı sözlükte "dönmek, rücu etmek" manasındaki "ت و ب" (tvb, tevb, tevbe, metâb) kökünden türemiş bir fiil olup "ilâ" harf-i cerriyle kullanıldığında, insanın pişmanlıkla Allah'a dönmesini, yönelmesini belirtir. Aynı fiil "alâ" harf-i cerriyle kullanıldığında ise genellikle Allah'a nispet edilir ve hem kulunu tövbeye muvaffak kılmak hem de rahmet ve mağfiretle tövbekâr kullarına yönelip onların tövbelerini kabul buyurmak anlamına gelir.[671] "Günahlardan yüz çevirip Hak'ka yönelme" manasındaki "inâbe" (الإنابة) ve "vazgeçmek" manasındaki "iklâ'" (الإقلاع) gibi kelimeler "tevbe" (التّوبة) lafzına benzer anlamlar içerir. Aynı şekilde "tevbe" ile "özür dilemek" manasındaki "i'tizâr"

668 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 544-546; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, I. 170-171.
669 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 109; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 70.
670 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 256; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I. 73.
671 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XIV. 236-237; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 409-410.

(الاعتذار) ve "pişmanlık" anlamındaki "nedem" (النَّدَم) kelimeleri de benzer manalara gelir. Tevbe, rücu etmek, dolayısıyla vazgeçmek manası taşıdığından, bunun zıddı "diretmek, vazgeçmemek" manasındaki "ısrâr" (الإصرار) kelimesiyle ifade edilir.

Râğıb el-İsfehânî'nin izahına göre tövbe günah işlemeyi övgüye değer biçimde terk etmektir. Tövbenin dinî terminolojideki anlam çerçevesi ise şu şekilde tespit edilebilir: (1) Çirkin olmasından dolayı günah işlemeyi bırakmak; (2) Daha önce işlenen günahlardan pişmanlık duymak; (3) Bir daha günah işlememekte kararlı olmak; (4) İmkân elverdiği ölçüde günahları başka güzel amellerle telafi etmeye çalışmak...[672]

Bakara 2/35. ayetin sonundaki "إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ" ifadesinde geçen "hüve" zamiri haberi sıfattan ayırma işlevine sahip olan fasıl (imâd) zamiridir. Bu ifadede Allah'ın ismi olarak geçen "tevvâb" ise "kullarından sadır olan samimi tövbeleri her zaman kabul eden" anlamına gelir. Yani kul ne zaman samimi olarak tövbe etse, Allah da her defasında o tövbeyi kabul eder. Çünkü "tevvâb" ismi siyga olarak mübalağalı olmasından dolayı tövbeyi çokça kabul etmeyi belirtir. Tevvâb ismi insanlar için kullanıldığında "çokça tövbe eden kimse" anlamına gelir. Tevvâb olan Allah kötü yoldan dönen kuluna lütuf ve merhametiyle iltifat eder. Kulun geçmişte işlediği günahları affederken, salih amelleri de boşa çıkarmaz ve itaatkâr kullarına vaat ettiği lütuflardan onları mahrum etmez.[673]

Allah'ın "tevvâb" ismi bir ayette tek başına, bir ayette "hakîm" ismiyle, dokuz ayette ise "rahîm" ismiyle birlikte zikredilir. "Rahîm" ismi Allah'ın son derece şefkatli ve merhametli olduğunu belirtir. Buna göre "إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ" ifadesi Allah'ın şefkat ve merhametle kullarına yöneldiğini ve onlara merhamet ve mağfiretle muamele ettiğini bildirir. Dolayısıyla bu iki isim Allah'ın rahmân, afüv, ğafûr, ğaffâr, raûf gibi isimleriyle benzer anlamlar içerir.

672 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 76; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, I. 271.
673 Hattâbî, *Şe'nü'd-Duâ*, s. 91; Halîmî, *el-Minhâc*, I. 206.

قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّى هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (38)

(38) Biz şöyle buyurduk: "Hepiniz oradan inin; çıkın gidin! Benden size bir rehber geldiğinde [bilin ki] ona uyanlar için ne korku ve ne de hüzün söz konusu olacaktır.

***

Bu ayetin başındaki "قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْها جَمِيعاً" (Biz şöyle buyurduk: 'Hepiniz oradan inin; çıkın gidin!') ifadesi, 36. ayetteki "وَقُلْنَا اهْبِطُوا" ifadesinin bir nevi tekrarı gibidir. Bu tekrar, "Âdem rabbinden kelimeler öğrendi. Allah da onun tövbesini kabul etti" mealindeki 37. ayetin bir nevi ara cümle konumunda olması, bu yüzden de "قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْها جَمِيعاً" şeklindeki bir ifadeyle cennetten çıkış konusuna yeniden geçiş yapılması ile ilgilidir. Buna mukabil bazı müfessirler "قُلْنَا اهْبِطُوا" ifadesinin önce Bakara 2/36. ayette, ardından bu ayette zikredilmesini tekit (pekiştirme) bağlamında değerlendirmiş,[674] diğer bazı müfessirler ise Bakara 2/26. ayetteki "اهْبِطُوا" lafzının adavet (düşmanlık), bu ayetteki "اهْبِطُوا" lafzının ise hidayet (ilâhî rehberlik) konusuyla ilgili olduğunu veya ilkinin cennetten semaya, ikincisinin semadan yeryüzüne inişle ilgili olduğunu söylemişlerdir;[675] fakat özellikle bu son görüş dikkate alınacak türden değildir.

Ayetin "فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي" şeklindeki kısmında geçen "إِمَّا" lafzı şart manasındaki "in" harfine tekit amaçlı "mâ" (mâ-i zâide) harfinin eklenmesiyle oluşmuş bir edat olup "şayet" manasına gelir. "İmmâ" edatından sonra gelen "يَأْتِيَنَّكُمْ" (Size gelirse) lafzı şart fiili, bu filin sonundaki "nun" harfi ise tekit içindir. Ayetteki "فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى" ifadesinde geçen "hüdâ" lafzı "hidayet rehberi" demektir. Mekkeli kıraat âlimi Ebû Safvân Humeyd b. Kays el-A'rec (ö. 130/748) "هُدَايَ" (hüdâye) lafzını "هُدَايْ" (hüdây) şeklinde; Âsım el-Cahderî (ö. 128/746[?]), İsa b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766) gibi âlimler ise Hüzeyl lehçesine uygun olarak

674 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 256; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I. 73.
675 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 70; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 130.

"هُدَيَّ" (hüdeyye) diye okumuşlardır.[676] Burada söz konusu olan ilâhî rehber ve rehberlik hem vahiy hem de vahyi tebliğ eden peygambere karşılık gelir. Bununla birlikte Ebû Hilâl el-Askerî "hüdâ" (الهدى) kelimesinin Kur'an'da beyan (bildirim, açıklama), tarik (yol), lütuf, iman, mürşid, dua, marifet, din, ilham gibi on iki farklı mana ve medlule karşılık gelecek şekilde kullanıldığını belirtir.[677]

Bakara 2/38. ayet, Allah'ın sırf günah mahiyetinde fiiller işledikleri gerekçesiyle insanları sorumlu tutmayacağına, sorumlu tutma ve hesap sormanın ancak peygamber ve vahiy gönderdikten sonra söz konusu olacağına işaret etmektedir.[678] Gerçi ayette geçen "hüdâ" kelimesi Fahreddîn er-Râzî'nin de belirttiği üzere hem vahiy ve nübüvvet yoluyla tebliğ edilen hem de aklın imkânlarıyla erişilen delillere teşmil edilebilir.[679] Fakat yine de herhangi bir peygamberin davet ve tebliğine muhatap olmayan insanların akıl yoluyla dinî hakikati anlayıp kavramakla mükellef olup olmadıkları meselesi hakkında kesin bir fikir serdetmek zor görünmektedir. Nitekim başta İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) olmak üzere Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ile Mâtürîdiyye ekolüne mensup âlimlerin çoğunluğu "fetret ehli" diye tabir edilen insanların tevhid inancını benimsemek, ayrıca akıl yürütmek suretiyle bilinebilecek iyi fiilleri işlemek ve kötü fiillerden ictinap etmekle yükümlü oldukları kanaatindedir. Bu yükümlülükleri yerine getirenler kurtuluşa erecek, yerine getirmeyenler ise cehenneme girecektir. Zira ergenlik çağına ulaşan insanların, akıl yürüterek kendilerini ve kâinatı yaratan bir yüce varlığın mevcut olduğu sonucuna varmalarını ve O'na inanmalarını engelleyecek bir mazeret ileri sürülemez. Mutlak ve mükemmel bir bilgi kaynağı olmamakla birlikte akıl, Allah'ın varlığını bilme ve temel konularda iyi ile kötüyü ayırt etme gücüne sahiptir.

Başta Eş'arîlerin çoğunluğu olmak üzere Şia ve bazı Mâtürîdî âlimleri ile İmam eş-Şâfiî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Muhammed Abduh (ö. 1905) gibi âlimler ise fetret ehlinin müşrik, hat-

676 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 322; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 328.
677 Ebû Hilâl, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, s. 497-499.
678 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 444.
679 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 25.

ta ateist bile olsa dinî yükümlülük altında bulunmadığından, ahirette kurtuluşa erecekleri kanaatindedir. Bu kanaat insanların dinî bakımdan sorumlu tutulmalarını peygamber davetinden haberdar olma şartına bağlayan temel görüşün bir neticesidir. Buna göre peygamber davetine muhatap olmayan insanlar akıl yürüterek dinî mükellefiyetlerin nelerden ibaret olduğunu bilemezler. Çünkü akıl tek başına iyi ile kötü hakkında hüküm vermekten âcizdir. Kaldı ki Kur'an'da, peygamber gönderilmedikçe insanların helâk edilmeyeceği ve azaba uğratılmayacağı bildirilmiş (İsrâ 17/15-16; Şuarâ 26/208-209; Kasas 28/59), dînen sorumlu tutulmaları için insanlara peygamber gönderilmesinin gerekli olduğu belirtilmiştir (Tâhâ 20/134; Kasas 28/47).[680] Sonuçta bize göre Kur'an ve İslam'dan hiçbir şekilde haberdar olmayan/olamayan insanlar ile gerek çok farklı dinî inanç ve kültürlerde dünyaya gelmek ve o kültürel iklimlerde yetişmek gibi şartlar gerek daha başka psikolojik ve sosyal mânialar sebebiyle bu dinin hidayetiyle yeterince aydınlanamayan insanların uhrevi âlemde muaheze edilmeyeceklerini söylemek daha isabetli görünmektedir.

Bakara 2/38. ayetin sonundaki "فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ" ifadesi, "Kim benden gelen hidayet rehberine tabi olursa" mealindeki "فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ" cümlesinin cevabı olabileceği gibi, Kisâî'ye (ö. 189/805) göre hem bu ikinci şart cümlesinin hem "فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي" şeklindeki ilk şart cümlesinin cevabı da olabilir. Kıraat imamlarının büyük çoğunluğu "فَلَا خَوْفٌ" lafzını bu şekilde merfu olarak okurken, kıraat-i aşere imamlarından Ya'kûb el-Hadramî (ö. 205/821) ile Zührî (ö. 124/742), Hasen el-Basrî (ö. 110/728), İsa b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766) ve İbn Ebî İshâk (ö. 117/735) gibi âlimler "فَلَا خَوْفَ" şeklinde mansup okumayı tercih etmişlerdir.[681]

Allah'tan gelen hidayete uyan kimseler için havf ve hüzün söz konusu olmayacaktır. "Havf" (الْخَوْفُ) lügatta "korkmak, kaygılanmak, endişe duymak" gibi anlamlar içeren "خ و ف" (hvf, havf, hîfet) kökünden türemiş bir kelimedir. Bir tanımlamaya göre havf nahoş bir durumun başa gelmesinden veya arzulanan bir şeyin elde edilemeyeceğinden yana kaygılı bir bekleyiş içinde olmaktır. Başka bir tanıma göre ise havf, in-

680 Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 79-82; Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 276-278.
681 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 322; Hatîb, *Mu'cemü'l-Kırâât*, I. 87.

sanın tahmin ettiği veya açıkça bildiği bir emareye istinaden başına kötü bir hâl geleceğinden kaygılanmasıdır.[682] Kur'an'da mastar ve fiil türevleriyle 124 kez geçen "havf" (الْخَوْفُ) güven, emniyet anlamındaki "emn"in (الأَمْنُ) zıddıdır.[683] Havf kökü azalmak manası da taşır. Mesela, Nahl 16/47. ayetteki "اَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلٰى تَخَوُّفٍ" ifadesinde geçen "tehavvüf" (التَّخَوُّفُ) lafzı "azalmak, noksanlaşmak" manasındadır.[684]

Hüzün (الْحُزْنُ) veya hazen (الْحَزَنُ) lügatta "gam, keder, üzüntü" manasına gelen "ح ز ن" (hzn, hüzn, hazen) kökünden türemiş bir kelimedir. Üç ayette "hüzn", iki ayette "hazen", otuz yedi ayette de farklı fiil formlarıyla toplam 42 kez geçen "hüzn" (الحُزْنُ) Râğıb el-İsfehânî'nin tanımına göre "kederden hâsıl olan iç sıkıntısı"dır.[685] Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771) Arap dil örfünde "hüzn" (hüzün) kelimesinin cümle içerisinde mansup konumunda olduğu zaman "hazen" şeklinde, merfu ve/veya meksur konumunda olduğu zaman "hüzn" şeklinde kullanıldığı yönünde bir bilgi aktarmıştır. Sevinç ve mutluluk manasındaki "sürûr" (السُّرُورُ) ve "ferah"ın (الفَرَحُ) zıddı olan "hüzn" (hüzün) yerine kimi zaman "gam" (الغَمُّ) ve "hem" (الْهَمُّ), "şecen" (الشَّجَنُ) gibi kelimeler de kullanılır.[686] Hüzün "sevilen şeylerin elden gitmesinden veya hedeflenen şeylerin elde edilememesinden doğan nefsânî (psişik) bir acı" diye de tanımlanır.

Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) "فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ" (Onlar için ne korku ne de hüzün söz konusu olacaktır) ifadesiyle ilgili olarak on iki farklı yorum nakletmiştir. Buna göre vahiy ve peygamber vasıtasıyla kendilerine ulaşan ilâhî hidayete tabi olan kimseler uhrevi azap korkusu yaşamayacakları gibi ölüm sırasında hüzne de kapılmayacaklardır. Yine o kimseler gelecekten yana korku yaşamayacakları gibi geçmişle ilgili hüzne de kapılmayacaklardır. Müfessirlerden pek çoğunun ön plana çıkardığı bu ikinci yoruma göre "havf" (korku) gelecekle, yani ölüm sonrası uhrevi âlemdeki akıbetle ilgili korku ve endişelere, hüzün ise geçmişle, yani dünyevi hayata ilişkin olan ve insanın

682 Cürcânî, *Mu'cemü't-Ta'rîfât*, s. 90; Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 161-162.
683 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VIII. 21; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIV. 188.
684 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, VII. 242; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX. 101.
685 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 116; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, I. 399.
686 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, IV. 211; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIV. 411-412.

aklında kalan iyi ve güzel şeylere atıfta bulunmaktadır.[687] Buna göre Allah'tan gelen dinî-ahlâkî rehberliğe tabi olanlar için ne ahirette cehennem ve azap korkusu ve ne de dünyevi hayatta kalan ve özlem duyulan güzel şeyleri kaybetmenin üzüntüsü söz konusu olacaktır. Netice itibariyle, ilâhî rehberliğe uyan kimselerin korku ve hüzünden azade olmaları dünyevi düzlemle değil, uhrevi âlemle irtibatlı bir husustur.[688] Zira dünyadaki hayatta müslümanca yaşamak söz konusu olduğunda kaygı, endişe ve hüzün kaçınılmazdır.

وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا
خَالِدُونَ (39)

(39) Kâfirlikte direnip ayetlerimizi yalan sayanlara gelince, işte onlar cehennemlik olacak ve orada temelli kalacaklar.

***

Bu ayet ilk bakışta Âdem ve cennet kıssasından bağımsız gibi görünebilir; fakat büyük ihtimalle kıssanın devamı mahiyetindedir. Çünkü bir önceki ayette ilâhî rehberliğe tabi olan kimseler hakkında, "Onlar için ne korku ne de hüzün söz konusu olacaktır" denilmiş, bu ayette ise ilâhî rehberliği reddedenlerin akıbetinden söz edilmiştir. Kur'an'da tevhid-şirk, iman-küfür, mü'min-kâfir, va'd-vaîd (azap-mükâfat, cennet-cehennem) gibi belli başlı konuların çoğu zaman birbiri ardınca serdedildiği dikkate alındığında, bu ayetin Âdem ve cennet kıssasına ait olduğu daha iyi kavranabilir.

Ayetin ilk kısmındaki "وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا" ifadesi "Kâfirlere ve ayetlerimizi yalanlayan kimselere gelince..." şeklinde bir anlam içerir. Burada söz konusu olan inkâr ve inkârcılık, bir önceki ayetle birlikte düşünüldüğünde, ilâhî rehberliği inkâr etmeye karşılık gelir. Ayetleri tekzip ise öncelikli olarak Allah tarafından peygamberler vasıtasıyla insanlara tebliğ edilen vahiy mesajını yalanlama, diğer bir ifadeyle,

687 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 322-323; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 329.
688 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 26; İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 585.

vahyin Allah tarafından gönderilmediği iddiasında bulunmakla ilgilidir. "Tekzîb" (التَّكْذِيبُ) lafzı Arap dilinde "doğruluk" manasındaki "sıdk"ın zıddı olup "bir konuda gerçeğe aykırı haber veya bilgi vermek" ya da "vâkıaya uygun olmayan söz söylemek" anlamına gelen "ك ذ ب" (kizb, kezib) kökünden türemiş olup, bir şeyi yalanlamayı ve/veya yalan saymayı ifade eder. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 282 kez geçen "kizb, kezib" kökü tef'îl babındaki kullanımıyla Allah'ın vahiy ve peygamberler vasıtasıyla insanlara ilettiği mesajları yalan addetmek manasına gelir.

Ayetin "أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ" şeklindeki kısmı Allah'ın ayetlerini yalanlayan kimselerin cehennemlik olacaklarını ve orada temelli kalacaklarını bildirir. "Ashâbu'n-nâr" (أَصْحَابُ النَّارِ) terkibindeki "ashâb" kelimesi "sâhib"in çoğul şeklidir. "Sâhib" (الصاحِبُ), lügatta "yakın olmak, bir arada bulunmak, dost ve arkadaş olmak" manasındaki "ص ح ب" (shb, suhbet, sahâbet) kökünden türemiş bir isimdir (ism-i fâil). Kur'an'da isim ve fiil türevleriyle 97 kez geçen "shb" (suhbet) kökü bir şeye veya bir kişiye mülazemet etmeyi, yani o şey veya kişiyle birlikteliği sürdürmeyi ifade eder. Dolayısıyla "sâhib" kelimesi dost, yakın arkadaş, refik anlamına gelir.[689]

Nâr (النَّارُ) sözlükte "ışıklı ve aydınlık olmak" anlamındaki "ن و ر" (nvr, nevr) kökünden türemiş bir isimdir. Kur'an'da salt isim olarak 194 kez geçen "nvr" kökündeki ışık ve aydınlık anlamı hem maddi hem manevi şeylerle ilgili olabilir. Sözlükte ışık anlamı taşıyan ve Kur'an'da "insanların önünü aydınlatıp doğru ve gerçek olanı görmelerini, hak ile bâtılı, hayır ile şerri ayırt etmelerini sağlayan manevi ve ilâhî ışık" manasında kullanılan "nûr" (النُّورُ) kelimesi de aynı kökten türemiştir.[690] Kaynaklarda "nâr" kelimesinin mecâzî olarak "görüş, fikir" manasında kullanıldığı da belirtilmiş, kelimenin bu manada kullanımına Hz. Peygamber'in, "لَا تَسْتَضِيئُوا بِنَارِ الْمُشْرِكِينَ" (Müşriklerin görüşlerine başvurmayın, onların görüşlerini esas almayın) hadisi örnek verilmiştir.[691]

Râğıb el-İsfehânî "nâr"ın (çoğulu: nîrân) gözle görülen alev, mutlak manada ısı, cehennem ateşi ve savaş ateşi gibi kısımlara ayrıldığını be-

[689] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 519-521; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, III. 185-187.
[690] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V. 240-242; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XIV. 300-310.
[691] Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XV. 168; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, III. 105; V. 125.

lirtir. Ayrıca "nâr" ile "nûr"un aynı kökten geldiğini ve birbirinin yerine kullanılabildiğini söyler.[692] "Nâr" kelimesi Kur'an'da 145 kez geçmekte olup 118 yerde cehennemdeki ateşi ifade etmektedir. Bunlardan on iki ayette "nâr" izâfet terkibi (azâbü'n-nâr) veya başka şekillerde azap kelimesiyle ilişki içindedir, dokuz ayette ise "nâr-ı cehennem" terkibine yer verilir.

Ayetin sonundaki "هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ" ifadesi, Allah'ın ayetlerini yalanlayan kimselerin cehennemde temelli kalacaklarına işaret etmektedir. Fakat "huld" (الْخُلْدُ) kökü Arap dilinde uzun sürelilik manasına gelir. Mesela, çok uzun zaman boyunca hep aynı şekilde duran dağlar, taşlar, kayalar "havâlid" (الخَوَالِدُ) diye isimlendirilir; keza yaşı çok ilerlemiş olduğu hâlde saçı sakalı ağarmamış veya geç yaşlanmış kişi "muhlid/muhalled" diye nitelendirilir. Muhalled (المُخَلَّد) kelimesindeki temel anlam bir yerde uzun süre ikamet etmeye karşılık gelir. Öte yandan, kişinin bir yerde uzun süre kalması "خلد بالمكان وأخلد" diye ifade edilir.[693]

Sonuç olarak, salt "خَالِدُونَ" kelimesinden hareketle kâfirlerin cehennemde sonsuza kadar kalacakları gibi bir sonuca varmak pek isabetli değildir. Kaldı ki İbn Mes'ûd, Abdullah b. Ömer, Ebû Hüreyre gibi sahâbîler cehennemin kapısına önünde sonunda kilit vurulacağını ve orada azap gören hiç kimsenin kalmayacağını söylemişlerdir.[694] Bu noktada Allah'ın dünyada hiçbir zalim ve kâfir topluluğu ateşte yakarak cezalandırmadığı hâlde bu korkunç ceza ve azabı uhrevi âlemin olmazsa olmazı gibi beyan etmesini nasıl anlamak gerektiği merak konusu olabilir.

Mu'tezile kelamcısı Câhiz'e (ö. 255/869) göre Allah tarih boyunca zulüm ve azgınlıkları ileri boyutlara varan toplulukları tufan, kasırga, gökten taş yağdırma, yerin dibine geçirme, yıldırım, maymuna dönüştürme, kıtlık, kuraklık gibi felaketlerle cezalandırmış, fakat hiçbir toplumu ateşte yakma cezasına çarptırmamıştır. Ateş cezasını uhrevi âleme tahsis etmiş, dünyada bu cezaya ruhsat vermemiştir. Hz. Peygam-

692 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 508; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, IV. 231.
693 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, VII. 124; İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa*, II. 207; Cevherî, *es-Sıhâh*, II. 469; Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 154; Zemahşerî, *Esâsü'l-Belağa*, II. 261.
694 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XV. 483-484; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâdi'l-Ervâh*, s. 358-361.

ber de “Allah’ın azabıyla azap etmeyin” (لا تعذّبوا بعذاب الله) diyerek ateşle cezalandırmadan men etmiştir. Allah’ın ahirette ateşle cezalandırmaya yönelik maksadı/amacı, insanları ateşe atıp yakmak değil, [dünyevi düzlemde] korkutmak ve tehditte/uyarıda bulunmak suretiyle onları günah işlemekten sakındırmaktır (ولكنه أراد التّحذير بالخوف والوعيد بها، غير إدخال النّاس فيها، وإحراقهم بها).[695]

İblis, Âdem ve Cennet Kıssasının Temsilî Yorumu

Bakara 2/34-39. ayetlere konu olan İblis, Âdem ve cennet kıssası zâhirî anlam çerçevesi içinde izah edildiği takdirde birçok kelami ve felsefî sorunla karşılaşmak mukadderdir. Daha açıkçası, bu kıssa zâhirî manaya göre anlaşıldığında Şehristânî’nin (ö. 548/1153) İblis’e atıfla naklettiği çetin sorularla yüzleşmek kaçınılmaz hâle gelir. Şöyle ki felsefî kurguya göre İblis meleklere hitaben, “Ben Allah Teâlâ’nın hem benim hem insanların ilahı olduğunu, O’nun her şeyi bildiğini, her şeye güç yetirdiğini, kudret ve meşîetinden sual olunmadığını, bir şeyi yaratmayı dilediğinde ona sadece ‘Ol’ buyurduğunu ve o şeyin vücut bulduğunu, O’nun hikmet sahibi olduğunu kabul ettim. Fakat Allah’ın fiillerindeki hikmete dair bazı sorularım var” der.

Melekler, “Soruların nedir ve kaç adettir?” diye karşılık verince İblis “Yedi sorum var” der ve şöyle devam eder: (1) Yaratmadan önce ne yapıp edeceğimi bildiği hâlde Allah beni niçin yarattı? Beni yaratmasındaki hikmet nedir? (2) İradesinin ve meşîetinin muktezasınca beni yarattı. Peki, Allah açısından itaatimin faydası, isyanımın zararı olmadığı hâlde beni niçin kendisini bilip tanımak ve taatta bulunmakla mükellef kıldı? Böyle bir mükellefiyetin hikmeti nedir? (3) Beni yarattı ve mükellef kıldı. Ben de mükellefiyetim gereği O’nun ulûhiyetini tanıdım ve itaat edilmesi gerektiğini anladım. Peki, öyleyse beni niçin Âdem’e secde etmekle yükümlü kıldı? Allah’ı bilip tanımama hiçbir katkı sağlamadığı hâlde böyle bir özel teklife muhatap olmamın hikmeti nedir? (4) Beni yarattı ve genelde kendisini bilip tanımakla mükellef, özelde Âdem’e secde etmekle mükellef kıldı. Peki, Âdem’e secde etmeyince beni niçin lanetleyip cennetten kovdu. “Senden başka hiçbir varlığa

695 Câhiz, *Kitâbü’l-Hayevân*, IV. 490-491.

secde etmem" sözünden başka hiçbir suç(!) işlemediğim hâlde Allah'ın beni lanetleyip cennetten kovmasının hikmeti nedir? (5) Beni yarattı ve hem genel hem de özel olarak mükellef kıldı. İtaat etmeyince de lanetleyip cennetten kovdu. Peki, o hâlde niçin ikinci kez cennete girip Âdem'e ilişmeme ve onu vesvesemle yanlışa sevk etmeme izin verdi? Şayet beni cennete girmekten men etseydi hiç şüphesiz Âdem benden yana rahat eder ve orada ebedî yaşardı. Böyle olmadığına göre bu işin hikmeti nedir? (6) Beni yarattı ve hem genel hem özel olarak mükellef kıldı. Beni lanetledi ve ardından tekrar cennete girmeme müsaade etti. Kapatılması gereken hesap Âdem ile benim aramda iken, niçin onun evladına beni musallat etti? Hem öyle bir musallat etme ki ben onları [insanları] beni görmedikleri yerden görüyor, onlara vesvesemle tesir ediyorum. Buna karşılık onlar sahip oldukları güç ve kuvvetle bana hiçbir şekilde etki edemiyorlar. Allah insanları kendilerini aldatacak/ayartacak bir varlığın bulunmadığı bir ontik düzlemde selim fıtrat üzere yaratsa ve onlar da tamamen itaatkâr kullar olarak yaşasalardı, bu durum şüphesiz çok daha hikmetli olurdu? Böyle olmadığına göre bu işin hikmeti nedir? (7) Tut ki bütün bunları, yani Allah'ın beni mükellef kılmasını, kendisine itaat etmeyince lanetleyip cennetten kovmasını, cennete girmek isteyince oraya girmeme müsaade etmesini, Âdem'e ilişmeme imkân vermesini, onun evladına musallat etmesini anladım ve kabul ettim. Peki, öyleyse ben izin isteyince niçin bana mühlet verdi ve ben, "İnsanların diriltilecekleri güne kadar bana mühlet ver" deyince, bana niçin, "Sana belli bir vakte/kıyamet gününe kadar mühlet verildi" diye mukabele etti? Beni şu an yok ettiği takdirde Âdem ve diğer insanların derin bir oh çekeceğine, âlemde kötülükten eser kalmayacağına ve dahi âlemin bekası da hayır ve güzelliklerle dolu bir nizamla kaim olduğuna göre benden sâdır olan kötülüklerin kol gezdiği bu âlemin mevcudiyetindeki hikmet nedir?[696]

İblis kıssasında lafzî mana esas alındığında bütün bu sorulara -ki bunlar aslında insanoğlunun teodise ve kötülük problemiyle ilgili sorularıdır- verilecek yegâne cevap, "Ben kâdir-i mutlak Allah olarak yapıp ettiklerimden hiç kimseye hesap vermem" şeklinde olur. Nitekim Şehristânî de mezkûr sorular bağlamında Allah'ın aynen böyle

696 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I. 23-25.

bir cevap verdiğini belirtmiştir. Belli ki bu cevap Allah'ın değil, İslâmî gelenekte Allah'ı mutlak kudretle özdeşleştiren Eş'arî kelamcılara aittir. Çünkü Eş'arîlere göre iyilik ve kötülük akılla değil nakille (sem'/vahiy) bilinir. Buna göre iyi ve kötü gibi değerler ancak Allah'ın beyanıyla sabit olur. Sözgelimi, Allah, "Zina iyi bir fiildir; hırsızlık fazilettir" buyursaydı, zina ve hırsızlık bu ilâhî beyan üzere hasen (güzel) olurdu. O'nun kudreti hiçbir sınır tanımadığı için, fiillerinde sebeplilik aranmaz. Yapıp ettiklerinden hiç kimseye hesap vermediği ya da O'nu hesaba çekecek hiçbir merci bulunmadığı için, sözgelimi, cennetlik bir mü'mini cehenneme atabilir. Adalet, cennetlik kimseyi cennete göndermek değil, Allah'tan sâdır olan fiilin kendisidir. Yani O ne yapıyorsa adalet odur.[697] Nitekim sıkı bir Eş'arî kelamcısı olan Fahreddîn er-Râzî de Bakara sûresindeki Âdem kıssasının yorumunda İblis'in mezkûr sorularına cevap meyanında aynen böyle söylemektedir. Bu konuyla ilgili görüşlerine, "Geçmiş ve gelecekteki tüm insanlar bir araya gelip iyilik ve kötülüğün (hüsün-kubuh) aklen bilinebilir olduğuna hükmetseler yine de [İblis'in dile getirmiş olduğu] şüphelerden kurtulacak bir sığınak bulamazlar" cümlesiyle başlayan Râzî'ye göre bu şüpheleri bertaraf etmenin tek formülü, Allah'ın İblis'e verdiği cevaptaki, "Ben kendisinden başka hiçbir ilah bulunmayan Allah'ım ve yaptıklarımdan dolayı sorgulanmam" ifadesinde saklıdır. Zira Allah nasıl ki vâcibü'l-vücud (varlığı zorunlu) bir varlıktır, yani varlığı kendisiyle kaim olup bir başkasına muhtaç değildir; aynı şekilde fiillerinde de her türlü müessir ve müreccihten bağımsızdır. Böyle olması hasebiyle O'nun fiillerinde sebeplilik (hikmet, illet, menât) söz konusu olamaz; neyi niçin ve ne maksatla yarattığı sorgulanamaz ve hiçbir itirazda bulunulamaz. Allah'ın yüceliği Mu'tezile'nin terazisinde tartılmaktan çok yüce, münezzehtir (جل جناب الجلال عن أن يوزن بميزان الاعتزال).[698]

Fahreddîn er-Râzî'nin savunduğu bu görüşler ne yaptığı ve ne yapacağı belli olmayan bir tanrı tasavvuruna işaret etmesi ve aynı zamanda cebr ve kadercilik (fatalizm) fikrini içermesi hasebiyle kabul edilemez. Kaldı ki iyilik ve kötülük (hüsün ve kubuh), esas itibariyle akılla bilinebilir bir mahiyete sahiptir. Yani adalet, ihsan, fazilet gibi kavramların

697 İsferâyinî, *et-Tebsîr*, s. 155; Fahreddîn er-Râzî, *el-Erbaîn*, I. 350.
698 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 216-217.

hasen (güzel); zulüm, nankörlük, adam öldürme ve yalan söyleme gibi fiillerin kabih (çirkin) olduğu, aklen zorunlu bilgilerle sübut bulur. Bu anlayışı savunmakla değerleri görecelikten kurtarmaya çalışan Mu'tezile, akıl ve dinin fiillere değer yüklemediğini, sadece onlarda mevcut olan aslî ve zâtî nitelikleri beyan ettiğini söylemiştir. Buna göre iyilik ve kötülük bir şeyin mahiyetine dâhil olup onun özsel vasfını teşkil eder. İlâhî adalet prensibi bunu gerektirir. Çünkü bu prensibe göre insan hür iradeye sahip bir varlıktır. Dolayısıyla iradesini iyilik yönünde kullanabilmesi için aklî yetisiyle iyiyi kötüden ayırt etmesi gerekir. Ayrıca aklın değerlere ilişkin bilgisinin kesin ve güvenilir bilgilerden sayılması için, bu değerlerin ait oldukları fiillerin değişmez nitelikleri olması gerekir. Kısacası, iyi veya kötü olarak nitelendirilen bir şey, sırf Allah emredip yasakladığı için değil, o şeye ait özsel bir vasıftan dolayı iyi veya kötüdür.[699] Şayet "iyi ve kötünün illeti ilâhî emir ve nehiy olsaydı Allah adaleti nehyettiği zaman bu erdemin kötü/çirkin (kabih) olması gerekirdi. Keza Allah yalan ve zulmü emrettiğinde bunların da iyi olması iktiza ederdi. Çünkü illet her ikisinde de aynıdır. Oysa hepimizce malumdur ki din dışı bir hayatı tercih eden insanlar (mülhitler), ilâhî yasaktan ve yasaklayandan bihaber oldukları hâlde zulmün ve yalanın kötü olduğunu pekâlâ bilirler."[700]

Mu'tezile adl prensibi kapsamında insanın kendine ait fiilin yaratıcısı (muhdis) olduğu ve Allah'ın insanlara irade özgürlüğü tanıdığı fikrini de savunur. Buna göre adl prensibi insana ait kötü fiillerin sorumluluğunu Allah'tan insana havale etme amacı taşır. Çünkü ilâhî adalet, günah işleyeni cezalandırmayı, iyilik yapanı mükâfatlandırmayı gerektirir. Diğer bir ifadeyle, adil olan Allah, mü'mine verdiği sözünde sadık olmak, kâfire yönelik azap tehdidini de tahakkuk ettirmek zorundadır. Bu, ilâhî adaletin gereğidir. İşte bu adaletin fiilen gerçekleşmesi için insanın yapıp ettiklerinde hür olması, dolayısıyla kendi fiilinden sorumlu tutulması gerekir. Bunun aksi düşünüldüğü, yani insanın yapıp etme kudreti nefyedildiği takdirde onun sevâp ve ikâba müstehak olmasından söz edilemez. Kaldı ki yaptığı işlerde hür iradesi bulunmayan bir varlığı Allah'ın cezalandırması apaçık bir zulümdür. Hülasa, in-

699 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 234-240; Çelebi, "Hüsün-Kubuh", *DİA*, XIX. 61.
700 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, s. 311.

sanın özgürlüğü ile Allah'ın adaleti madenî bir paranın iki yüzü gibidir. Bunlardan birini yok saymak zorunlu olarak diğerini de yok saymayı gerektirir ve bu durum hem beşerî varlığın hem de ilâhî fiilin abesleşmesi gibi bir sonuca müncer olur.[701]

Hüsün-kubuh meselesi bir yana, özellikle teodise ve kötülük problemiyle ilgili açmazlar sebebiyle İblis ve Âdem kıssasını temsil babında değerlendirmek daha isabetlidir. İnsanın doğasında zaten mevcut olan iyilik ve kötülük dürtüsü (takva-fücûr yahut hayır-şer)[702] arasındaki sürekli çatışmaya işaret eden bu kıssa ilk hitap çevresindeki kültür, bilgi ve algı düzeyine uygun şekilde formüle edilmiştir. Kuşkusuz Kur'an hak ve hakikattir; fakat onun bize sunduğu hakikat Allah katındaki gaybî hakikatin ancak solgun bir gölgesi olabilir. Başka bir ifadeyle, Kur'an vahyi insan idrakinin kavrayabildiği kadar tamdır; fakat insan dilin, konuşma yetisinin ve kavramlarının yetersizlikleriyle malül bir varlıktır. Bu yüzden, Allah insana hitap ederken, bizim iyiliğimizi isteyen "melek" ve bizi kötüye sevk eden "şeytan" gibi kavramlar kullanır. İblis ve Şeytan bu anlamda bir metafordur. Onun ne yapıp ettiğini biz ancak psikolojik deneyimlerle anlarız. İblis'in Âdem'e secde etmeyi reddetmesiyle ilgili hikâye, aklın emirlerine boyun eğme tutkusunu reddetmenin bir metaforu olarak da anlaşılabilir. İblis insanı Allah'tan uzak tutan ve gerçekte bizim kendi günahımızdan ibaret olan mânianın kişileştirilmesidir.

Öte yandan, İblis kıssası Kur'an'a özgü de değildir. Buna benzer anlatılar kadim Mezopotamya'daki mitoloji edebiyatının yanı sıra Yahudi ve Hıristiyan geleneklerinde de mevcuttur. Mesela, Hıristiyan kültürüne ait bir metinde geçen hikâyeye göre Mikâil melekleri Âdem'e secde etmeye çağırır. Fakat İblis Âdem'in kendisinden daha aşağı ve daha toy bir varlık olduğunu ileri sürer ve yandaşlarıyla birlikte secdeyi reddeder. Bunun üzerine İblis ve yandaşları yeryüzüne sürülür. Yine Hıristiyan geleneğe ait bir hikâyeye göre Allah Âdem'e bütün mahlûkat üzerinde hâkimiyet bahşeder. Bunun üzerine tüm melekler ona secde eder; fakat İblis onu kıskanır ve "Aslında onun bana secde etmesi gerekir; çünkü ben ışık ve havayım; hâlbuki o sadece topraktır" diyerek

701 Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr*, s. 215-216.
702 Şems 91/8.

secdeyi reddeder. Bu küstah tavrı yüzünden yandaşlarıyla birlikte cennetten kovulur ve o zamandan itibaren şeytan, cin gibi adlarla tesmiye olunur.[703]

İblis, Âdem ve cennet kıssası gerçekten yaşanmış bir hâdisenin yalın, düz şekilde aktarımından ziyade, sanki insanın kozmik kaderine ilişkin bir drama niteliğindedir. Fakat bu nitelik kıssanın masal olduğunu imlemekten ziyade, insanoğlunun yeryüzündeki varlık ve yaşam serüvenine ilişkin çok esaslı bir hakikatin dramatize edilmiş anlatımına karşılık gelir. Kur'an'daki anlatıda her ne kadar insanoğlunun niçin yaratıldığından söz edilmemiş olsa da diğer bazı ayetlerde yaratmanın kulluk hususunda sınamakla ilişkili olduğuna işaret edilir.

Hûd 11/7 ve Mülk 67/2. ayetlere göre Allah gökleri ve yeryüzünü, ölümü ve hayatı insanoğlunun güzel amel yönünden nasıl bir performans sergileyeceğini test etmekle eşdeğer olan bir imtihan sebebiyle yaratmıştır. Dünyevi düzlemde imtihana tâbi tutulmanın Kur'an'daki karşılığı "belâ" ve "ibtilâ"dır. Bu kelimenin sözlük manaları incelendiğinde insanoğlunun bu dünyada yıpranma ve hırpalanmasının mukadder olduğu söylenebilir. Dahası, Bakara 2/155. ayet okunduğunda insanın dünyadaki sınavının pek kolay olmadığı fak edilebilir.

İnsanoğlu yeryüzünde meydana gelmiştir. Bu yüzden, Âdem kıssasında bahsi geçen "cennet"i metafizik alanla ilişkilendirmemek gerekir. Aksi takdirde, "Böylece Âdem rabbine karşı geldi, dolayısıyla ciddi bir hataya düşmüş oldu." (Tâhâ 20/121) mealindeki ayet Âdem hakkında apaçık bir itham, hatta iftira olmuş olur. Çünkü insanın yeryüzünde kullukla sınanmak maksadıyla yaratıldığı bizzat Kur'an'da beyan edildiğine göre Âdem ve eşini ebedîlik cennetinde yarattıktan ve dahi onlara hiçbir mükellefiyet yüklemeksizin, bir taraftan "Cennette dilediğiniz gibi bola döke yiyip için" demeyi, diğer taraftan da "Ama şu ağaca yaklaşmayın" diye bir yasak getirmeyi; ayrıca İblis'e Âdem ve eşini ayartma izni vermeyi ve nihayet, "Birbirinize düşman olarak oradan inin" (A'râf 7/24) mealindeki bir paylamayla cennetten kovmayı, "Allah'ın insanla oyun oynaması" olarak izah etmekten başka bir seçenek kalmaz.

703 Wensinck, "İblis", *İA*, V/II. 691.

Diğer taraftan, konuyla ilgili ayetlerde "cennet" diye anılan yerin yedinci kat semada bulunduğuna inanılan "huld" (ebedîlik) cennetine karşılık geldiği kabul edilecek olursa şu sorulara da ikna edici cevaplar bulmak gerekir: Allah yeryüzünde imtihan etmek üzere yarattığı varlığı, sınava alırken niçin böyle dolambaçlı bir yol izleme ihtiyacı duymuştur? Yahut "Her şeyi yiyip için, ama şu ağaca yaklaşmayın" demek yerine, "Sizi iyilik ve kötülüğe yatkın bir varlık olarak yarattım, kötülük dürtülerini şeytan olarak tesmiye ettim; sakın bu dürtülerin esiri olmayın ve mutlaka benim gösterdiğim yolda yürüyün" diye kılavuzluk etmek adl-i ilâhîye daha uygun değil midir?

Âdem ve cennet kıssasına ilişkin geleneksel yorum esas alındığı takdirde izah edilmesi pek mümkün gözükmeyen birçok çelişki ortaya çıktığını belirten Bâtınî-İsmâilî müellif İbnü'l-Velîd'in (ö. 612/1215) de dikkat çektiği üzere her şeyden önce cennetteki ağaçla ilgili yasağın mantığını akılla kavramak mümkün değildir. Çünkü bu ağacın iyi bir ağaç olduğu varsayılacak olursa, Âdem'in onun meyvesini yemekten niçin men edildiği sorusu ortaya çıkmakta, yok eğer bu ağaç kötü idiyse, o takdirde "Allah cennette kötü bir ağacın yer almasına niçin izin verdi?" problemiyle karşılaşılmaktadır. Mantıksal açıdan bakıldığında bu ağacın cennette yer almaması gerekirdi. Allah, Âdem'in bu ağaca yaklaşacağını ve bu yüzden cennetten kovulacağını bildiği hâlde niçin buna müsaade ettiği meselesi de ayrı bir tartışma konusudur. Diğer taraftan, şayet bu ağaç bazı müfessirlerin iddia ettikleri gibi başak ya da buğday filizi ise Âdem'e yasak konulduğu hâlde buğday niçin onun yeryüzündeki çocuklarına helal kılındı? Ayrıca Allah hiçbir günah işlemedikleri hâlde niçin Âdem'in zürriyetini cennette iskân etmedi ve niçin onları babalarının işlemiş olduğu bir suçtan dolayı cezalandırdı?[704]

Bu son soru çok ciddi bir soruna, yani aslî günah (peccatum origins) problemine işaret eder gibidir. Allah ile insan arasında kapatılması gereken eski bir hesap olduğu anlamına da gelen aslî günah problemi özellikle Pavlus sonrası Hıristiyan düşüncesinde çok önemli bir yer tutar. Zira Hıristiyanlığın mimarı Pavlus'un yorumuna göre günah dünyaya Âdem vasıtasıyla girmiştir. Bu yüzden, dünyaya gelen her insan

704 Lewis, "An Ismaili Interpretation of the Fall of Adam", s. 691-692.

Âdem'in suçundan bir miktar taşımakta ve bu aslî günah nesilden nesile intikal etmektedir. İnsanlık, aslî günahın kefareti olarak çarmıhta can veren İsa sayesinde arınmıştır.[705]

Âdem kıssası geleneksel tarzda yorumlandığında Pavlus'un bu nazariyesi en azından temel fikir itibariyle meşruiyet kazanır. Oysa Kur'an her fırsatta mükellefiyetin, dolayısıyla da suç ve cezanın bireyselliğine vurgu yapmaktadır. Kur'an öğretisinde, "Hiçbir günahkâr bir başkasının günahını yüklenmez" (Fâtır 35/18) prensibi esas olduğuna göre babamızın yediği erik yüzünden bizim dişimizin kamaşması asla söz konusu olamaz. Bu bakımdan, gerek Âdem'in cenneti, gerek cennette işlediği suçu ve gerekse bu suçtan dolayı cennetten düşüşünü Allah'ın muhtelif ayetlerde sözünü ettiği dünya hayatına özgü bir sınanma tecrübesi bağlamında anlayıp yorumlamak gerekir. Buna göre Âdem veya insan, iyilik ve kötülük üretme yahut bu ikisinden birini hür iradesiyle seçme kabiliyetine sahip bir varlık olarak yeryüzünde yaratılmıştır. Allah'ın halife ve/veya kalfa olarak nitelendirdiği bu varlığa ilişkin en temel beklentisi, rabbinin/efendisinin sözünü dinlemesidir. Fakat insan kendisine yaraşır bir azim ve kararlılık gösterememiş; dolayısıyla rabbinin beklentisini boşa çıkarmış ve bu yüzden gözden düşmüştür.

Kıssada geçen "hubût" lafzı semâvî cennetten yeryüzüne düşüş anlamına gelmemektedir. Bilakis bu kelime, somut anlamda "bir yerden başka bir yere gitmek", "bir yerde konaklamak" ve "bir hâlden başka bir hâle intikal etmek" gibi anlamlar içermektedir.[706] Âdem'in "hubût"u fizik ötesi âlemdeki bir cennetten nesneler dünyasına düşmekten öte bolluk, bereket ve huzur dolu bir hayat ortamından başka bir ortama, yani daha çetin hayat şartlarının tecrübe edildiği başka bir ortam ya da duruma intikal etmektir. Bu intikal Âdem'in irâdî olarak işlediği suçun -ki Kur'an'da "yasak ağaca yaklaşmak" diye tabir olunan bu suçun mahiyeti önemli değildir- zorunlu bir sonucudur. Başka bir ifadeyle, Âdem'in cennetten çıkartılması Allah'ın emirlerine uygun hareket etmemenin insan hayatında birtakım mahrumiyet ve mağduriyetler şeklinde tezahür etmesi gerçeğiyle eşdeğer bir anlam içerir. Nitekim Kur'an'da, "Kim beni anmaktan sarfı nazar ederse onun için sıkıntılı

705 Romalılara, 5/12-21.
706 Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, II. 360-361.

bir yaşam vardır" (Tâhâ 20/124) denilmiş; başka bir ayette ise "Eğer o beldelerdeki halklar gerçekten inanmış ve Allah'ın emirlerine karşı gelmekten sakınmış olsalardı onlara gökten ve yerden bereket kapıları açardık" (A'râf 7/96) şeklinde bir vaatte bulunulmuştur. Bu ayetler dikkate alındığında denebilir ki Âdem'in cennetten "hubût"u, yani irâdî olarak işlediği cürümden ötürü bolluk, bereket ve huzur dolu yaşantısının zeval bulması bu iki ayette anlatılan gerçeğin bir tezahürüdür.

Burada şunu özellikle belirtmek gerekir ki "hubût" kelimesi Allah'ın gözünden düşmek gibi bir mecâzî anlam da içerir. Çünkü Râğıb el-İsfehânî'den daha önce de aktardığımız izaha göre, "hubût, insan için kullanıldığında, inzâlin (indirme) aksine hor ve küçük görme (istihfaf) anlamı taşır. Nitekim Allah inzâl kelimesini değer ve önemine (şeref) dikkat çektiği şeylerle ilgili olarak zikretmiştir. Melekleri, Kur'an'ı, yağmuru indirmek gibi... Hubût lafzını ise gözden düşme olgusuna dikkat çektiği yerde zikretmiştir. Tıpkı, 'Biz dedik ki: Birbirinize düşman olarak inin...' (Bakara 2/36), 'Bulunduğun makamı derhal terk et; zira bu makamda büyüklük taslaman söz konusu değil' (A'râf 7/13); "Mısıra gidin..." (Bakara 2/61) ayetlerinde olduğu gibi..."[707]

Râğıb'ın bu izahları gnostik düşünce geleneğindeki "düşüş" nazariyesini akla getirmektedir. Bilindiği gibi gnostik düşüncenin temelinde madde-mana, aydınlık-karanlık, ruh-beden ve dünya-ahiret gibi ayrımlarla ifade edilen bir düalizm mevcuttur. Gnostikler varlık âlemini makro düzeyde ışık ve karanlık âlemi olmak üzere iki ayrı kategori olarak telakki ederler. Işık ya da nur âlemi iyiliği, doğruyu ve gerçeği temsil ederken karanlık ve zulmet âlemi kötülüğü, yalanı ve gerçek olmayanı temsil etmektedir. Işık âlemi ile karanlık âlemi arasında sürekli bir mücadele vardır. Madde ve maddi olan her şey, yani içinde yaşadığımız dünya, bedenlerimiz ve bu dünyaya ait olan her şey kötülük âlemine aittir; dolayısıyla bütün bunlar bizatihi kötüdür. Ruh ve ruhsal olan varlıklar ise ışık âlemine aittir ve yapısı gereği iyidir. Kötülük âlemi ile iyilik âlemi ya da nur ile zulmet arasındaki bu mücadelede nihai zafer, iyiliğe/ışığa ait olacaktır. Makro hayatın sonunda kötülük ve zulmet, ışık tarafından dizginlenerek tahakküm altına alınacak ve onun

[707] Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 536.

emrinde olan madde ve maddi âlem yok edilecektir. Mikro hayatı temsil eden insan açısından da aslolan bedenin istek ve arzularına boyun eğmemek, yani varlık itibariyle kötü olan bu dünya ve dünyevi şeyleri terk etmek, ışık ve iyiliğin timsali olan ruha ve ruhsal aydınlanmaya kulak vermek gerekir.[708]

Gnostik gelenekte insan ruh, beden ve nefs olmak üzere üç temel unsurdan müteşekkil bir varlık olarak algılanır. Bu üç unsurdan ruh, köken itibariyle ışık âlemine aittir. Ruh ilâhî takdir gereği kötülük âlemine ait olan yeryüzüne ve kötülüğün bir parçası olan bedene düşmüş ya da atılmış bir varlıktır. Beden ve nefs, doğal yapıları itibariyle süflîdirler; çünkü bunlar kötülük âlemine aittirler. Gnostiklere göre beden içerisinde ruh hapishanedeki tutsak gibidir. Çünkü ruhu kuşatan beden, onu elden kaçırmamak için tutsak etmiştir. Bu yüzden ruh maddi âleme atılıp beden kafesine sokulmaktan hiç memnun değildir. O asıl vatanı olan ilâhî-ruhânî-nûrânî âleme geri dönebilmek, oraya tekrar yükselebilmek için yanıp tutuşmaktadır. Gnostik öğretide kurtuluş ancak süflî âleme düşen ruhun tekrar ilâhî âleme yükselmesiyle gerçekleşir. Gnostiklere göre ilâhî âlemin bir parçası olan ruh ölümsüzdür. Ölüm ancak süflî olan maddi varlıklar, dolayısıyla insandaki ten ve beden kafesi için geçerlidir.[709]

Aslına bakılırsa gnostik gelenekteki "düşüş" nazariyesi çok basit ve anlamsız değildir. Zira Âdem kıssası bağlamında düşünüldüğünde, yasak ağaca yaklaşmak, maddi ve dünyevi olana ilgi duymak anlamında bir tür dünyevileşmeyi ima etmektedir. Belki de bu ilgi yüzünden olsa gerek Âdem (insan) Allah katındaki üstün manevi konumunu yitirmiş, böylece aslî ve manevi yurdundan ayrı düşmüştür. Âdem'in gurbete düştükten sonraki tüm çabası ise, "Rabbimiz! Kendimize yazık ettik. Eğer sen bizim hatamızı bağışlamaz ve bize acımazsan helâk ve hüsranımız kaçınılmazdır" (Â'râf 7/23) mealindeki yakarışında da dile geldiği gibi aslî yurduna, yani Allah katındaki saygın konumuna avdet etmektir. Şimdi insan bir bakıma gerçek sılasına dönmek için çırpınmakta, bunun için dünyevi olandan, dünyanın gelip geçici metalarından mümkün olduğunca uzak durup varoluşu tekrar müteâl olana

[708] Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, s. 47.
[709] Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, s. 48.

bağlamaya uğraşmaktadır. Bu çetin uğraşıda manevi arınma ön plana çıkmakta, arınma ise dünyaya ciddi bir rezerv koymayı yahut ona karşı mesafe bilinci içinde yaşamayı gerektirmektedir. Kısacası, Kur'an'a göre dünya değersiz bir hayatın meskenidir. Tam bu noktada, "Öyleyse bizim burada ne işimiz var?" şeklinde bir soru sorulabilir ve bizce bu soruya, "Denenmek için bir süre burada ikamet etmemiz, dünyanın değerli olduğuna delalet etmez" diye cevap verilebilir.

Bu sebepten olsa gerek, içinde bulunduğumuz hayat, Allah tarafından "dünya" diye nitelendirilmiştir. Bu nitelemeyle ilgili olarak Kur'an baştan sona tarandığında, insanın varlık meskeni olan "dünya"ya, "yakınlık"tan ziyade "bayağılık" ve "adilik" vasfının daha çok yakıştığı görülmektedir. Gerçi tamamen dinî-ahlâkî bir anlam taşıyan "el-hayâtü'd-dünyâ" tabiri, vahyin nüzûl dönemindeki koşullar sebebiyle Mekkî ayetlerde çok daha şiddetli bir şekilde yerilmekte ve bu yerginin dozu Medine döneminde vahyedilen ayetlerde yine konjonktürel duruma koşut şekilde azalmaktadır. Ama son tahlilde Kur'an dünyaya dair güzel tavsiflerde bulunmamakta ve bu bağlamda Allah sık sık ahiretin dünyadan mutlak surette hayırlı olduğunu vurgulamaktadır. Yine bu bağlamda, dünyadaki hayatın gelip geçici, aldatıcı-ayartıcı bir oyun ve eğlence olduğundan, dünyanın metaından ve buradaki hayatın anlamsız bir yarış ve aldanış vesilesi olduğundan söz etmekte;[710] birçok ayette ise, "O'na döndürüleceksiniz..."[711] buyurmak suretiyle bir bakıma bizim nihai yurdumuza işaret etmektedir. Bilhassa istircâ ayetinde geçen, "Biz Allah'tan geldik, sonunda yine O'na döneceğiz" (Bakara 2/156) ifadesinden hareketle denebilir ki insan "öz" itibariyle buralı bir varlık değildir. O, en azından mikro düzeyde tanrısallık içeren ruhî-manevi tarafıyla buralı değildir. Çünkü Allah Kur'an'da, "Sonra ona (insana) düzgün bir şekil verip kendi ruhumdan üfledim" buyurmaktadır.[712]

Kuşkusuz ruhun gerçek mahiyeti prematüre sonuçlara gebe olan bir tartışma konusudur. Bununla birlikte biz insanlarda mikro ölçekte

710 Âl-i İmrân 3/185; En'âm 6/32; Tevbe 9/38; Ra'd 13/26; Ankebût 29/64; Hadîd 57/20.
711 Bakara 2/28, 245, 281; Yûnus 10/56; Kasas 28/70, 88; Ankebût 29/17; Rûm 30/11; Secde 32/11; Yâsîn 36/22, 83; Zümer 39/44; Fussilet 41/21; Zuhruf 43/85; Câsiye 45/15.
712 Hicr 15/29; Secde 32/9; Sâd 38/72.

de olsa tanrısal bir cüz bulunduğu ileri sürülebilir. Bu görüşün vahdet-i vücutçu anlayışla paralellik arzettiğinin farkındayız. Fakat Kur'an'dan yola çıkıldığında bu görüşü yabana atmak pek mümkün gözükmemektedir. Söz konusu tanrısal cüz, biyolojik ölümle birlikte nihai yurduna doğru yola çıkacak, dünyaya ait olan beden ise tekrar toprağa avdet edecektir. Bu noktada ruh-beden dualitesinden söz ettiğimiz açıktır. Dolayısıyla son dönemde moda olan "İnsan bir bütündür" şeklindeki tezden hareketle bu düalizme itiraz edilebilir. Ancak Kur'an'ın bu konuyla ilgili ifadeleri sanki aksi yöndeki görüşü doğrular gibidir.

Şöyle ki insanın su ve toprak karışımından yaratıldığını bildiren ayetler ile Allah'ın insana ruhundan üflediğini bildiren ayetlerden anlaşıldığı kadarıyla beden epeyce bir evrim yahut tekâmül sürecinden geçmiş ve nihayet ruhu kabullenecek kıvama gelince tanrısal cüz (ruh-can) ona ilhak edilmiştir. Aslında bu ikirciklik, insana fücûr ve takvasının ilham edildiğini bildiren Şems 91/8. ayetteki "فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا" ifadesinden de anlaşılabilir. Zira bize öyle geliyor ki insandan sâdır olan fısk ve fücûrun menbaı, daima maddi olana rağbet eden bedenden başkası değildir. Nitekim dünyevi yaşantıda yeme, içme, cinsel arzu gibi şehevî ve hayvanî istekler bedenin ihtiyaçları olarak tezahür etmekte; takva, erdem, fazilet, dürüstlük, sevgi, hoşgörü, affetme ve tevazu gibi hasletler ise tinsel özellikler olarak gözükmektedir.

Burada son olarak şunu da belirtmek gerekir ki peygamberler aracılığıyla vahiy göndermek, haddizâtında irâdî olarak gerçekleştirdiği kötü eylemleri neticesinde Allah'ın gözünden düşen insanın eski itibarını kazanması, yani aslî fıtratına avdet etmesi için uzatılmış bir ilâhî imdat elidir. Bu el, Kur'an terminolojisinde "inzâl" diye tabir olunur. Bu bağlamda Allah insana kâh vahiy, kâh ayet, kâh melek, kâh ruh indirmek suretiyle lütfeder ve/veya tenezzül buyurur.

Âdem kıssası Kur'an'daki şekliyle insanoğlunun kozmik kaderine ilişkin dramatik bir anlatı olup herhangi bir zamansal ve mekânsal duruma tetâbuk etmemektedir. Bu yüzden, kıssada geçen "cennet" sözcüğü gerçek bir mekân olarak anlaşılmamalı ve bilhassa terimsel çerçevede metafizik alanla irtibatlandırılmamalıdır. Kaldı ki insan her şeyden önce dünya denen mekânda kullukla sınanmak için yaratılmış-

tır. Bu gerçek bizzat Allah tarafından da birkaç kez (Hûd 11/7, Zâriyât 56/56, Mülk 67/2) beyan edildiğine göre Âdem veya insan, şu an havasını soluyup suyundan içtiğimiz yeryüzünde vücut bulmuştur. Çünkü Allah, yaratacağı halifenin yerini açıkça "yeryüzü" (fi'l-arz) olarak tayin etmiştir. O hâlde, ilk insan ya da insanlar hiçbir zaman dünya dışındaki bir yerde ikamet etmemiş yahut bidayette huld ya da ebedîlik cennetinde ağırlanıp sonradan dünyada yaşamaya mahkûm edilmemiştir.

Bunun aksi düşünüldüğü takdirde, teklif ya da mükellefiyetin en temel menâtı olan hür iradeyi nefyetmeyi, dolayısıyla Allah'ı adaletsizlikle suçlamayı haklı kılacak bir sonuçla yüzleşmek kaçınılmaz olur ve bu sonuç ister istemez şu düşünceleri doğurur: Âdem'in göklerde bulunduğu varsayılan cennetten kovulmasına sebep olan suçu işlememek gibi bir şansı hiç olmamıştır. Çünkü Allah, meleklerin serzenişine rağmen, "Ben yeryüzünde bir halife konuşlandıracağım" demek suretiyle insan denen bir sınav varlığını yeryüzünde konuşlandırmaya çoktan karar vermiştir. Bu demektir ki Âdem huld cennetinden çıkıp çıkmama, diğer bir ifadeyle, dünyaya gidip gitmeme hususunda muhayyer kılınmamıştır. Öyleyse, Âdem bu suçu görünüşte hür ama aslında mecbur olarak işlemiştir. Dolayısıyla babamızın işlediği suç bize sirayet etmiş ve/veya babamızın yediği erik biz torunların dişini kamaştırmıştır.

Bu düşünceleri onaylamak mümkün değildir. Çünkü Allah, "Hiç kimse bir başkasının işlediği günahın bedelini ödemez" buyurmaktadır. Kaldı ki Allah kullarına asla zulmetmez. Gerçekte insan irâdî olarak günahı tercih eder, böylece Allah'ın gözünden düşer (hubût). Ama Allah engin rahmetinden dolayı insana iade-i itibarda bulunmak, yani onu selim fıtratına döndürmek ister. Bu yüzden, hem peygamberler vasıtasıyla vahiy inzâl etmek suretiyle ona yardım eli uzatır ve hem de gerçek bir nedamet duygusuyla tövbe edenleri affedeceğini söyler. İşte Âdem figürü -ki bu figürün tarihsel ya da temsilî olması hiç önemli değildir- özelinde aktarılan dramatik kıssa, insanın kozmik kaderine ve dolayısıyla nesneler dünyasındaki varoluş tecrübesine ilişkin bu hakikati özetler.

Son dönemde bazı müslüman âlim ve mütefekkirler daha önce zikri geçen kelâmî ve felsefî problemlerle boğuşmamak için İblis, Âdem ve cennet kıssasını temsilî olarak yorumlamayı tercih etmişlerdir. Muham-

med Abduh'un (ö. 1905) bu minvaldeki yorumlarına göre Âdem'in yeryüzünde halife kılınması, yeryüzündeki tüm güçlerin insanoğlunun tasarrufta bulunmasına elverişli hâle getirilmesine işarettir. Âdem'e tüm isimlerin öğretilmesi, insanoğlunun yeryüzündeki her şeyi bilmeye kabiliyetli bir varlık olduğuna işarettir. İsimlerin meleklere arz edilmesi ve onların bu konuda cevap vermekten ictinap etmesi, âlemi çekip çeviren ruhânî güçlerin her birinin kendi vazife alanının dışına çıkamayacak şekilde sınırlı olduklarına işarettir. Meleklerin Âdem'e secde etmeleri, söz konusu ruhânî güçlerin insanoğlunun hizmetine verildiğine işarettir. İblis'in secdeden yüz çevirip büyüklük taslaması, insanoğlunun kötülük dürtüsünü ortadan kaldırma hususundaki acziyetine işarettir. Cennetten maksat, rahat nimet içinde yaşama hâline işarettir. Cennetteki yasak ağaç, kötülük ve ilâhî emre aykırı davranmaya işarettir. Yahut cennetteki ağaca yaklaşmanın yasaklanması, kötülükle ilgili bilginin ilham edilmesine işarettir. Şeytanın vesvesesi ve Âdem ile eşini yanlışa sevk etmesi, insan ruhundaki kötülük dürtüsünün harekete geçmesine işarettir. Cennetten çıkmak insanın fıtrî itidal çizgisinden çıkması ve sıkıntılarla karşılaşmasıdır. Âdem'in Allah'tan birtakım dua ve niyazlar öğrenip tövbe etmesi ise selim fıtratın işlenen kötülüklerden nedamet duyup ibret almasına ve Allah'a yönelip O'na sığınmasına işarettir.[713]

Muhammed İkbâl (ö. 1938) de Arapçaya "Tecdîdü't-Tefkîri'd-Dînî fi'l-İslâm", Türkçeye "İslam'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü" ismiyle çevrilen *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* adlı eserinde "Hubût (Düşüş) Kıssası" diye isimlendirdiği Âdem ve cennet kıssası hakkında şunları söylemiştir: "Tekrar 'Adem'in Düşüşü' kıssasına dönersek, kadim dünya edebiyatında bu kıssanın çeşitli şekillerde anlatılageldiğini görürüz. Bu kıssanın gelişim aşamalarını belirleyebilme ve onun bu aşamalı yenilenmesini etkilemiş olan çeşitli insânî faktörleri açıkça ortaya koyabilme imkanından mahrumuz. Bununla birlikte kıssanın Sâmî gelenekteki varyantına göz attığımızda şöyle bir durumla karşılaşırız: Bu kıssa, ilkel insanın, fiziksel varlığını hastalık ve ölüme maruz bırakan ve hayatını sürdürmesi için çaba sarf ederken kendisini engellerle çepeçevre kuşatan kötü bir çevrede bizzat tecrübe etmek zorunda kaldığı hâl-i pür melâli kendince açıklama arzusundan doğmuş-

713 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 232-234.

tur. İnsan doğanın güçlerine egemen olamayınca pek tabii olarak hayata karamsar bir zaviyeden bakmaya başlar. Nitekim eski Babil kültüründe yılan (penis sembolü), ağaç ve bir erkeğe elma (bekaret sembolü) sunan kadın figürlerine rastlamaktayız. Şu hâlde bu mitolojinin anlamı açıktır: Âdem [insan türü] ilk olarak bolluk ve mutluluk içinde yaşarken kadın ve erkeğin cinsel ilişkisi nedeniyle [cennetten dünyaya] düşmüştür.[714]

İkbâl, bu pasajda Âdem kıssasının İslam öncesi muhtelif kültürlerde de bulunan bir mitoloji olduğuna işaret ettikten sonra kıssanın Kur'an'daki varyantıyla Tekvin'deki varyantı arasında mukayese yapmaya koyulur. Bu çerçevede yılan rivayeti, Havva ve kaburga kemiği hikâyesi gibi birtakım farklılıklar üzerinde durur ve bu farklılıkları Kur'an mesajının Tekvin'dekinden daha açık, anlaşılabilir ve anlamlı olduğunu gösteren birer veri olarak değerlendirir. Daha sonra Âdem'in ilk insan olduğuna ve onun iskan edilip bilahare kovulduğu/düştüğü cennetin semada bulunduğuna ilişkin geleneksel yorumu, "Kıssada zikri geçen 'cennet' kesinlikle Allah'ın muttakiler için takdir ettiği ebedî mekan olan cennet değildir (...) Kur'an'da geçen şekliyle Âdem'in düşüşü kıssasının bu gezegen üzerinde ilk insanın ortaya çıkışıyla hiçbir ilişkisi yoktur" diyerek reddeder. Nihayet, İkbâl, mitolojik olduğunu düşündüğü kıssaya ilişkin yorumunu şöyle noktalar:

"Bu kıssada, aslında insanın içgüdüsel şehvet ilkelliğinden kuşku ve itaatsizlik gösterebilecek özgür bir benlik şuuruna yükselişi anlatılmak istenmiştir. Burada sözü edilen 'düşüş' (hubût) herhangi bir ahlâkî bozukluk anlamı taşımaz. Bilakis bu düşüş, insanın basit şuur düzeyinden benliğindeki ilk bilinç parıltılarının oluşumuna dönüş hâdisesidir. Bu hâdise bir tür fıtrat rüyasından uyanıştır. Buradaki bilinç uyanışı, insanın kişilik sahibi olması ile varoluşu arasındaki ilişkinin fark edilmesini sağlamıştır. Kur'an, insanın ilk günahı işlemesi sebebiyle yeryüzünün işkence çekilecek bir yer olduğu ve kötülük unsurunu taşıyan insanlığın orada hapsedildiğini kabul etmez. İnsanın işlediği ilk günah, onun özgür iradesini simgelemektedir. Nitekim Kur'an'da da geçtiği gibi, Allah Âdem'in tövbesini kabul etmiş ve onun günahını bağışlamıştır."[715]

[714] İkbâl, *Tecdîdü't-Tefkîri'd-Dînî fi'l-İslâm*, s. 96-97.
[715] İkbâl, *Tecdîdü't-Tefkîri'd-Dînî fi'l-İslâm*, s. 99.

يَا بَنٖى اِسْرَٓاءٖيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتٖى اَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَاَوْفُوا بِعَهْدٖى
اُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَاِيَّايَ فَارْهَبُونِ (40) وَاٰمِنُوا بِمَٓا اَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا
مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُٓوا اَوَّلَ كَافِرٍ بِهٖ وَلَا تَشْتَرُوا بِاٰيَاتٖى ثَمَنًا قَلٖيلاً
وَاِيَّايَ فَاتَّقُونِ (41) وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَاَنْتُمْ
تَعْلَمُونَ (42) وَاَقٖيمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعٖينَ
(43) اَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ اَنْفُسَكُمْ وَاَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ
اَفَلَا تَعْقِلُونَ (44) وَاسْتَعٖينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوةِ وَاِنَّهَا لَكَبٖيرَةٌ اِلَّا
عَلَى الْخَاشِعٖينَ (45) اَلَّذٖينَ يَظُنُّونَ اَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَاَنَّهُمْ اِلَيْهِ
رَاجِعُونَ (46)

(40) Ey İsrâiloğulları! Size yönelik nimet[ler]imi hatırlayın! Bana verdiğiniz söze tam manasıyla bağlılık gösterin ki ben de size verdiğim sözü eksiksiz olarak yerine getireyim. Şu hâlde, benden, sadece benden korkup çekinin. (41) Elinizin altındaki Kitâb'ı onaylayıcı olarak indirdiğim vahye iman edin. Onu inkâr edenlerin ilki siz olmayın. Ayetlerimi basit dünya menfaatleri karşılığında satmayın; yalnız benden korkup çekinin. (42) Hakkı bâtılla örtbas etmeyin. Bilerek isteyerek hakkı gizlemeyin. (43) Namazı dosdoğru şekilde eda edin; zekâtı verin; rükû edenlerle birlikte siz de rükû edin. (44) Demek siz kendinizi göz ardı edip gerçek manada iyilik ve dindarlığı başkalarına öğütlüyorsunuz, öyle mi?! Üstelik Kitâb'ı tilavet ettiğiniz hâlde böyle davranıyorsunuz. Peki, siz hiç düşünmez misiniz?! (45) Sabır ve salâtla Allah'ın inayetine sığının. Sabır ve salât nefse zor gelir. O yüzden, bunlar ancak Allah'a derin saygı ve bağlılık gösteren kimselerin işidir. (46) Böyle kimseler şeksiz-şüphesiz bilir ve inanırlar ki kendileri rablerine kavuşacaklar ve O'na raci olacaklar.

***

Bakara sûresinin ilk 39 ayetinde Medine Yahudilerine yönelik zımnî hitaplarla birçok mesaj verilmiş; fakat "Ey İsrâiloğulları!" mealindeki ifadeyle başlayan 40. ayetten itibaren daha ziyade kınama ve azarlama şeklindeki mesajlar doğrudan doğruya hitap şeklinde tevcih edilmiştir. Taberî, 40. ayetin başındaki "يَا بَنِي إِسْرَٓاءِيلَ" (Ey İsrâiloğulları!) hitabının dinî meseleler ve geçmiş peygamberlerle ilgili haberler hususunda Araplardan çok daha fazla bilgi sahibi olan Yahudi âlimlerine (ahbâr) yönelik olduğunu belirtmiştir. Bu görüş aynı zamanda İbn Abbâs'a da izafe edilmiştir.[716]. Çağdaş müfessirlerden İbn Âşûr (ö. 1973) ise hitabın hem Yahudi âlimlerine hem de avam kitlesine yönelik olduğunu belirtmiştir. Çünkü uzak geçmişteki İsrâiloğulları'na yönelik lütuf ve ihsanları hatırlatma emri sadece âlimleri değil, bütün Yahudileri ilgilendirir.[717]

"Ey İsrâiloğulları" hitabıyla başlayan ayet grubunda zikredilen birçok husus Hz. Musa ve diğer dönemlerle ilgili olmakla birlikte bu hitabın muhatapları Medine Yahudileridir. Hitabın uzak geçmişteki atalarının yaşadıkları olaylar üzerinden kendilerine tevcih edilmesinin muhtemel sebepleri arasında Medine Yahudilerini ilzam etme maksadından söz edilebilir. Yani Medine Yahudilerinin İslam daveti karşısındaki inkârcı ve inatçı tutumları, atalarının özellikle Hz. Musa ve Hz. Harun'a reva gördükleri binbir çeşit nankörlük ve zulüm üzerinden eleştirilmektedir.

Nüzûl kronolojisine göre bu ayetlerin Medenî sûrelerde Yahudilere doğrudan hitap içeren ilk ayetler olduğu söylenebilir. Bu ayet grubunun başında İsrâiloğulları'na hitap edilmesi, İzzet Derveze'nin (ö. 1984) çıkarımına göre nüzûl döneminde Medine ve çevre muhitlerde yaşayan Yahudilerin İsrâîl kökenli olduklarına ve sonradan Hicaz topraklarına göç ettiklerine dair bir delildir. Hicaz Yahudileri, milattan sonra 70 yılında Romalı kumandan Titus'un Kudüs'ü işgal edip şehrin Batı duvarındaki bir bölüm ve üç kule hariç diğer bütün duvarları yıktırması hadisesinin ardından ilkin Filistin topraklarına, daha sonra Arabistan Yarımadası'na gelmiş ve Kuzey Arabistan'da Medine-Suriye yolu üzerindeki Hayber, Fedek, Vadilkurâ, Teymâ gibi bölgelere, Hicaz bölgesinde ise Mekke, Medine (Yesrib) ve Tâif'e yerleşmişlerdir.[718]

716 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 593-594.
717 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 449.
718 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, VI. 165-167.

Derveze'nin Medine ve çevresindeki Yahudilerin kökenine ilişkin tespitleri bu minvaldedir. Fakat gerek İslâmî kaynaklarda gerek oryantalistik araştırmalarda söz konusu dinî grubun Arabistan Yarımadası'na hangi tarihte/tarihlerde geldikleri hususunda başka bilgi ve görüşler de nakledilir.[719] Bu yüzden, Hicaz'daki Yahudiler hususunda kesin bir tarihlendirmede bulunmak hayli zor görünmektedir. Aynı durum Medine Yahudilerinin soyu için de geçerlidir. Konuyla ilgili rivayetler dikkate alındığında Hicaz coğrafyasındaki tüm Yahudilerin etnik köken olarak İsrâiloğulları'na veya Araplara dayandığı noktasında kesin görüş belirtmek pek mümkün değildir.

Kur'an'da İsrâiloğulları ve Yahudilerin önemli bir yer tutması, Muhammed Abduh ve Reşid Rızâ'nın da işaret ettikleri üzere bu dinî gruba özel bir önem ve ihtimam gösterilmesiyle[720] alakalı değildir. Bize göre Kur'an'ın özellikle Medenî sûrelerde Yahudilerden sıkça söz etmesi Hz. Peygamber ve müslümanlar Medine'ye hicret ettikten sonra buradaki Yahudilerle sıcak temas kurup ciddi bir mücadeleye girişmeleriyle ilgilidir. Mâide 5/82. ayetteki "لَتَجِدَنَّ اَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ اٰمَنُوا الْيَهُودَ" ifadesinde Müslümanlara karşı en yaman hasmın Medine ve çevresindeki Yahudiler olarak gösterilmesi de bu tespitimizi destekler mahiyettedir.

يَا بَنٖٓى اِسْرَٓاءٖيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِیَ الَّتٖٓى اَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَاَوْفُوا بِعَهْدٖٓى
اُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَاِيَّایَ فَارْهَبُونِ (40)

(40) Ey İsrâiloğulları! Size yönelik nimet[ler]imi hatırlayın! Bana verdiğiniz söze tam manasıyla bağlılık gösterin ki ben de size verdiğim sözü eksiksiz olarak yerine getireyim. Şu hâlde, benden, sadece benden korkup çekinin.

***

Bu ayetin başındaki hitapta geçen "بَنِي اِسْرَٓاءٖيلَ" (Benî İsrâîl/Bene Yisrael) terkibindeki "إِسْرَائِيلُ" (İsrâîl/Yisrael) kelimesi Tevrat'ta ve Tanah'ta geçen hitaplara göre Tanrı tarafından Hz. İbrahim'in torunu,

719 Arslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, s. 70-99.
720 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 239.

İshak'ın oğlu Yakub'a verilen bir isim, lakap veya ikinci isimdir. "Benî İsrâîl" (بَنِي اِسْرَاءِيلَ) lafzı Kur'an'da on ikisi Mekkî, dördü Medenî olmak üzere toplam on altı sûrede geçmektedir. "İsrâîl" (اسراءيل) kelimesi ise Hz. Yakub'a atıfla biri Mekkî diğeri Medenî olmak üzere iki ayette (Meryem 19/58; Âl-i İmran 3/93) zikredilmektedir. Bazı araştırmalara göre "Benî İsrâîl" isimlendirmesi Kur'an'ın nazil olduğu dönemde iyi bilinmekle birlikte câhiliye devrinde "İsrâîl" lafzının kullanımına Kuzey Arabistan coğrafyasında rastlanmamakta, sadece Güney Arabistan'taki kitabelerde anılmaktadır.[721]

Ayetteki "اسراءيل" (İsrâîl) kelimesi çok farklı şekillerde okunmuştur. Ebû Ca'fer el-Kârî (ö. 130/748), A'meş (ö. 148/765), İsa b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766), Hasen el-Basrî (ö. 110/728), Zührî (ö. 124/742), İbn Ebî İshâk (ö. 117/735) "إِسْرَايِيلُ" (İsrâyîl), yine Hasen el-Basrî, Zührî ve İbn Ebî İshâk "إسرائين" "İsrâîn" şeklinde okumuşlardır.[722] Bunların dışında "إِسْرَائِيلُ" (İsrâyil), "إِسْرَالُ" (İsrâl), "إِسْرَاءَلُ" (İsrâel), "İsriül" (إِسْرِئِلُ), "إِسْرَاءَلُ" (İsrâel) gibi okuyuşlar da mevcuttur.[723]

İslâmî kaynaklardaki izahlara göre "İsrâîl" kelimesi İbranca "kul" anlamına gelen "isrâ" (إسرا) ile "Tanrı" anlamına gelen "îl" (إيل) kelimesinden mürekkep olup "Tanrı'nın/Allah'ın kulu" manasına gelir.[724] Bir kanaate göre Yahudilerin Kur'an'da "Ey Ya'kûboğulları" (يا بني يعقوب) şeklinde değil de "Ey İsrâiloğulları" (يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ) diye anılması, "İsrâîl" isminin Allah'a kulluğu çağrıştırmasıyla ilişkilidir.[725] Bazı kaynaklarda kelimenin Arap dilindeki muhtemel anlam köklerine dair "isrâ" lafzının "seçkinlik", "güç, kuvvet" veya "gece yolculuk yapmak" anlamlarına geldiği yönünde başka görüşler de nakledilir.[726] Buna göre "İsrâîl" ismi "safvetullah" (Allah'ın seçkin kulu) manasına gelir.[727] "İsrâîl" ismine "Geceleyin yolculuk eden" şeklinde bir anlam yüklenmesi ise Hz. Yakub'un aralarında yaşanan düşmanlık sebebiyle ikiz kardeşi Esav'dan kaçtığı sırada gündüz gizlenip gece vakti yürümesiyle ilişkilidir.

721 Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 61.
722 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 325.
723 Hatîb, *Mu'cemü'l-Kırâât*, I. 88-90.
724 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 593.
725 Suyûtî, *el-İtkân*, II. 1087.
726 Suyûtî, *el-İtkân*, II. 1086.
727 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 185.

Bu izah Tekvin'de anlatıldığı şekliyle Hz. Yakub'un, bir tür şantajla ikiz kardeşi Esav'dan ilk oğulluk hakkını satın alması ve hile yoluyla onun yerine kutsanması üzerine iki kardeş arasında ortaya çıkan düşmanlığa ve dolayısıyla Yakub'un Esav'dan kaçışına dair meşhur hikâyeye (Tekvin 25/29-34; 27/41-45) dayanır. Esav'ın, "Onun adı haklı olarak Yaakov diye çağrılmıyor mu, çünkü iki defa beni aldattı, benim yerime geçti" (Tekvin 27/36) şeklindeki sözü bu hususla alakalıdır.

İslâmî kaynaklardaki bir diğer izaha göre İsrâîl ismi "Allah'ın gece vakti yürüttüğü kişi" (سَرِيُّ الله) manasına gelir.[728] Fakat bütün bu izahlara rağmen klasik İslâmî literatürdeki ağırlıklı görüş "İsrâîl" isminin Arapça değil, İbranca kökenli olduğu yönündedir. Ebü'l-Hasen el-Vâhidî'nin (ö. 468/1076) ifadesiyle, lügatçilere göre en doğru görüş bu kelimenin yabancı kökenli olduğu ve Arapçada herhangi bir kökünün bulunmadığı istikametindedir.[729]

Yahudi kaynaklarında da "İsrâîl" (Yisrael) isminin kökeni ve anlam içeriği pek açık değildir. Tekvin 32/28-31'deki anlatıya göre Yakup, kardeşi Esav'la tekrar buluşmak ve aralarındaki husumeti sonlandırmak için Kenan topraklarına dönmek üzere yola çıktığında bir gece vakti gizemli şekilde Tanrı veya Tanrı'nın meleği ile sabaha kadar güreşmiş ve ondan kendisini kutsamasını istemiş, o da Yakub'a, "Bundan sonra ismin Yaakov diye çağrılmayacak, fakat Yisrael olacak; çünkü Tanrı'yla ve insanlarla mücadele ettin ve galip geldin" demiştir. Buradan hareketle, "Yisrael" kelimesine "Yisra-El" (ישׂראל) şeklinde "Tanrı mücadele etti/ üstün geldi", "Tanrı için mücadele eden" gibi manalar verilmiştir. Bir diğer okuma biçimi ise "Tanrı'yla mücadele ettin ve üstün geldin" şeklindedir ki buna göre kelime "mücadele edip üstün gelmek manasındaki "sara" ve "yönetmek" anlamındaki "sarar" fiilleriyle ilişkilendirilebilir. İbrancada bu fiil kökünden türeyen "sar"ın "prens, vekil", "sara(h)"ın "prenses" anlamına geldiği dikkate alındığında İsrâîl adının "Tanrı'nın prensi" veya "Tanrı'nın vekili" gibi bir manaya geldiği söylenebilir.[730]

Tekvin kitabındaki güreş hikâyesinin devamında Yakub'un "Tanrı'yı yüz yüze gördüm (raiti Elohim/ראיתי אלוהים) ve canım sağ kaldı" (Tek-

728 Süheylî, *er-Ravzu'l-Ünüf*, IV. 226; Suyîtî, *Mu'teraku'l-Akrân*, II. 5.
729 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 425-426.
730 Farsi, *Tora ve Aftara* (*I. Kitap Bereşit*), I. 255.

vin 32/22-32) demesiyle bağlantılı olarak "Yisrael" kelimesine "Tanrı'yı gören" şeklinde bir mana da verilmiştir. Yahudi kaynaklarındaki bir diğer açıklamaya göre İsrâîl, "Tanrı ve insanlar katında üst düzey kimse" demektir. Kelime "üstün gelmek" anlamındaki "yisra" ile "Tanrı" anlamına gelen "El" sözcüklerinden oluştuğu için, "Tanrı'yla ve/veya Tanrı'nın temsilcisi melekle güreşip galip gelen" şeklinde izah edilir.[731] Fakat bir değerlendirmeye göre içinde Tanrı ismine ait bir unsur bulunduran (theophoric element) unvanlarda, Tanrı adı nesne değil özne konumundadır. Bu durumda "İsrâil" ismi "Tanrı'yla mücadele eden kimse"den (he struggles with God) ziyade, "Tanrı savaşır" (may God struggle) veya "Tanrı galip gelir" (may God prevail) gibi bir anlam içerir.[732]

İsrâil isminin anlam kökeniyle ilgili bir diğer ihtimal, bu ismin "dürüst, itaatkâr" gibi anlamlar içeren "yaşar" (ישר) kelimesinin "El" (Tanrı) lafzıyla birleşmesinden meydana geldiği yönündedir. Benzer bir kanaate göre "İsrâil" ismi, muhtemelen "sin" yerine "şın" harfiyle telaffuz edilen Ugarit kökenli bir isimdir ve "Tanrı El adil ve dürüsttür" manasına gelir. Buna göre İsrâil ismi Tanrı korkusunu ve manevi olgunluğu ifade eden "yaşar" ve "sadık, erdemli kul" anlamındaki "tsadik" (צדיק) kelimelerinin eş anlamlısı olmasının yanında hilekârlık ve düzenbazlığı çağrıştıran Yakup adının da karşıtı olarak kabul edilir.[733]

Tanah literatüründe tüm Yakup soyunu, İsrâiloğulları tarafından ele geçirildikten sonra Kenan topraklarını (erets bene yisrael), Davud Krallığı dağılıp ikiye bölündükten sonra da kuzeyde kalan krallığı ve bu krallıkta yaşayan halkı ifade etmek için kullanılan İsrâil kelimesi hem Yakub'un ismi olması sebebiyle etnik vurguya hem de kendisine yüklenen anlam açısından manevi vurguya sahiptir. Tevrat'a göre İsrâil'in oğulları Ruben, Şimeon, Levi, Yahuda, İssakar, Zebulun, Yûsuf, Benyamin (Binyamîn), Dan, Naftali, Gad ve Aşer adlarını taşımakta, bunlardan her biri aynı addaki kabilenin atası sayılmakta ve böylece İsrâiloğulları on iki kabileden oluşmaktadır. Ancak Yusuf'un iki oğlu Efraim ve Menasseh'nin soyu iki ayrı kabile olarak kabul edilmekte, Levi ise özel statüsü sebebiyle on iki kabilenin dışında tutulmaktadır.

731 Gaon, *Tefsîru't-Tevrât bi'l-Arabiyye*, I. 546-547.
732 Curtis, "Structure, Style and Context...", s. 134.
733 Zakovitch, *Jacob Unexpected Patriarch*, s. 109.

"Benî İsrâîl" isimlendirmesinin Kur'an'daki kullanımı incelendiğinde, ağırlıklı olarak Hz. Musa dönemi ile Hz. İsa dönemi arasında geçen olaylar bağlamında, kimi zaman da Hz. Muhammed döneminde yaşayan Yahudilerle bağlantılı ve hatta müteradif olarak zikredildiği görülür. Mekkî ayetlerde "Benî İsrâîl" daha ziyade tarihî bir topluluk olarak, Medenî ayetlerde ise nüzûl döneminde yaşayan ve ilk müslüman toplumun muhatabı olan Yahudilerle bir nevi özdeşlik kurularak zikredilir.

"Benî İsrâîl" (بَنِي اِسْرَٓاءِيلَ) terkibinde geçen "benî" (بَنِي) lafzı "oğul" manasındaki "bin/ibn" (ابْن) kelimesiyle aynı kökten türemiştir. Kelimenin kökeninin "bny" (benâ/beneyün) mi yoksa "bnv" (binv/benevün) mi olduğu hususunda farklı görüşler mevcuttur.[734] Ebû İshâk ez-Zeccâc'a (ö. 311/923) göre "benûn" (oğullar) "benâ" kökünden türemiş bir çoğul, "ebnâ'" ise "benevün" ve "binv" köklerinden türetilmiş bir çoğul lafız olsa gerektir.[735]

"İbnün" (çoğulu: benûn, ebnâün) kelimesi, babasının eseri, yapısı olması nedeniyle erkek çocuk anlamındadır. "İbnetün/bintün" (çoğulu: benâtün) ise "ibn" kelimesinin dişil/müennes formu olup "kız çocuk" manasındadır. "İbn" ve "bint" kelimeleri bir şeye ait olma ya da kendini bir işe adama yahut bir işle çok meşgul olma bağlamında izafet terkibiyle de yaygın olarak kullanılır. Mesela, Âdem "toprağın oğlu" anlamında "ibnü't-tîn" (ابْن الطِّين), yolcu/seferi kimse "ibnü's-sebîl" (ابنُ السَّبيلِ), hırsız "ibnü'l-leyl" (ابنُ اللَّيْلِ) ve "ibnü't-tarîk" (ابْن الطَّريق), gece "ibnü'l-kerevân" (ابنُ الكَرَوانِ), ilimle meşgul olan kişi "ibnü'l-ilm" (ابنُ العلْمِ), çok konuşan kişi "ibnü akvâl" (ابْن أَقْوال), yalan "benâtü ğayr" (بناتُ غَيرٍ), kadınlar "benâtü a'nak" (بناتُ أَعْنَق), küçük nehirler "benâtü'l-arz" (بناتُ الأرضِ) diye adlandırılır.[736]

Nimetleri Hatırlamak

Bakara 2/40. ayette, İsrâiloğulları'na hitaptan hemen sonra gelen "اذكروا نِعْمَتِيَ" ifadesi "Nimet[ler]imi hatırlayın/anın" şeklinde bir anlam içerir. Bu ifadedeki "اذكروا" lafzı gaflet ve unutmanın zıddı olarak bir

734 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 496-500; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 325.
735 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 130; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 496-497.
736 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XV. 362-363; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVII. 230-233.

şeyi hatırlamak, hatırda tutmak, muhafaza etmek, dille anmak gibi anlamlar içeren "zkr" (zikr, zükr) kökünden türemiştir. Kur'an'da mastar, isim ve fiil gibi farklı türevleriyle 292 kez geçen "zkr" kökünün "zikr" (الذِّكر) şeklindeki türevi muhtelif ayetlerde şan/şeref, haber, öğüt, ibret, risalet, tevhid, vahiy, Kur'an, Tevrat, Allah'a övgü, dua, namaz, şükür gibi manalar ve medlullere karşılık gelecek şekilde de kullanılır.[737] Zikr lafzı bilginin öğrenilmesi ve zihinde muhafaza edilmesi manasındaki "hıfz" kelimesini çağrıştırmakla birlikte, "hıfz" bilginin hafızada saklı tutulmasına; "zikr" ise bunun zihne çağrılması ve hatırlanmasına atıfta bulunur. Arap dilinde "zikrâ" (الذِّكْرى) lafzı "çokça anmak" manasında olup "zikir"den daha vurgulu bir anlam taşır. "Tezkira" (التَّذْكِرَة) ise bir şeyin hatırlanmasına ve anılmasına vesile olan şey manasında olup semantik açıdan "delâlet" ve "emâre" kelimelerinden daha geniş kapsamlıdır.

Zikir dille, kalple/zihinle ya da her ikisiyle beraber yapılır. Kalple zikir hatırlamak, dille zikir yâd etmek, anmaktır. Ayrıca zikir, nisyân (unutma) sebebiyle olabildiği gibi anma/hatırlama hususunda süreklilik şeklinde de olur.[738] Kisâî (ö. 189/805) ve İbn Cinnî (ö. 392/1002) gibi dilcilere göre "zikr" (الذِّكر) dille, "zükr" (الذُّكر) kalple yapılır.[739] Fakat diğer birçok dilci âlime göre "zikr" ve "zükr" kelimeleri aynı manada olup "hem dille hem kalple anmak" anlamı taşır.

Ayette geçen "nimet" (النِّعْمَة) kelimesi cins isim olarak "nimetler" anlamına gelir. Nimet "maddi ve manevi imkân", "insana refah içinde yaşama imkânı sağlayan şey"[740] veya "ivaz, garaz söz konusu olmaksızın kendisiyle iyilik ve fayda amacı güdülen şey"[741] diye tarif edilebilir. İsrâiloğulları'na lütfedilen nimetler arasında Firavun'un zulmünden kurtuluş, denizde boğulmaksızın salimen karşıya geçiş, çölde bulutla gölgelenmek, kayadan su fışkırması, menn ve selvâ gibi şeyler söz konusu edilebilir. Öte yandan, "âlemlere üstün kılma" vasfı da İsrâiloğulları'na bahşedilen nimetler arasında sayılabilir. İsrâiloğulları bütün bu nimetleri unutmadıklarına göre ayetteki "اذكروا نِعْمَتِيَ" ifadesi, "Size

[737] İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yün*, s. 301-306; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, III. 13-15.
[738] Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 179; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, III. 9.
[739] İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yün*, s. 301.
[740] İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yün*, s. 597.
[741] Cürcânî, *Mu'cemü't-Ta'rîfât*, s. 204.

lütfettiğim nimetlerin şükrünü eda edin" anlamına gelir. Nimeti zikretmek, onun şükrünü eda etmektir. Şükür söz konusu olmadığında, nimet unutulmuş demektir.[742]

Bakara 2/40. ayetteki "اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي اَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ" ifadesi lafzî/literal anlamıyla nimetlerin Medine Yahudilerine verildiğini gösterir. Hâlbuki söz konusu nimetler uzak geçmişteki İsrâiloğulları'na ihsan edilmiştir. Bu yüzden, birçok müfessir "عَلَيْكُمْ" lafzını, "atalarına, seleflerinize" diye tefsir ettikten sonra, "Onların atalarına verilen nimetler aynı zamanda kendilerine verilmiş sayılır"[743] demiştir. Burada şöyle bir tespitte de bulunulabilir: Nimetlerin çokluğu, sorumluluk ve günahkârlığın da aynı nispette büyük olmasını gerektirir. Keza ayette ahdin önce zikredilmesi, ahde vefasızlığın çok büyük bir günah olduğuna işarettir.[744]

Gerek bu ayette gerek daha sonraki birçok ayette Medine Yahudileri ile uzak geçmişteki İsrâiloğulları'nın aynı hitaba muhatap kılınmış olması, Medine Yahudilerinin özellikle ahde vefasızlık, nankörlük gibi tutum ve davranışlar açısından uzak geçmişteki İsrâiloğulları'nın sünnetini takip ettiklerini hatırlatmaya yöneliktir. Medine Yahudileri Hz. Muhammed'in davetine icabet etmemişlerdir; fakat İsrâiloğulları başka bir peygamberin davetine icabet etmek şöyle dursun, geçmiş zamanlarda kendilerine gönderilen peygamberlere de itaat etmemiş, hatta bazı peygamberleri katletmişlerdir. Kur'an, İsrâiloğulları'nın bu cürümlerine atıfta bulunarak Medine Yahudilerini bizzat kendi peygamberlerine ihanet üzerinden de ilzam etmiştir.

İlâhî Ahit ve Ahde Vefa

Ayetin "وَاَوْفُوا بِعَهْدِي اُوفِ بِعَهْدِكُمْ" kısmı, "Benim ahdimin gereklerine harfiyen uyun ki ben de size yönelik ahdimi gerçekleştireyim" diye tercüme edilebilir. Allah'ın ahdi konusunda farklı görüşler ileri sürülebilir ve "وَاِذْ اَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا اٰتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" (Bakara 2/63), "وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ اُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ" (Âl-i İmrân 3/187) gibi ayetler bu kapsamda zikredilebilir. "Ahd" (Ahid) lafzı mastar olarak, "bir şeyin yerine getirilmesini emretmek, talimat vermek" manalarına

742 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 427.
743 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 111.
744 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 38.

geldiği gibi isim olarak, "taahhüt, antlaşma, sözleşme, yükümlülük" anlamlarına da gelir. Ahd hem yemin hem de kesin söz verme anlamını içerir. Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarına "Ahd-i Atîk" ve "Ahd-i Cedîd" denilmesi Tanrı ile İsrâiloğulları arasında yapılan ahdin hükümlerini ihtiva etmesiyle ilgilidir.

Allah'ın ahdinin yerine getirilmesi bağlamında zikri geçen "اَوْفُوا" lafzı, Kur'an'da isim/fiil türevleriyle 66 kez geçen ve sözlükte "bir şeyi tamamlamak, eksiksiz yapmak, bir taahhüdü tam manasıyla yerine getirmek" manasındaki "و ف ي" (vfy, vefâ') kökünden türemiş if'âl babında bir fiildir. Bazı dilciler "vfy" (vefâ') kökünün "haksızlık, hainlik, vefasızlık etmek" manasındaki "ğadr" (الغَدْر) lafzının karşıtı olduğunu belirtir. "Arap dilinde, "وَفَى بِعَهْدِهِ وأَوْفَى" ifadesi, "Ahdini tam manasıyla yerine getirdi" anlamına gelir. Keza "وفَّى نَذْرَهُ وأَوْفاه" ifadesi "Adağını tam manasıyla yerine getirdi", "رَجُلٌ وَفِيٌّ" terkibi ise "vefalı adam" manasına gelir.[745] Arap dilinde "vefâ" (الوفاءُ) lafzı, "sözünde durmak, verilen sözü yerine getirmek" anlamının yanı sıra "uzun ömür" manasında da istimal edilir. Mesela, Araplar bir kişi öldüğünde, sağ olanları teselli etmek için, "Falanca öldü; Allah sana uzun ömür versin" manasında "مَاتَ فُلانٌ وأَنْتَ بِوَفَاءٍ" derler. "Vfy" kökünden türeyen "vefât" kelimesi de "ölüm" manasına gelir.[746]

Allah'ın ahdi konusunda müfessir Ebû Hayyân el-Endelüsî yirmi dört farklı görüş nakletmiştir.[747] Bazı müfessirlere göre Allah'ın Yahudilere yönelik ahdi Hz. Muhammed'in tebliğ ve davetine uymakla, diğer bazı müfessirlere göre ise ibadet ve taatten ayrılmamakla ilgilidir. Fakat daha isabetli yorum ahdin kapsamını daraltmak yerine bunun tüm ilâhî emir ve yasaklarla ilgili olduğunu söylemektir ki müfessirlerin çoğunluğu da bu yorumu tercih etmiştir. Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) izahına göre, "وَاَوْفُوا بِعَهْدِي" ifadesi, "İman ve itaat hususunda bana verdiğimiz söze vefa gösterin" anlamına gelir. "Kim Allah'la yaptığı anlaşmaya vefa gösterirse..." (Fetih 48/10), "Öyle adamlar/kimseler vardır ki Allah'la yaptıkları ahde sadakat göstermişlerdir..." (Ahzâb 33/23)

745 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV. 398-400.
746 İbn Sîde, *el-Muhkem*, X. 550.
747 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 329-330.

mealindeki ayetler de benzer bir anlam içerir.[748] Bununla birlikte Bakara 2/40. ayetin siyak ve sibakı dikkate alındığında, burada söz konusu olan ahde vefanın, özel olarak Hz. Peygamber'in nübüvvetine ve Kur'an vahyine iman mükellefiyetiyle ilgili olduğu da söylenebilir.

Bu tespit hem "Elinizin altındaki Kitâb'ı onaylayıcı olarak indirdiğim vahye iman edin. Onu inkâr edenlerin öncüsü siz olmayın" (وَاٰمِنُوا بِمَٓا اَنْزَلْتُ مُصَدِّقاً لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُٓوا اَوَّلَ كَافِرٍ بِهٖ) mealindeki Bakara 2/41. ayetle ve hem de "Allah [vakti zamanında İsrâiloğulları'ndan] peygamberleri aracılığıyla şu sözü almıştı: Size vahiyler gönderip o vahiylerin mana-mesajını anlayıp kavrama kabiliyeti lütfettikten sonra, elinizin altında bulunan Kitâb'ı tasdik ve teyit eden bir peygamber size geldiğinde ona muhakkak inanmalı ve yardım etmelisiniz. Bu ahdimi kabul edip size yüklediğim sorumluluğu üstlendiniz mi?" (وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيثَاقَ النَّبِيّٖنَ لَمَٓا اٰتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَٓاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهٖ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ ءَاَقْرَرْتُمْ وَاَخَذْتُمْ عَلٰى ذٰلِكُمْ اِصْرٖي) mealindeki Âl-i İmrân 3/81. ayetle de teyit edilebilir.

Tanah'taki ifadelere göre Hz. Musa'nın tavassutta bulunduğu ahde göre İsrâiloğulları Allah'ın sözünü dinleyip yapılan ahde sadık kaldıkları takdirde tüm kavimlerden daha üstün olacaklardır (Çıkış 19/5-6). Ahdin temel şartı on emire uymaktır (Tesniye 4/13). Ahdin sembolü ise Sebt (Cumartesi) gününe özel yükümlülüklere riayettir (Çıkış 31/16-17). Allah ile İsrâiloğulları arasındaki ahid daha sonraki nesille Moab ovasında yenilenmiş (Tesniye 29/1), ayrıca Levililer ve Davud ile de ahid yapılarak onun zürriyetine ebedî saltanat vaat edilmiştir (Mezmurlar 89/20-30; İkinci Samuel 7/1-29). Ne var ki İsrâiloğulları Allah ile kendi aralarında kurulan bu ahde çoğu zaman riayet etmemişler (Tesniye 29/25; Birinci Krallar 19/10; İkinci Tarihler 12/1; Yeremya 22/9; Daniel 2/30) ve bu yüzden cezalandırılmışlardır (Tesniye 17/2; Yeşû 7/11, 23/16; Hâkimler 2/20; İkinci Krallar 18/9-12; Mezmurlar 132/12).

Bakara 2/40. ayette, İsrâiloğulları'nın Allah'a verdikleri söze sadık kaldıklarında Allah da onlara verdiği sözü yerine getireceğini bildirmiştir. Ayetteki "أوفِ" (ûfi) lafzı Zührî tarafından "أوفّ" (üveffi) diye de okunmuştur ki buna göre Allah İsrâiloğulları'na yönelik sözünü yerine getirme vaadini çok daha vurgulu biçimde ifade etmiştir.[749] Allah'ın

[748] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 258.
[749] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 330.

verdiği söz müfessirlere göre onları cennetle mükâfatlandırmak ve himaye altına almak gibi lütuflarla ilgilidir. Tanah'ta ise Allah'ın verdiği söz günahları bağışlamak, mukaddes millet olmak ve tüm kavimlere üstün kılınmak diye ifade edilir.[750] Tevrat ve Tanah'ın muhtelif bölümlerindeki bazı pasajlar Allah'ın Yahudilere yönelik sözünü şöyle tasrih etmektedir:

Bugün size verdiğim buyruklar uyarınca siz ve çocuklarınız Tanrınız Rabb'e döner, bütün yüreğinizle, bütün canınızla O'na uyarsanız, Tanrınız Rab size acıyacak, sizi sürgünden geri getirecek... Sizin ve çocuklarınızın yüreğini değiştirecek. Öyle ki O'nu bütün yüreğinizle, bütün canınızla sevesiniz ve yaşayasınız.[751]

İsrâil halkıyla ve Yehuda halkıyla yeni bir ahit yapacağım günler geliyor... Atalarını Mısır'dan çıkarmak için ellerinden tuttuğum gün onlarla yaptığım ahde benzemeyecek... İsrâil halkıyla yapacağım ahit şudur... Yasamı içlerine yerleştirecek, yüreklerine yazacağım. Ben onların Tanrısı olacağım, onlar da benim halkım olacak... Küçük büyük hepsi tanıyacak beni... Çünkü suçlarını bağışlayacağım, günahlarını artık anmayacağım... Eğer kurulan bu düzen önümden kalkarsa İsrâil soyu sonsuza dek önümde halk olmaktan çıkar... Gökler ölçülebilirse, dünyanın temelleri incelenip anlaşılabilirse o zaman İsrâil soyunu bütün yaptıkları yüzünden reddederim.[752]

Ey İsrâil halkı, sizin hatırınız için değil, gittiğiniz halklar arasında kirlettiğiniz kutsal adımın hatırı için bunları yapacağım... Sizi halklar arasından alacak, bütün ülkelerden toplayıp ülkenize geri getireceğim. Üzerinize temiz su dökeceğim, arınacaksınız. Sizi bütün kirlerinizden ve putlarınızdan arındıracağım. Size yeni bir yürek verecek, içinize yeni bir ruh koyacağım. İçinizdeki taştan yüreği çıkaracak, size etten bir yürek vereceğim. Ruhumu içinize koyacağım; kurallarımı izlemenizi, buyruklarıma uyup onları uygulamanızı sağlayacağım. Atalarınıza verdiğim ülkede yaşayacak, benim halkım olacaksınız, ben de sizin Tanrınız olacağım.[753]

750 Çıkış (Mısır'dan Çıkış) 19/5-6; Yeremya 31/34.
751 Tesniye (Yasa'nın Tekrarı) 30/1-6.
752 Yeremya 31/31-34.
753 Hezekiel 36/22-28.

İsrâiloğulları'nın ahit kurallarını çiğnemelerine rağmen Tanah'ın farklı bölümlerinde Tanrı ile İsrâil arasındaki ahdin sürekliliği vurgulanır. Bu vurgu özellikle Tanrı'nın Kral Davud ve Kral Süleyman'la yaptığı ahitlerde ön plana çıkmaktadır. Yine gerek Tevrat'ın Tesniye bölümünde gerekse Tanah'ın İşaya, Yeremya ve Hezekiel peygamberlere atfedilen bölümlerinde, ahdin sürekliliği çerçevesinde, ahdin yenilenmesi ve İsrâil'in yeni bir kalp ve yeni bir ruha bürünmesi üzerinde durulur. Ayrıca İsrâiloğulları tarihinde Babil Sürgünü diye bilinen ikinci sürgünden dönüşte, din adamı Ezra önderliğinde (M.Ö. V. yüzyıl), İsrâiloğulları'nın geride kalanları ve sürgünden dönen grubuyla, İsrâil Tanrısı'na bağlı kalacaklarına dair yeni bir ahit yapıldığı anlatılır. Fakat yaklaşık beş asır sonra İsrâiloğulları bu kez Roma tarafından Filistin topraklarından sürülmüş (M.S. 70 ve 135) ve Yahudiler için büyük sürgün dönemi başlamıştır. Bütün bu yıkımlar ve sürgünler, Yahudi geleneğinde İsrâil'in günahlarına karşılık ilâhî cezalar olarak yorumlanmıştır. Bu arada ahdin sürekliliği inancına paralel olarak gelecekte Tanrı'nın Davud soyundan bir kurtarıcı mesih-kral gönderip kavmini tekrar kutsal topraklarda bir araya getireceği şeklindeki "mesihçilik" inancı oluşturulmuştur.

Bakara 2/40. ayetin sonundaki "وَاِيَّايَ فَارْهَبُونِ" ifadesi, "Benden, sadece benden korkun" anlamına gelir. "Ferhebûni" (Benden korkun) lafzında "nûn-i vikâye"den sonra mütekellim "yâ"sının hazfedilmesi ayet sonlarındaki seci uyumuyla ilgilidir. Kıraat-i aşere imamları -Ya'kûb el-Hadramî hariç-, bu harfi hem vasıl hem vakf sırasında hazfetmiş, Ya'kûb ise Hicaz Araplarının dil örfüne uygun olarak her iki durumda da "فَارْهَبُونِي" şeklinde okumayı yeğlemiştir. Bazı kaynaklarda, Arapların çoğunluğunun mütekellim "yâ"sını sadece vakf hâlinde, Hüzeyl kabilesine mensup Arapların hem vasl hem vakf hâlinde hazfedip okumadıkları, Hicaz Araplarının ise her iki durumda da bu harfi okudukları belirtilmiştir.[754]

Ayetin sonundaki "وَاِيَّايَ فَارْهَبُونِ" ifadesi ima ve işaret yoluyla tehdit içerir. İfadede zikri geçen korku, özellikle Allah'a verilen sözü (ahd-i misak) bozmakla ilgilidir. Buradaki ifade biçimi, yani "وَاِيَّايَ فَارْهَبُونِ" laf-

754 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 457.

zının sözdizimi, "Ben sadece Zeyd'den korktum" manasına gelen "زيدا رهبته" cümlesindeki gibi olup, ihtisas (özgülemek) açısından Fâtiha sûresindeki "إِيَّاكَ نَعْبُدُ" (Biz sadece sana kulluk/ibadet ederiz) ifadesinden daha tekitlidir.[755]

Ayetin sonundaki "وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ" lafzında munfasıl zamirin önce, muttasıl zamirin sonra gelmesi, atfın "fe" harfiyle kurulması ve bu atfın hem "إِيَّايَ ارْهَبُوا فَارْهَبُونِ" şeklinde vurgulu anlam taşıması hem de takdîrî olarak rahbet lafzının iki kez zikredilmesini mucip olması ve yine "fâ" harfinin kullanımında "إِنْ كُنْتُمْ رَاهِبِينَ شَيْئًا فَارْهَبُونِ" (Eğer bir şeyden korkacaksanız, sadece benden korkun) şeklinde bir şart anlamının bulunması, bahis konusu ifadede çok boyutlu tekit bulunduğunu gösterir.[756]

Kur'an'da mastar ve fiil olarak 12 kez geçen "ر ه ب" (rhb, ruhb, rahbet) kökü İbn Fâris'e (ö. 395/1004) göre iki temel anlam taşır. İlki korku, ikincisi hassaslık ve hafiflik...[757] Râğıb el-İsfehânî "rehbet"i, "sakınma, tedirgin olma ve kafa karışıklığı hâliyle yaşanan korku" diye tanımlarken,[758] Mustafavî "rhb, rahbet" kökündeki asıl manayı "süreklilik arz eden korku" diye ifade eder.[759] "Rahbet"in karşıtı "istek, arzu, ümit" anlamına gelen "rağbet"tir. "Allah'tan korkmak" genellikle O'nun ikabından ve azabından korkmak diye te'vil edilir. Ancak ariflere göre Allah'a karşı iki tür korkudan söz edilebilir. Birincisi, ilâhî cezadan korkmak, ikincisi ise ilâhî celalden yani Allah'ın yüceliğinden korkup çekinmektir. Bu ikincisi gönül ehline özgü bir korku şeklidir.[760] Allah'ın celâli genelde O'nun yüce vasıflarını ve güzel isimlerini, özel olarak da lütuf ve kerem gibi vasıflarını ifade eder.

وَاٰمِنُوا بِمَٓا اَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُٓوا اَوَّلَ كَافِرٍ بِهٖۖ وَلَا
تَشْتَرُوا بِاٰيَاتٖى ثَمَنًا قَلٖيلًاۘ وَاِيَّایَ فَاتَّقُونِ (41)

755 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 258.
756 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 457.
757 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, II. 447.
758 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 204.
759 Mustafavî, *et-Tahkîk*, IV. 254.
760 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 38.

(41) Elinizin altındaki Kitâb'ı onaylayıcı olarak indirdiğim vahye iman edin. Onu inkâr edenlerin ilki siz olmayın. Ayetlerimi basit dünya menfaatleri karşılığında satmayın ve yalnız benden korkup çekinin.

***

Bu ayetteki emirler de tıpkı bir önceki ayette olduğu gibi İsrâiloğulları'na yöneliktir. Nitekim ayetin başındaki "vav" harfi bu ayetteki emirlerin muhatabının da İsrâiloğulları olduğunu gösterir. "İndirdiğim şeye iman edin" mealindeki "وَاٰمِنُوا بِمَٓا اَنْزَلْتُ" ifadesinde kastedilen şey, Kur'an vahyidir. Gerçi "وَاٰمِنُوا بِمَٓا اَنْزَلْتُ" ifadesinde Tevrat'a ve Hz. Muhammed'in nübüvvetine işaret edildiği de ileri sürülmüştür.[761] Fakat tâbî müfessir İbn Cüreyc'in (ö. 150/767) de tercih ettiği ilk yorum daha isabetlidir. Bu yorumu güçlendiren delillerden biri, "نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ" (Âl-i İmrân 3/3) ve "وَاَنْزَلْنَٓا اِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ" (Mâide 5/48) gibi ayetlerde de görüleceği üzere Kur'an'ın daha önceki ilâhî kaynaklı kitapları/kutsal metinleri tasdik edici (musaddık) olarak nitelendirilmesidir.

Ayetin başındaki "وَاٰمِنُوا" (Ve iman edin) lafzı öncülün sonuca/amaca atfı kabilinden, bir önceki ayetin sonunda yer alan "وَاِيَّايَ فَارْهَبُونِ" (Benden, sadece benden korkup çekinin) ifadesine atıf olabileceği gibi mana itibariyle tikelin tümele atfı kabilinden "وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ" (Bana verdiğiniz söze tam manasıyla bağlılık gösterin; ben de size verdiğim sözü eksiksiz biçimde yerine getireyim) ifadesine atıf da sayılabilir. Öte yandan, Yahudilerin sahip oldukları kutsal metinlere atfen kullanılan "لِمَا مَعَكُمْ" lafzı sadece Eski Ahit'in Bereşit (Tekvin/Yaratılış), Şemot (Huruc/Mısır'dan Çıkış), Vayikra (Levililer), Bemidbar (Sayılar) ve Devarim (Tesniye) diye anılan beş bölümden müteşekkil Tevrat'ı (Tora) değil, Tanah'ın Neviim (Peygamberler) ve Ketuvim (Kutsal Yazılar) diye anılan diğer iki bölümündeki İşaya, Nehemya, Hezekiel, Mezmurlar gibi kitapları da içermektedir[762] ki Kur'an'da geçen Tevrat lafzı da galip ihtimalle bütün bu kitaplar ile Yahudi gelenekte şifâhî Tora diye adlandırılan Mişna ve Talmud'u da kapsayan bir isimlendirmedir.

761 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 134.
762 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II. 458-459.

Kur'an'ın Daha Önceki Kitapları Tasdik Etmesi

Bazı müfessirler Kur'an'ın kendinden önceki Tevrat ve İncil gibi vahiyleri tasdik etmesini "Beşâirü'n-nübüvve" (genel olarak Hz. Muhammed'in nübüvvetini doğrulayan belgeler, özel olarak da önceki kutsal kitaplarda onun peygamberliğini müjdeleyen metinler) kapsamında yorumlamayı tercih etmişlerdir. Buna göre Tevrat ve İncil'de Hz. Muhammed müjdelendiği için onun nübüvvetine ve Kur'an vahyine iman etmek bir bakıma Tevrat ve İncil'i tasdik etmek demektir. İkinci bir yoruma göre Kur'an'da Hz. Musa ve Hz. İsa'nın gerçek nebîler, Tevrat ve İncil'in de ilâhî kaynaklı metinler olduğu bildirilmiştir. Kur'an vahyine iman Tevrat ve İncil'e imanı kuvvetlendirir. İşte bu durum Kur'an'ın daha önceki kutsal metinleri tasdik anlamına gelir.[763]

Kur'an'ın Yahudilere ait kutsal metinleri onaylaması (tasdik), bu metinlerin temelde vahye dayalı olduğuna işaret etmesiyle ilgilidir. Bu işaret Yahudilerin de Kur'an'ı ilâhî kaynaklı bir kelam olarak kabullenmeleri gerektiğine yöneliktir. Yoksa Kur'an'ın Yahudilere ait kutsal metinlerdeki tüm muhtevayı onaylaması söz konusu değildir. Buradaki temel mesele Hz. Peygamber'in nübüvvetini tasdik ve tekzip meselesidir. Dolayısıyla Kur'an Yahudilere, "Muhammed'e vahyedilen Kur'an nasıl ki sizin peygamberlerinize gönderilen kitapların da köken ve kaynak olarak vahye dayandığını tasdik ediyor; o zaman siz de bu Kur'an'ın Allah tarafından gönderilmiş bir kelam olduğuna iman edin" çağrısında bulunmaktadır. Kur'an bu noktada Yahudi kutsal kitaplarının tarhsel süreçte tahrif edilip edilmediği gibi bir meseleyle ilgilenmediği gibi bu meselenin teolojik kritiğine dair herhangi bir işarette de bulunmamaktadır.

Kur'an'ın Ehl-i Kitab'a ait kitapları tasdik etmesi Hz. Muhammed'in nübüvvetini tasdik ve tekzip meselesiyle de yakından ilgilidir. Dolayısıyla Kur'an bu bağlamda Tevrat ve İncil'in tahrif edilmiş metinler olup olmadığı meselesiyle ilgilenmemektedir. Nisâ 4/46. ayetteki "مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ" (Kimi Yahudiler kelimelerin özgün anlamlarını çarpıtıyorlar) ve Mâide 5/41. ayetteki "يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ" (Yahudiler kelimelerin özgün anlamlarını çarpıtıyorlar) gibi ifadeler Tevrat'taki ifadelerin lafız veya yorum tahrifiyle ilgili değildir. Daha

[763] Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 38; İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 14.

açıkçası, bu ifadeler Rifâ'a b. Zeyd b. es-Sâib gibi bazı Yahudilerin Hz. Peygamber ve müslümanlarla konuşmalarında tahkir ve tezyif maksadıyla birtakım kelime oyunları yapmaları, sözgelimi Hz. Peygamber'e "râinâ" (رَاعِنَا) diyerek örtük biçimde hakarette bulunmaları gibi davranışlara işaret etmektedir. Bu husus Nisâ 4/46. ayetteki "مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ" ibaresini takip eden "وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ" şeklindeki ifadelerden de açıkça anlaşılabilmektedir. Zira bu ayette mealen şöyle denilmektedir: "Kimi Yahudiler İslam'a ve müslümanlara dil uzatmak maksadıyla bazı sözleri asıl anlamlarından farklı manaya gelecek bir kalıba sokar ve birtakım kelime oyunları yaparak, '[Ey Muhammed!] Çağrını işittik ama itaat ettik' anlamındaki sözü, 'İşittik ama isyan ettik' manasına gelecek şekilde telaffuz ederler. Yine onlar, ['Dinle! Allah sana kötü söz işittirmesin' şeklindeki sözü], 'İşitmez olasıca, dinle!' şekline dönüştürürler; aynı şekilde ['Bizi gözet, bizimle ilgilen' manasındaki] 'râinâ' lafzını da [hakaret maksadıyla] söylerler. Şayet onlar, '[Ey Muhammed!] Çağrını duyduk ve ona uyduk', 'Bizi dinle ve bizimle ilgilen' deselerdi, kendileri için mutlak hayırlı ve doğru olurdu. Ne var ki onlar kâfirliği tercih ettiler. Bu yüzden Allah da onları lanetleyip rahmetinden uzaklaştırdı. Onlar imana gelmezler."

Kâfirlerin İlki ya da İlk Kâfir Olmamak

Bakara 2/41. ayetin başında Yahudilere tevcih edilen "İndirdiğim vahye iman edin" (وَاٰمِنُوا بِمَا اَنْزَلْتُ) mealindeki emrin ardından, yine aynı muhatap kitleye, "Onu inkâr edenlerin ilki siz olmayın" (وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كافِرٍ بِهِ) diye hitap edilmiştir. Bu hitapta geçen "evvel" (الأَوَّل) lafzı "ilk, birinci, başlangıç" anlamına gelir. "Evvel" (müennes şekli "ûlâ", çoğul şekli "evvelûn", "üvel", "evâil") lafzı Basra dil ekolünce fiili bulunmayan kelimelerden biri olarak kabul edilmiştir. Kûfe ekolüne göre ise "evvel" lafzının aslî yapısı "أَوْأَلَ" şeklinde olup "kurtuldu" anlamındaki "وَأَلَ" kökünden türemiştir.[764]

Ayetin "وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كافِرٍ بِهِ" şeklindeki kısmında niçin çoğul siygasıyla "inkâr denler" değil de tekil kalıbında "inkâr eden" (kâfir) şeklinde

764 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XV. 327-328; İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 14.

bir ifade kullanıldığı merak edilebilir. Buradaki "أَوَّلَ كافِرٍ" (evvele kâfir: ilk inkâr eden) lafzı "ilk inkâr edenler" (kâfirîn) manasına gelir. Nitekim Sîbeveyhi (ö. 180/796) de Arapların "en zarif, en güzel genç" (هُوَ أَظْرَفُ فَتًى وَأَجْمَلُهُ) manasında "gençlerin en kibarı ve güzeli" (هُوَ أَظْرَفُ الْفِتْيَانِ وَأَجْمَلُهُ) şeklinde bir ifade kullanıldıklarını belirtmiştir.[765]

"İlk inkâr eden olmayın" mealindeki nehiy, İslam davetine ittiba hususunda ayak direyen Yahudilere yönelik bir kınamadır. İfadenin zâhirî yapısı nehiy, ancak lâzımî mana ve mesajı, "Bir an önce iman edin" şeklinde bir emirdir. Bu açıdan bakıldığında, "وَلا تَكُونُوا أَوَّلَ كافِرٍ بِهِ" ifadesinin lâzım ve melzûm unsurların birlikte bulunduğu ya da söz içinde anılan lâzım unsurla melzûmun kastolunduğu kinayeli ifade olduğu söylenebilir. Lâzım unsur itibariyle ayetteki nehiy emir manasına gelir. Buna göre ayette sanki "İndirdiğim Kur'an vahyine iman edin ve dolayısıyla onu inkâr edenlerin ilki siz olmayın" denilmektedir. Melzûm unsur açısından bakıldığında ise ifade imana yönelik emirden sonra küfürden nehyetmeyi belirtir.[766]

Belağat açısından değerlendirildiğinde, "وَلا تَكُونُوا أَوَّلَ كافِرٍ بِهِ" ifadesinin "ima ve işaret yoluyla iğneleme, laf dokundurma" anlamında tarizli (kinâye-i ta'rîzıyye, kinâye-i urziyye) bir ifade olduğu söylenebilir. Buna göre ifadeye, "Ey Yahudiler! Kur'an vahyini inkâr hususunda Kureyşli kâfirler gibi olmayın" şeklinde bir mana takdir edilebilir. İkinci bir ihtimale göre "أَوَّلَ" kelimesinde "çarçabuk" manasının kastedildiği, dolayısıyla "Kur'an vahyini çarçabuk inkâr etmeyin" denilmek istendiği düşünülebilir. Mamafih, "وَلا تَكُونُوا أَوَّلَ كافِرٍ بِهِ" ifadesinde, "Kur'an vahyini inkârda öncülük etmeyin" denilmek istendiğini söylemek daha isabetli görünmektedir. Çünkü Yahudiler çok köklü bir nübüvvet geleneğine sahiptir. Bu yüzden, Yahudilerin Hz. Muhammed'in nübüvvet ve daveti konusunda ortaya koymaları gereken tavır, inkârcılık değil, herkesten önce iman ve ittiba tavrıdır ki "İndirdiğim Kur'an vahyini inkâr edenlerin başını siz çekmeyin" mealindeki ifade hem onlara yakışan tavrın iman ve ittiba olduğunu, hem de onlar tarafından çok çabuk ve dirençli bir inkâr tavrı ortaya konulduğunu gösterir.

[765] Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 333; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, I. 175.
[766] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 460.

Zemahşerî'nin ifadesiyle, ayetteki "وَلا تَكُونُوا أَوَّلَ كافِرٍ بِهِ" ifadesinde şöyle bir tariz vardır: Yahudiler hem Hz. Muhammed'in nübüvvet vasıfları hakkında bilgi sahibidirler ve hem de son peygamberin risalet zamanının geldiği müjdesini veren ve müşrik Araplara karşı onun gelişiyle zafer kazanacaklarını söyleyen kimselerdir. Bu sebeple onlar herkesten önce Hz. Muhammed'e iman ve ittiba etmekle mükelleftir. Hâl böyleyken, Yahudiler Hz. Peygamber'e karşı iman ve ittibanın tam tersi bir tavır sergilemişlerdir ki "لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُوا صُحُفاً مُطَهَّرَةً فِيها كُتُبٌ قَيِّمَةٌ وَما تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ مَا جاءَتْهُمُ الْبَيِّنَةُ" (Beyyine 98/1-4) ve "وَلَمَّا جاءَهُمْ كِتابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِما مَعَهُمْ وَكانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكافِرِينَ" (Bakara 2/89) ayetlerde de bu duruma işaret edilmektedir.[767]

Bahis konusu ifade, "Ey Yahudi din uleması! Ehl-i Kitap içinde ilk inkâr edep grup olmayın", "Kur'an vahyini bilerek isteyerek ilk inkâr edenler olmayın" veya "Kendi kitabınızı ilk inkâr edenler siz olmayın" şeklinde de te'vil edilmiştir;[768] fakat bu te'viller bize göre isabetli ve ikna edici değildir. Çünkü bahis konusu ayet, Yahudilerin kendi kutsal kitapları ve peygamberlerine karşı nasıl bir tavır sergiledikleri meselesiyle değil, Hz. Muhammed ve ona indirilen Kur'an vahyine iman ve inkâr meselesiyle ilgilidir.

Allah'ın Ayetlerini Az Bir Bedel Karşılığında Satmak

Bakara 2/41. ayette Yahudilere, özellikle Yahudi din adamlarına hitaben, "Ayetlerimi az bir bedel karşılığında satmayın" anlamında "وَلا تَشْتَرُوا بِآياتِي ثَمَناً قَلِيلًا" buyrulmuştur. Burada söz konusu olan "الاشْتراءُ" (satmak) fiili istiare ve/veya mecaz-ı mürsel yoluyla "bir şeyi başka bir şeyle değiştirmek" manasına gelir. Nitekim bir şeyi bırakıp başka bir şey alınarak yapılan her muamele "iştirâ'" diye ifade edilir.[769] İştirâ' (الاشْتراءُ) lafzının türediği "ش ر ي" (şry) kökü alışveriş ve alışverişe konu olan (müsmen ve mebî') şeylerin elde edilmesi için kullanılır. Râğıb el-İsfehânî'ye göre "الشِّراءُ" (eş-şirâ) ve "البَيْع" (el-bey') kelimeleri

767 Zemaşerî, *el-Keşşâf*, I. 258.
768 İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 16-17.
769 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 463; Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 117.

birbirine bağlı (mütelâzim) manalar içerir. Zira "müşteri" bedeli ödeyip malı/ürünü alan, "bâyi'" ise bedeli alıp malı/ürünü veren kimsedir. Bu, alışverişin para ile yapılması durumunda böyledir. Ancak alışveriş malların takas edilmesi şeklinde olduğunda, taraflardan her biri hem bâyi' hem de müşteri sayılabilir. Dolayısıyla "şirâ" ve "bey'" kelimeleri birbirinin yerine kullanılabilir. Bununla birlikte "شَرَيْتُ" (şeraytü) lafzı daha ziyade "sattım" manasında, "ابتعت" (ibta'tü) lafzı ise "satın aldım" manasında istimal edilir.[770]

Kur'an'da tekil ve çoğul olarak 382 kez geçen "âyet" (الآية) kelimesi bir şeyin mevcudiyetini gösteren alâmet, emare, delil gibi anlamlar içerir. Bakara 2/248. ayetteki "اِنَّ اٰيَةَ مُلْكِه۪" ifadesinde ve Âl-i İmrân 4/41. ayetteki "قَالَ رَبِّ اجْعَلْ ل۪ٓي اٰيَةًۜ" ifadesinde geçen "âyet" kelimeleri "alamet, emare, gösterge" anlamına gelir. Bununla birlikte "âyet" kelimesinin hangi kökten türediği ihtilaflı bir meseledir. Sîbeveyhi gibi bazı dilcilere göre "âyet" (çoğulu: ây, âyât) kelime "evy" (eveyetün: "أَوَيَةٌ") kökünden türemiştir. Arap dilinde "آيَةُ الرجل" (âyetü'r-racül) tamlaması "adamın şahsı", "خرج القوم بآيَتِهِمْ" lafzı ise "Halk topluca çıktı" anlamına gelir. Bir telakkiye göre Kur'an'daki ayetler de harf/kelime topluluğundan oluştuğu için bu şekilde isimlendirilir. Kelimenin "eyy" kökünden türediği de belirtilir. Bu kökün tefâul kalıbındaki kullanımı "yönelmek" manasına gelir. Mesela, "تَآيَيْتُ" (teâyeytü) lafzı "تَعَمَّدْتُ آيَتَهُ وَشَخْصَهُ" "Onun zatına, şahsına yöneldim" demektir. "Âyet" lafzının aslı "a'yetün" vezninde "e'yet"tir; iki hemze yan yana geldiği için hafiflik olsun diye biri hazfedilmiştir [771] Râğıb el-İsfehânî "âyet" kelimesinin "kalıcılık ve sebat" anlamındaki "teeyyî" mastarından türediği kanaatindedir. Bütün bunların yanı sıra kelimenin "hangi" anlamındaki "eyyü" veya "eviye ileyh" gibi lafızlardan türemiş olduğu ihtimalinden de söz edilir.[772]

Kur'an'da Allah'ın kudretini ve kâinat üzerindeki fiillerini gösteren deliller ve alâmetler çoğunlukla "âyet/âyât" diye nitelendirilir. Göklerin ve yerin belli bir düzende yaratılışı, yeryüzünün canlıların yaşamasına elverişli hâle getirilişi, hayat kaynağı suyun gökten indirilişi, aynı su ile

770 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 260. Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVIII. 363-364.
771 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, I. 168; Cevherî, *es-Sıhâh*, VI. 2275-2276.
772 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 332-33; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, I. 148-150.

beslenen aynı iklimin topraklarında tadı ve besin değeri farklı meyvelerin bitirilişi her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten Allah'ın kudretine ve kâinat üzerindeki fiillerine dair kevnî ve/veya tekvinî ayetlerdir.

Peygamberlerin Allah tarafından görevlendirilmiş elçiler olduklarına dair emareler, alametler ve deliller de Kur'an'da "âyet" diye ifade edilir. Bu tür ayetler kelam kitaplarında "mucize" diye isimlendirilir ve Nuh tûfanı, Hz. Musa'nın asası, Hz. İsa'nın babasız olarak dünyaya gelişi, çamurdan yapılmış bir kuşa can verişi, ölüleri diriltişi, evlerde saklanan yiyecekleri haber verişi gibi şeyler "Peygamberlerin Allah tarafından görevlendirilmiş elçiler olduklarını ispat eden hârikulâde olaylar" anlamında birer ayet (mucize) kabul edilir.

"Âyet" kelimesi Kur'an'da daha çok bu iki manada kullanılmakla birlikte Kur'an vahiyinin tamamı veya belli bölümlerine atıfta bulunur şekilde de kullanıldığı vakidir. Bakara 2/41. ayetteki, "وَلا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلًا" (Ayetlerimi az bir bedel karşılığında satmayın) ifadesinde de "âyât" kelimesinin genel çerçevede Kur'an vahyine işaret ettiği söylenebilir.

"Semen" kelimesine gelince, Kur'an'da 19 kere kullanılan "ث م ن" (smn) kökünden türemiş kelimeler Nisâ 4/12, En'âm 6/143, Kehf 18/22, Nûr 24/4, Kasas 28/27, Zümer 39/6 gibi ayetlerde "sekiz, sekizinci, sekizde bir, seksen" gibi sayısal değerlere işaret ederken, Bakara 2/41, 79, 174, Âl-i İmrân 3/77, 187, 199, Mâide 5/44, 106, Yûsuf 12/20 gibi ayetlerde "paha, karşılık, değer, bedel" manasında kullanılmıştır. "Smn" kökü satılan bir şeyin karşılığında alınan değeri ya da bir malın kıymetini belirtir. Yani her şeyin semeni, onun kıymeti anlamına gelir. "Semen" (الثَّمَنُ) nakit ya da mal cinsinden olsun, satıcının satılan şey karşılığında aldığı şeye ya da satılan bir şeyin bedeli olarak elde edilen şeydir.[773]

"Semen" (الثَّمَنُ) ile "ıvaz" (الْعِوَض) ve "kıymet" (الْقيمَة) kelimeleri birbirine yakın anlamlar taşır; fakat aralarında birtakım nüanslar da vardır: Semen bir şeyin aynî ve nakdî karşılığı anlamına gelir. Ivaz ise bu şekilde bir karşılık olabileceği gibi başka türlü bir karşılığı da ifade edebilir. Kıymet bir şeyin eksilme ve ziyade söz konusu olmaksızın tam karşılığı demektir. Semen ise tam, eksik veya fazla olabilir.[774]

773 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XV. 77-78; Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 87.
774 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 238.

Semen kelimesinin çoğulu "esmân" (أَثْمَانٌ) ve "esmün" (أَثْمُنٌ) şeklinde gelir. "Smn" kökü if'âl babında kullanıldığında, sözgelimi "أَثْمَنْتُ الشَّيْءَ" denildiğinde, bu ifade "paha/karşılık mukabilinde bir şeyi sattım" manasına gelir. Belli bir değer/karşılık mukabilinde satılan şey, "müsmen" diye isimlendirilir. Bir mala veya eşyaya tahmini olarak kıymet/paha biçmek tef'il babındaki fiil kalıbıyla "ثَمَّنَهُ تَثْمِينًا" diye formüle edilir.[775]

"Kalîl" (القَلِيل) lafzı lügatta "bir şeyin az ve önemsiz olması" manasındaki "ق ل ل" (kll, kull, kıllet) kökünden türemiş bir sıfat-ı müşebbehedir. Kur'an'da ism-i tafdil, sıfat-ı müşebbehe ve fiil türevleriyle 75 kez geçen "kıllet" kökü bir yere yerleşip sükûnet bulmanın aksine rahatsız olmak ve endişe duymak manasına da gelir.[776] Mustafavî'ye göre bu kökün asıl manası gerek sayı gerekse miktar itibariyle azlıktır. Aynı kökteki kaldırma ve taşıma manaları ise mecâzîdir.[777] "Kıllet" (القِلَّة) lafzı "kesret"in, "kull" (القُلّ) lafzı "küsr"ün (الكُثْر) karşıtı olarak kabul edilir. Az ve çok anlamındaki "kıllet" (القِلَّة) ve "kesret" (الكثرة) kelimeleri aslında sayılar için, büyük ve küçük anlamındaki "izam" (العظم) ve "sığar" (الصّغر) kelimeleri ise cisimler için kullanılır. Fakat bütün bu kelimeler zaman içerisinde istiare yoluyla birbirlerinin yerine kullanılır hâle gelmiştir.[778]

"Âyât" kelimesi "وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي" ifadesinde Allah'a izafe edilmiştir. Bu izafet teşrif içindir. İbn Arafe (ö. 803/1401) "âyât" kelimesinin çoğul siygasıyla gelmesini ve Allah'a izafe edilmesini bir yücelik ifadesi, ayetleri satmak karşılığında alınan bedelin ise tekil ve nekre (belirsiz) bir kelimeyle zikredilmesini değersizlik göstergesi olarak yorumlamıştır. Ayette "semen" kelimesinin mücmel olarak zikredilip makam, mevki, para gibi bir tasrihte bulunulmaması ayetteki yasağın her türlü bedeli kapsayıcı olmasından dolayıdır.[779]

Müfessirler ayetteki yasakla ilgili olarak Yahudi din adamlarının rüşvet karşılığında isteğe göre hüküm ve fetva vermeleri, ücret mukabilinde din öğretmeleri gibi şeylerin yasaklandığından söz etmişlerdir.

775 Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Münîr*, I. 84; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIV. 334-339.
776 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, V. 3-4.
777 Mustafavî, *et-Tahkîk*, IX. 343.
778 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 410; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI. 563-564.
779 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 465-466.

Fakat ayette vurgulanan husus, "Benim ayetlerimi dünyevi düzlemdeki hiçbir paha, az veya çok hiçbir menfaat uğruna feda etmeyin" diye formüle edilebilecek tarzda çok daha kapsamlı bir muhtevaya sahiptir. Ayette söz konusu edilen "menfaat"in "ثَمَنًا قَلِيلًا" (az bir bedel) diye nitelendirilmesi dikkat çekicidir. Burada söz konusu olan azlık, dünyevi düzlemde elde edilen tüm menfaatlerin "az", daha doğrusu ârızî, yani gelip geçici olmasıyla ilgilidir. Nitekim insanoğluna fani hayatta bahşedilen güzellik, akıl, maddi imkân gibi her türlü nimet kesinlikle ödünçtür ve yaş kemale erdikçe fiziki güzellik, âhir ömürde akıl ve idrak, ölümle birlikte de maddi servet ve zenginlik ödüncü geri alınır.

Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286), Bakara 2/40. ayetin sonunda "Benden, sadece benden korkun" anlamında "وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ" denilip Bakara 2/41. ayetin sonunda "وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ" "Benden, sadece benden sakının" diye hitap edilmesini şöyle yorumlamıştır: "Bakara 2/40. ayet, bir sonraki ayette beyan edilen mükellefiyete giriş mahiyetinde olduğu için, takvanın mukaddimesi olan rahbetle (korku) sona eriyor. Ayrıca Bakara 2/40. ayet âlim-cahil tüm Yahudilere hitap ettiğinden, orada korkma emri rehbet masdarıyla verilirken, 41. ayetteki hitabın muhatabının âlimler olması hasebiyle, korkma emri bunlara korkunun son kertesi olan takvâ mastarıyla ifade ediliyor."[780]

Bazı müfessirler "وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلًا" (Ayetlerimi az bir bedel karşılığında satmayın) ifadesini, ücret mukabilinde Kur'an okuma veya maaş karşılığında din görevliliği yapma gibi meselelerle ilişkilendirmişlerdir. Başka bir deyişle, Allah'ın ayetlerini az bir bedel karşılığında satma ifadesi bambaşka bir meseleyle ilgili olmasına rağmen Kurtubî (ö. 671/1273) gibi bazı müfessirler ücret mukabili Kur'an okuma, öğretme ve maaş karşılığı imam-hatiplik yapma gibi konularda İslam âlimlerinin görüşlerini nakletmiştir. Buna göre İbn Şihâb ez-Zührî, İshâk b. Râheveyh ve Ebû Hanîfe gibi âlimler hem ayetteki "وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلًا" ifadesine ve hem de Ebû Hüreyre'den zayıf bir senetle gelen "دَرَاهِمُ الْمُعَلِّمِينَ حَرَامٌ" (Öğreticilerin aldıkları dirhemler haramdır) hadisine istinaden ücret mukabilinde Kur'an öğretmeyi caiz görmemişlerdir. Çünkü Kur'an'ı öğretmek ihlas ve Allah'a yakınlaş-

780 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I. 76.

mayı gerektiren zorunlu bir ibadettir. Buna mukabil Hasen el-Basrî, İbrahim en-Nehâî, İbn Sîrîn, Atâ b. Ebî Rebâh, Şa'bî gibi tâbî âlimler ile İmam Mâlik, İmam eş-Şâfiî ve İbn Hanbel gibi müctehid imamların da aralarında bulundukları çoğunluk ulema, "إِنَّ أَحَقَّ مَا أَخَذْتُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا كِتَابُ اللّٰهِ" (Karşılığında ücret almaya en fazla hak kazandığınız şey, Allah'ın Kitabı'dır) şeklinde hadis olarak nakledilen rivayete istinaden ücret mukabilinde Kur'an öğretilmesini caiz kabul etmişlerdir. Aynı şekilde Molla Hüsrev (ö. 885/1480) gibi müteahhir dönem Hanefî âlimleri de bu konuda cevaz hükmünü tercih etmişlerdir. İstihsan anlayışını dikkate alan bu âlimler Kur'an'a ilginin azaldığı, beytülmalden verilen ücretin kesildiği, hafızların geçim derdiyle başka mesleklere yöneldiği, gönüllülük esasına dayalı öğretimin azaldığı gibi gerekçelere binaen ücret mukabili Kur'an öğretmeye engel olunmaması gerektiğini söylemişlerdir.[781]

Ücretle namaz kıldırma meselesine gelince, İbn Abdilber (ö. 463/ 1071) bu meselenin ücret mukabilinde Kur'an öğretme konusuyla aynı hükme tabi olduğunu belirtmişse de İslam âlimleri bu konuda da farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Mesela, İmam Mâlik ücretle teravih kıldırmayı caiz kabul etmiş, ancak bunu farz namazlar için kerih görmüştür. İmam eş-Şâfiî ücretle namaz kıldırmakta sakınca bulunmadığı görüşünü benimserken Ebû Hanîfe ve onun mezhebine mensup olanlar mekruh kabul etmişlerdir.[782] Ancak bütün bu meseleler ayette anlatılan husus açısından bahs-i diğerdir.[783]

وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (42)

(42) Hakkı bâtılla örtbas etmeyin. Bilerek isteyerek hakkı gizlemeyin.

***

Önceki ayetle birlikte "اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ" (Bakara 2/40) ifadesine matuf olan bu ayetteki hitap da Yahudilere, özellikle Yahudi din

781 Zebîdî, *Sahih-i Buhari Muhtasarı*, VII. 50-51.
782 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 335-337.
783 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 466-467.

âlimlerine yöneliktir. Önceki ayette Allah'ın ayetlerinin hiçbir dünyevi menfaat uğruna gözden çıkarılmaması tembihlenirken, burada hem hak ve hakikatin asılsız iddialar ve görüşlerle örtbas edilmemesi hem de gizlenmemesi gerektiği bildirilir. Daha açıkçası, ayetteki "وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ" ifadesi "Hakkı bâtılla örtbas etmeyin" manasına gelir. Söz konusu ifadedeki "لَا تَلْبِسُوا" lafzı sözlükte "karışmak, karıştırmak, örtmek, örtbas etmek" gibi anlamlar içeren ve Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 23 kez geçen "ل ب س" (lbs, lebs) kökünden türemiş bir fiildir. Bir işin karmaşık hâl alması, şüpheli bir durumun ortaya çıkması gibi durumlar Arapçada "lbs" (lebs) kökünden türemiş kelimelerle ifade edilir. Mesela, "التَّلْبِيس" kelimesi "Bir işi karmaşık hâle getirmek", "أَمْرٌ مُلْبِسٌ" terkibi "Dolambaçlı iş/mesele", "إِلْتَبَسَ أَمْرُه" cümlesi "Onun işi karmaşık bir hâl aldı" manasına gelir. Benzer şekilde "فِي أَمْرِه لُبْسٌ" ifadesi "Onun işinde şüphe var", "فِي رَأْيِه لَبْسٌ" ifadesi "Onun görüşünde karışıklık var", "فِي كلامِه لَبُوسَةٌ" ifadesi "Onun sözünde karışıklık var" manasına gelir. Esas itibariyle "bir şeyi örtmek, örtbas etmek" manasındaki "lebs" (اللَّبْسُ) lafzı soyut şeyler için kullanılır.[784]

"Lbs" kökünden türeyen "اللِّبَاسُ" (libâs, çoğulu: lübüs) kelimesi "elbise" manasına gelir. Daha genel çerçevede ise insanı çirkin bir iş yapmaktan koruyup saklayacak her şey Arapçada "libâs" diye ifade edilir. Bakara 2/187. ayetteki "هنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ" ifadesinde, karı-kocanın birbiri için libâs (elbise, örtü) mesabesinde olduğu bildirilir. Bir yoruma göre eşlerin "libâs" diye nitelendirilmesi, birbirlerini çirkin işlerden korumalarıyla ilgilidir.[785] Öte yandan, Ca'dî'nin "إِذَا مَا الضَّجِيعُ ثَنَى عِطْفَهُ ... تَثَنَّتْ، فكانَتْ عَلَيْهِ لِبَاساً" şeklindeki mısralarında olduğu gibi, Arapların kadın cinsini "libâs" ve "izâr" diye nitelendirdikleri belirtilir.[786] A'râf 7/26. ayetteki "وَلِبَاسُ التَّقْوٰى ذٰلِكَ خَيْرٌ" ifadesinde geçen "takva libası" ise "iman, haya, amel-i salih, setr-i avret" diye izah edilir. Bu istiareli ifadede takvanın insanı çirkin fiillerden koruması kastedilir.[787]

"Bâtıl" (الباطِل) kelimesi sözlükte "bir şeyin temelsiz, geçersiz, hükümsüz olması ve devamlılık özelliğinin bulunmaması" gibi anlamlar içeren

784 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XII. 307-308; Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 447.
785 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, V. 90-91.
786 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 191; İbn Sîde, *el-Muhkem*, VIII. 511.
787 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XII. 307-308; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XVI. 466-472.

ve Kur'an'da isim ve fiil türevleriyle 36 kez geçen "ب ط ل" (btl, butl, butûl, butlân) kökünden türemiş bir isim (ism-i fâil) olup "asılsız, geçersiz, temelsiz, anlamsız, amaçsız olan şey" manasına gelir ve "gerçek, sabit, doğru olan şey" manasındaki "hakk"ın (الْحَقُّ) zıddı olarak kabul edilir. Aynı kökten türeyen "الإبْطال" (ibtâl) kelimesi hak veya bâtıl olsun bir şeyi bozmayı (ifsad) ve ortadan kaldırmayı (izale) belirtir.[788] Muhtelif ayetlerde "yalan" (Ankebût 29/48; Mü'min 40/78; Fussilet 41/42), "boşa çıkan amel" (Bakara 2/264; Muhammed 47/33), "faydasız ve gayesiz iş" (Âl-i İmrân 3/191), "şirk" (Nahl 16/72), "zulüm" (Bakara 2/188; Nisâ 4/72) gibi farklı medlullere atıfla kullanılan "bâtıl" kelimesi Bakara 2/42. ayette asılsız, dayanaksız görüş ve iddialar manasına hamledilebilir.[789]

Arap dilinde, "öldürülen ve ne diyeti ne de intikamı alınan kimse için "Kanı heder oldu" (بَطَلَ دمه) veya "Kanı heder oldu gitti" (وَذهب دَمُهُ بُطْلًا) denilir. Ölüme meydan okuyan kişi de kanının heder olacağı veya kendisine kötü maksatla yaklaşan kimsenin kanını akıtacağı düşüncesinden hareketle "بَطّالْ" (çoğulu: ebtâl) diye isimlendirilir. Bu anlamın, "kendisine kötü niyetle yaklaşanın kanını heder etmek" anlamından hareketle verildiği söylense de ilkinin daha makul olduğu kaydedilir.[790]

Hakka Bâtıl Karıştırma Meselesi

Ayetteki "وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ" ifadesi birçok müfessir tarafından Yahudilerin kendi kutsal kitaplarındaki birtakım beyanlar ve hükümleri tahrif etmeleri bağlamında izah edilmiş ve bu izahların hemen hepsi Hz. Muhammed'in nübüvvetini kabul/ret meselesiyle ilişkilendirilmiştir. Buna mukabil, tâbiînden Mücâhid ve Katâde gibi müfessirler "Yahudilik ve Hıristiyanlığı İslam'a karıştırmayın" şeklinde bir yorumu tercih etmişlerdir. Tebe-i tâbiîn müfessiri İbn Zeyd ise "hak"kı Hz. Musa'ya indirilen vahiyler, "bâtıl"ı ise Yahudi din adamları tarafından telif edilen metinler diye izah etmiştir.[791]

Bütün bu yorumlara istinaden "وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ" ifadesindeki "hak" lafzının genelde İslam ve tevhid inancına, özelde Hz. Muhammed'in

788 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XIII. 239-240; İbn Sîde, *el-Muhkem*, IX. 177-178.
789 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yün*, s. 196-197.
790 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 50-51; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXVIII. 89-91.
791 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 135; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 342.

nübüvveti ve Kur'an vahyine işaret ettiği söylenebilir. Ayetteki "وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ" lafzı ise kendinden önceki ifadeye matuf olup "Hakkı gizlemeyin" manasına gelir. Hakkın gizlenmesinden maksat Kur'an'ın Allah tarafından gönderilmiş bir vahiy olduğunu, dolayısıyla Hz. Muhammed'in de bu vahyi tebliğ etmek üzere gönderilmiş bir nebî/rasul olduğu gerçeğini örtbas etmektir. Ayetin sonundaki "وَاَنْتُمْ تَعْلَمُونَ" ifadesi, "bilerek isteyerek" anlamına gelir ve bu ifade Yahudi din adamlarının Kur'an ve Hz. Peygamber'le ilgili hakikati iyi bildiklerini gösterir. Dolayısıyla onların bu konuda sergiledikleri inkârcı tavrın hem küfr-i cuhûd hem küfr-i inâdî türünden olduğunu söylemek gerekir. Küfr-i cuhûd kişinin hakikati bildiği hâlde iman etmeyip inkârı tercih etmesidir. Küfr-i inâdî ise kişinin hakikati kalben bilip bazen diliyle de ikrar ettiği hâlde haset, şöhret gibi sebeplerle inkârcılıktan vazgeçmemesidir.

Yahudilerin, özellikle Yahudi din ulemasının hakkı bâtılla örtüp gizlemeleri bir yönüyle Hz. Muhammed'in Allah tarafından gönderilmiş nebî-rasul olduğunu reddetmeleri ve onu yalancı peygamber gibi takdim etmeleriyle, diğer bir yönüyle de dinî hakikatleri kendilerine ait görüşlerle çarpıtmaları ve yine kendilerine ait metinleri kutsal ilâhî metin gibi sunarak dinî hüküm konusunda bir nevi şârî rolüne soyunma gayretleriyle ilgilidir. Burada anlatılmak istenen husus, Bakara 2/79. ayetteki "فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِاَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هٰذَا مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ لِيَشْتَرُوا بِهٖ ثَمَناً قَلِيلاً" ([Tevrat'ı bilen Yahudilere gelince,] Yazıklar olsun onlara! Çünkü onlar bizzat kendi elleriyle birtakım şeyler yazıp çizer ve basit dünya menfaatleri uğruna, "Bu, Allah tarafından gönderilmiş bir vahiydir" diyerek insanları aldatırlar) ifadesiyle örtüşür niteliktedir. Yine bu husus Mü'min 40/5. ayetteki "وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ" (Onlar bâtılla hak ve hakikatin gücünü kırmak, onu etkisiz kılmak için olmadık mücadele etmişlerdi) ifadesini akla getirmektedir. Çünkü bu ifade inkârcı halkların hak ve hakikati ortadan kaldırmak için asılsız iddialar ve görüşlerle hakka karşı mücadele ettiklerini belirtir.

Bu noktada, "Yahudiler kâfir, yani inkârcı oldukları hâlde hangi hakkı bâtılla karıştırmışlardır? Bunların bâtılla karıştırdıkları hak nedir?" gibi bir soru akla gelebilir. Taberî (ö. 310/923) bu soruya şöyle cevap verir: Yahudilerin arasında münafıklar vardır. Bunlar zâhirde Hz. Muhammed'in nübüvvetini tasdik ederken, iç dünyalarında tekzip eder-

ler. Buna göre zâhirde ortaya koydukları tasdik hakka, iç dünyalarında sakladıkları küfür ise bâtıla karşılık gelir.[792]

Hak ve hakikate bâtıl karıştırmak veya bâtılla hakkı harmanlamak, genel çerçevede asılsız ve tutarsız fikirleri hak ve hakikat suretine büründürerek zihinleri bulandırma girişimiyle de irtibatlandırılabilir. Bu açıdan bakıldığında, Yahudi din adamlarının kendilerine ait görüşler ve yorumlarla dinî hakikatleri örtbas etmeleri ve gerçekleri çarpıtma âdetlerinin her dinî gelenekte mevcut olduğu söylenebilir. Bu bakımdan ayetteki ifadeler her ne kadar Yahudilere yönelik olsa da mana ve mesaj itibariyle umumi niteliklidir. Ayetin sonundaki "وَاَنْتُمْ تَعْلَمُونَ" ifadesi, hakkı batılla örtmenin bilgisiz ve bilinçsiz hâlde olması durumunda tecviz edileceği anlamına gelmez. Burada "bile bile" ifadesinin zikredilmesi, Yahudi din âlimlerinin hakkı bâtılla karıştırıp örtbas etmeye çalışma fiillerinin çok çirkin olduğunu vurgulamaya yöneliktir. Dolayısıyla ayette hal cümlesi olarak gelen "وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ" lafzı hakkı örtbas etmeye yönelik yasağın çarpıcı biçimde ifade edildiğini gösterir.

Kısacası, hakkın bâtılla karıştırılması, dinî alanda temelsiz iddialar ve görüşlerin hak ve hakikat suretinde takdim edilmesidir ki İslam geleneğindeki sayısız bâtıl görüş ve anlayışın kendine yer edinmesi de bu şekilde gerçekleşmiştir. Mesela, Hâricîlerin "Hüküm ancak Allah'a aittir" (لاَ حُكْمَ إِلاَّ لِلّٰهِ) diyerek Sıffîn savaşındaki tahkimnâme hadisesine karşı çıkmaları Hz. Ali tarafından, "Bu kendisiyle bâtılın kastedildiği hak/doğru bir sözdür" (كَلِمَةُ حَقٍّ أُرِيدَ بِهَا بَاطِلٌ) diye değerlendirilmiştir. Bâtıniyye taifesinin ve birçok sûfînin zâhir-bâtın mana ayrımından hareketle Kur'an'daki birçok ayeti yorum düzeyinde tahrif etmesi de bâtılla hakkın karıştırılması kapsamında değerlendirilebilir.[793]

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ (43)

(43) Namazı dosdoğru biçimde eda edin; zekâtı verin; rükû edenlerle birlikte siz de rükû edin.

***

792 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 567-568.
793 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 471.

Bu ayetteki hitap da Medine Yahudilerine yöneliktir. Bazı müfessirler ve fakihler bu ayetten hareketle gayri müslimlerin sadece İslam'ın inanç ilkelerine inanmakla değil, şeriattaki emirler ve yasaklara riayet etmekle de mükellef olduklarına hükmetmişlerdir.[794] Bize göre ayetten böyle bir hükme ulaşmak pek isabetli değildir. Kaldı ki namaz ve zekât Bakara 2/83 ve Mâide 5/12. ayetlerde çok açıkça ifade edildiği üzere Yahudi şeriatında da mevcut vecibelerdir.

Medenî sûrelerde "وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ" (Salâtı ikâme edin) ifadesi sık sık "آتُوا الزَّكَاةَ" (Zekâtı verin) ifadesiyle birlikte zikredilir. Gerçi Hac 22/78 ve Müzzemmil 73/20. ayetlerde de bu iki ifade peşpeşe gelir; fakat bu ayetlerin Medine döneminde veya hicretten kısa bir süre önce inmiş olması muhtemeldir. Salât ve zekâtla ilgili emrin birçok ayette peşpeşe zikredilmesi bir yoruma göre dinî açıdan bu iki vecibenin birbirinden farksız olmasıyla ilgilidir. Hz. Ebû Bekr'in "وَاللّٰهِ لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ" (Allah'a andolsun ki salât ile zekâtı birbirinden ayrı tutanlarla mutlaka savaşacağım)[795] sözü bu görüşe delil olarak zikredilir.[796]

"İkâme-i salât" tabiri, namaz ibadetinin dosdoğru şekilde, yani sırf Allah'ın huzurunda bulunma bilinciyle ifa edilmesi gerektiğine işaret eder. İkâme, bir şeyi dosdoğru ve mükemmel biçimde yapmak demektir. Namazı ikâme ise tam bir içtenlikle Allah'a yönelip derin saygıyla (huşû') O'nun huzurunda durmak ve zikir, dua, senada Allah'a karşı saf samimiyet (ihlâs) içinde olmak demektir. Namaz ibadeti huşû' ve ihlâs için emredilmiştir. Yoksa zâhirî şekil için emredilmiş değildir. Namazın zâhirî şekli peygamberden peygambere değişebilir. Nitekim peygamberlerler tek bir namaz şekli üzerinde birleşmiş değildir. Fakat namazın "ikâme" lafzıyla belirtilen huşû ve ihlâs temelli ruhu sabittir ve yine bu ruh tüm peygamberlerin dinî-ahlâkî öğretilerinde müşterektir.[797]

"Zekât"a gelince, bu konuyla ilgili emir genel olarak mali ibadetleri, özel olarak da bilindik zekât vecibesini ifade eder. Bu noktada, ayetteki emrin biz müslümanlara yönelik olduğu düşünülebilir. Fakat siyak-sibak (pasaj) bütünlüğü buradaki emrin Yahudilere yönelik olduğunu

794 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 42; İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 26.
795 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, V. 558, VI. 482.
796 Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, II. 142.
797 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 242.

göstermektedir. Nitekim Bakara 2/83. ayetteki "وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لاَ تَعْبُدُونَ إِلاَّ اللهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْناً وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ" (Vaktiyle İsrâiloğulları'ndan, "Sakın Allah'tan başkasına kulluk etmeyin. Ana-babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara iyi davranıp yardım eli uzatın. İnsanlara hep iyiliği teşvik edici sözler söyleyin; namazı hakkıyla kılın; zekâtı verin" diye kesin söz almıştık) ifadesi ile Mâide 5/12. ayetteki "وَلَقَدْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيثَاقَ بَنِي اِسْرَٓاءِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللّٰهُ اِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ اَقَمْتُمُ الصَّلٰوةَ وَاٰتَيْتُمُ الزَّكٰوةَ" (Allah vaktiyle İsrâiloğulları'ndan da kesin söz almıştı. Biz onlardan [yani on iki boydan/oymaktan oluşan İsrâiloğulları'ndan her bir oymağa dinî-ahlâkî rehberlik etsinler ve aynı zamanda Allah'a verdikleri söze uymalarını sağlasınlar diye] on iki temsilci görevlendirmiştik. Allah o zaman İsrâiloğulları'na şöyle buyurmuştu: "[Bilin ki] ben sizinle beraberim. Şayet namazı dosdoğru biçimde eda eder ve zekâtı verirseniz...) ifadesi namaz ve zekâtın Yahudiler için de farz olduğuna kesin delil teşkil etmektedir. Çünkü bu ayetlere göre Allah İsrâiloğulları'ndan namazı dosdoğru biçimde eda etmeleri ve zekâtı vermeleri konusunda kesin söz (misak) almıştır.

Yahudi şeriatındaki "salât"ın mahiyeti merak konusu olabilir. İslam tarihi kaynaklarında Ebû Umeyr İbnü'l-Heyyebân isimli bir Yahudi din adamının bisetten, yani Hz. Peygamber'in risaletinden birkaç yıl önce Şam bölgesinden veya Kudüs'ten Medine'ye geldiğine dair bilgiler nakledilir. Bu bilgiler arasında İbnü'l-Heyyebân'ın beş vakit namaz kıldığından da söz edilir.[798] Ayrıca erken dönemlere ait tefsir kitaplarındaki bazı rivayetlerde, Bakara sûresinin ilk ayetleri nazil olduktan kısa bir süre sonra Ebû Yâsir b. Ahtab, Cüdey b. Ahtab, Huyey b. Ahtab, Kâ'b b. Eşref, Kâ'b b. Üseyd gibi Yahudi cemaatinin meşhur isimlerinin Hz. Peygamber'e geldikleri, Bakara sûresinin üçüncü ayetinde "gayb hâlinde iman eden, salâtı ikâme edip infakta bulunan kimseler" diye anılan zümrenin kendileri olduklarını söyledikleri kaydedilir.[799]

Bu rivayetteki bilginin doğru olup olmaması bir tarafa, Yahudi şeriatında namaza benzer bir ibadetin mevcudiyeti bilinmektedir. Fakat klasik İslâmî kaynaklarda Medine Yahudilerinin namaz tarzındaki ibadetlerini nasıl ifa ettiklerine dair fazla bilgi mevcut değildir. Bazı riva-

798 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, II. 213.
799 Mukâtil, *Tefsîr*, I. 29.

yetlerde Yahudilerin namaz sırasında ellerini bellerine veya böğürlerine koydukları belirtilir; ayrıca Hz. Peygamber'in namaz hususunda sahabeyi Yahudilere benzememe hususunda duyarlı olmaya davet ettiği kaydedilir.[800]

Tarihçi Ebü'l-Abbâs el-Ya'kûbî (ö. 292/905'ten sonra) Yahudilerin ibadetleriyle ilgili olarak, "Onların salât (dua/namaz) ibadetleri biri sabah, biri akşamüstü, biri de akşam güneş battıktan sonra olmak üzere üç vakittir. Bir Yahudi salâta/namaza durduğunda topuklarını birleştirir ve başı öne eğik hâlde sağ elini sol omuzuna, sol elini de sağ omuzuna koyar. Daha sonra secde etmeksizin beş kere rükûya eğilir gibi eğilip doğrulur. En sonunda bir kere secde eder. Namazların başında Davud'un mezmurlarından bölümler okur" şeklinde bir bilgi verir.[801]

Yahudi geleneğinde sabah (şahrit), ikindi (minha) ve akşam (arvit) olmak üzere günde üç vakitten oluşan düzenli ibadet, tercihen sinagogda bir kısmı ferdî bir kısmı en az on kişiden oluşan cemaat (minyan) eşliğinde İbranca okunan dualar hâlinde icra edilir. "Minha" diye isimlendirilen ikindi ibadeti öğleden sonra herhangi bir zamanda yapılabildiği için genellikle güneş batımından hemen önce, "arvit" ise hemen sonra olmak üzere peşpeşe icra edilir. Geleneksel şekliyle sadece erkeklerin iştirakiyle gerçekleşen Yahudi ibadetinin büyük bir kısmı oturarak veya ayakta ifa edilmekle birlikte duanın belli yerlerinde rükuya benzer şekilde ayakta ya da oturarak eğilmek suretiyle bir nevi yarı secde hareketi yapılır. Tam secde düzenli ibadette yer almayıp bilhassa Mabet döneminde Kefaret Günü'nde (Yom Kipur) uygulanmıştır. Günümüzde ise Aşkenaz Yahudiler tarafından Yeni Yıl ve Kefaret Günü ibadetlerinde, Karailer tarafından ise düzenli ibadetin bir parçası olarak uygulanır. Samirilerde de secde ibadetin temel unsuru olarak kabul edilir.

Düzenli ibadette sadece erkeklerin okumakla yükümlü oldukları duaların (tefilot) esas kısmı Tevrat pasajlarından ve Mezmurlar kitabından, ayrıca Yahudi tarihi boyunca çeşitli din âlimi ve mistikler tarafından yazılıp derlenmiş kutsama ve şükran ifade eden dua ve dinî

800 Müslim, "Mesâcid" 46; Ebû Dâvûd, "Salât" 172.
801 Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I. 96.

içerikli şiirlerden (piyutim) oluşur. Sabah ve akşam oturarak -bir görüşe göre ayakta- okunan, bir nevi iman ikrarı mahiyetindeki Şema duası, Tesniye ve Sayılar'da yer alan üç ayrı pasaja[802] dayanır. Söz konusu duada Tanrı'nın birliği, yüceliği ve emirlerine itaat, mükâfat ve ceza ile Mısır'dan kurtuluş hadisesi vurgulanır. Günde üç kez okunan ve Yahudi günlük ibadetinin temel duası kabul edilen Amida ise ayakta ve cemaat hâlinde okunan, orijinal hâliyle on sekiz, heretiklerle ilgili bir dua ilavesiyle on dokuz kısa kutsama duasından (Şemone Esre) oluşur. Ana dua olması sebebiyle Tefila olarak da isimlendirilen ve en az on yetişkin Yahudi erkeğin hazır bulunmasını, yani cemaati (minyan) gerektiren bu duada, Tanrı'nın İbrânî atalarla münasebeti, hayata ve ölüme hükmetmesi, kutsal, bilgili, hidayet verici, affedici, kurtarıcı oluşu, hastaları iyi etmesi, İsrâil'i bir araya toplaması, adaleti sevmesi, sapkınları yok edici, doğruları kollayıcı olması, Kudüs'ü yeniden ihya etmesi, kurtuluşu sağlaması, dualara icabet etmesi ve Tanrı'nın günlük mucizeleri için şükran ve barış temennisi gibi hususlar vurgulanır.[803]

İsrâiloğulları'na salâtın (namaz, dua) yanı sıra zekâtın da zorunlu bir vecibe olarak emredildiği, daha önce atıfta bulunduğumuz Bakara 2/83 ve Mâide 5/12. ayetlerle de sabittir. Ayetteki "وَآتُوا الزَّكَاةَ" (Zekâtı verin) emri vücub (farziyyet, zorunluluk) belirtir. Arapçada hemzeli olarak yazılan "الْإِيتَاءُ" (îtâ') kelimesi ile ayn harfiyle yazılan "الْإِعْطَاءُ" (i'tâ') kelimesi "vermek" anlamına gelir. Aslında "أ ت ي" (ety) kökünden türeyen "ityân" mastarı "gelmek" demektir. Fakat kökün if'âl babındaki kullanımı (îtâ') "vermek" anlamına gelir. Râğıb el-İsfehânî "zekât verme" işleminin "أعطى" fiili yerine "آتى" fiili ile ifade edildiğini belirtmiş, fakat bunun gerekçesini izah etmemiştir.[804] Her iki fiil "vermek" manasına gelse de, "آتى" fiilindeki "zekât malını gönüllü olarak ya da içtenlikle bizzat getirip vermek" manasının, "عطاء" (bağış) kökünden türeyen "أعطى" fiilinde bulunmaması söz konusu kullanımın muhtemel gerekçesi olarak değerlendirilebilir.

"Zekât" lafzı "bir şey artıp çoğaldı" (زَكَا الشَّيْءُ) manasında kullanılan "ز ك و" (zkv/zky, zekâ, zükûvv) kökünden türemiştir. İbn Fâris (ö. 395/1004) bu kökün "büyüme, gelişip serpilme ve artma (nema)" ma-

802 Tesniye (Yasanın Tekrarı) 6/4-9; 11:13-21; Sayılar (Çölde Sayım) 15/37-41.
803 Gürkan, *Yahudilik*, s. 201-202.
804 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 9.

nalarına geldiğini belirtmiştir.[805] Malı eksilttiği hâlde "zekât"a bu ismin veriliş sebebi, o malın bereket ile artmasına yahut zekât veren kimsenin bu sayede nefsini arındırmasına hamledilmiştir.[806]

Öte yandan, Arapçada "zkv/zky" kökü artıp çoğalan mal ve ekin hakkında kullanıldığı gibi, çokça hayır sahibi olan kimseler hakkında da aynı kökten gelen "zekî" kelimesi kullanılır.[807] Yine Arapçada "أَرضٌ زَكِيَّةٌ" tamlaması "verimli toprak" anlamına gelir. Tek olan bir şeye ilave ederek onun çift olmasını ifade etmek için de "زَكَا الْفَرْدُ" denilir. Bazı tefsir kitaplarında Arapların tek kişi için "خسا", çift kişi için "زكا" lafzını kullandıkları kaydedilir.[808]

Zekât kelimesinin temelde "güzel övgü" (الثَّنَاءُ الْجَمِيلُ) anlamı taşığından da söz edilir. "Hâkim şahidi tezkiye etti" (زَكَّى الْقَاضِي الشَّاهِدَ) ifadesi bazı kaynaklarda bu manayla ilişkilendirilir. Buna göre zekâtını veren kimse bir bakıma kendisinin güzel şekilde övülmesini temin etmiş gibidir. Bu konuda şöyle de denilmiştir: Zekât, arındırmak ve temizlemek kökünden türemiş bir kelimedir. Nitekim "Filan kişi tezkiye oldu" (زَكَا فُلَانٌ) tabiri "arındı, aklandı" anlamına gelir. Buna göre malının zekâtını veren kimse, o malında Allah'ın yoksullar için tayin etmiş olduğu hakkı çıkartarak sorumluluktan arınmış olur. İbn Manzûr (ö. 711/1311) "zkv/zky" kökünün temizlenme, arınma, artıp çoğalma, bereket, övgü gibi tüm manalarda kullanıldığını ve bütün bu kullanımların Kur'an ve hadislerde mevcut olduğunu belirtmiştir.[809] Kökteki "arınma/arındırma" anlamı bazı ayetlerde çok açık şekilde kendini gösterir. Mesela, Tevbe 9/103. ayetteki "خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِها" ifadesinde "Onların mallarından sadaka al ki bu sayede onları arındırmış olasın" denilir.

Câhiliye devrinde "artmak, çoğalmak" manasında kullanılan zekât kelimesi terim olarak Kur'an'da belirtilen sınıflara sarfedilmek üzere dinen zengin sayılan müslümanların malından alınan belli payı ifade eder. Örfte bu payın maldan çıkartılması işlemine zekât denilir. "Sadaka" kelimesi de terim olarak "zekât"la eş anlamlıdır. Şâfiî fakih ve

805 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, III. 18.
806 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 213.
807 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVIII. 221-224.
808 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 445.
809 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV. 358.

müfessir Ebü'l-Hasen el-Mâverdî (ö. 450/1058) "Sadaka zekât, zekât sadakadır; isim farklı olsa da müsemma aynıdır" (الصَّدَقَةُ زَكَاةٌ، وَالزَّكَاةُ صَدَقَةٌ، يَفْتَرِقُ الِاسْمُ وَيَتَّفِقُ الْمُسَمَّى) şeklindeki bir ifadeyle "zekât" ile "sadaka"yı eşanlamlı terimler gibi kullanmıştır.[810] Öte yandan, toprak ürünlerinden alınan zekât nispetini ifade eden "uşr/öşür" kelimesi de ziraî mahsüllerden tahsil edilen zekâtın özel adı olmuştur.

Kur'an'da çeşitli türevleriyle 23'ü Mekkî, 36'sı Medenî sûrelerde olmak üzere 58 ayette 59 defa geçen "zky" kökü, "zekât" formunda da 32 ayette zikredilir. Dâmeğânî (478/1085) "zekât" lafzının Kur'an'da bilindik zekât vecibesi, sadaka, ıslah, kelime-i tevhid, temize çıkarmak gibi yedi farklı vecihte kullanıldığını belirtir;[811] ancak bu vecihlerin bir kısmı kesinlikle problemlidir. Christian Snouck-Hurgronje ve Joseph Schacht gibi bazı şarkıyatçılar "zekât" teriminin Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra Yahudilerle temaslar sonucunda ortaya çıktığını ve Ârâmî (Judeo-Arameen) dilinde "takvâ" anlamına gelen "zakoth"tan alınıp anlam genişlemesiyle kullanıldığını ileri sürmüşlerdir. Benzer şekilde Jeffery de kelimenin dinî içerikli terimsel anlamının Âramcaya dayandığı, yani bu dilden Arapçaya aktarıldığı iddiasını ileri sürmüştür.[812]

Kur'an'da zekât kelimesi otuz ayette marife (belirtili isim) olarak geçer ve bunların yirmi yedisinde "salât"la birlikte zikredilir. Kur'an'da "sadaka" (çoğulu: sadakât) lafzının da hepsi Medenî sûrelerde olmak üzere on iki ayette zekât manasında kullanıldığı fark edilir. Hadislerin yanı sıra Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler döneminde de zekât ve sadaka terimleri genelde eş anlamlı olarak kullanılsa da sadaka lafzı örfte daha ziyade gönüllü bağış ve yardımı da kapsayan bir anlam kazanmıştır. Zekâtın dinî bir vecibe olarak Medine döneminde farz kılındığına dair görüş birliği vardır. Buhârî'nin (ö. 256/870) rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber'in zekât farz kılınmadan önce fıtır sadakası vermeyi emrettiği, zekât farz kılındıktan sonra fıtır sadakasını ne emrettiği ne de yasakladığı belirtilir.[813] Bu hadis fıtır sadakasının zekâttan önce emredildiğini, zekâtın ise Ramazan orucundan sonra farz olması

810 Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 179.
811 Dâmeğânî, *Islâhu'l-Vucûh ve'n-Nezâir*, s. 218.
812 Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 152.
813 Buhârî, "Zekât" 76.

gerektiğini gösterir. Ramazan orucunun farz kılındığına ilişkin Bakara 2/185. ayetin hicrî 2. yılda (623) nâzil olduğu, zekâtın da bunun akabinde farz kılındığı, genel kabul görmüştür.

Bakara 2/43. ayette geçen "zekât" lafzıyla neyin kastedildiği hususunda farklı görüşler vardır. Çoğunluk ulemaya göre burada farz olan zekât kastedilmiştir. İslam şeriatında zekâtın farziyyeti ve zekât verilecek yerler Kur'an'ın beyanıyla sabittir; fakat gerek vücup ve sıhhat şartları ve gerekse zekâta tabi olan mallar ve miktarlarıyla ilgili hükümler kamu otoritesi olarak Hz. Peygamber'in tasarrufuna tevdi edilmiştir. Bir tür vergi kategorisinde değerlendirilmesi gereken zekâtla ilgili emirler birçok Medenî sûrede "Zekâtı vermek" şeklinde zikredilir; fakat nüzûl döneminin son safhasında nazil olan Tevbe sûresinin 103. ayetinde zekâtı vermekten değil, almaktan söz edilir. Daha açıkçası, bu ayetteki "خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً" ifadesinde kamu otoritesine zekât alma görevi yüklenir. Hz. Ebû Bekr'in zekât vermeyi reddeden bazı kabilelere savaş açması da bu mükellefiyetin devlet ve kamu otoritesi boyutuna işaret etmektedir.

Bazı âlimlerin yorumuna göre Bakara 2/43. ayetteki zekâttan maksat fıtır sadakasıdır. Bu görüş İmam Mâlik'e nispet edilmiştir. Bize göre zekât kelimesinin bu bağlamda her türlü maddi yükümlülük ve bağışları ifade etmesi de mümkün ve muhtemeldir. Kaldı ki Kur'an'ın infakla ilgili emirleri bilindik zekât vecibesiyle nesh edilip tatavvu (gönüllü bağış) statüsüne indirgenmemiştir. Zekât vecibe, infak ise hem vecibe hem fazilettir. Vecibenin fazileti geçersiz kıldığını söylemek pek isabetli olmasa gerektir. Başka bir ifadeyle, zorunlu yükümlülüğün erdem ve fazileti hükümsüz kılması söz konusu değildir. Dolayısıyla buradaki zekât emrini farz ve nafile diye kategorize etmemek gerekir.

Bakara 2/43. ayetteki zekât emrinin ilk planda Yahudilere yönelik olması hasebiyle Yahudi şeriatında zekât meselesinden de kısaca söz etmek gerekir. Yahudilik'te sadaka Tanrı tarafından emredilen önemli bir vecibe olarak kabul edilir. Ahd-i Atîk'te, bilhassa Tevrat'ta Tanrı yoksullar, yetimler ve yabancıların korunup kollanması öğütlenir, bilhassa İsrâiloğulları'nın Mısır'da yabancı oldukları hatırlatılarak kendi içlerinde bulunan yoksullara yardım etmeleri istenir.[814] Yine Tevrat'ta

814 Tesniye (Yasanın Tekrarı) 10/19; 15/11.

hasattan arta kalan ürünlerin yoksulların ve yabancıların hakkı olduğu belirtilir. Bu ürünlerin tarla ve bağ sahipleri tarafından toplanması söz konusu değildir.[815]

Yahudilik'te sadaka için kullanılan kelime İbranca "tsdk" kökünden türemiş olan "tsedaka"dır. Bu kelime Arapçadaki "sadaka" kelimesiyle etimolojik ve semantik açıdan benzerlik taşır. Çünkü her iki kelime de "doğruluk, doğru olmak" anlamındaki bir kökten (sdk, sıdk, tsdk) müştaktır. Gerçi Weir, Hirschfeld ve Jeffery gibi şarkıyatçılar "sadaka"nın İbranca asıllı bir kelime olduğu ve terimsel anlamıyla Yahudi gelenekten İslam'a aktarıldığı tezini savunur;[816] fakat sonuçta kelimenin her iki dinî gelenekte de bir nevi zekât terimiyle benzer bir mana taşıdığı açıktır.

Tevrat'taki hükümlere göre ziraî mahsül ve sürülerin onda biri (öşür) Leviliye (Harunoğulları dışındaki Levi soyuna bağlı din adamına), garibe, öksüze ve dul kadınlara ayrılır. Mâbed'in henüz yıkılmadığı dönemlerde "teruma" diye adlandırılan bu öşürün hasattan itibaren yapılan sayımdan yedi gün sonra verilmesi gerekir.[817] Teruma Yahudilikte tıpkı hac ve kurban gibi mâbede bağlı bir dinî vecibe olarak kabul edilir. Dolayısıyla sürgün dönemlerinde sadece Filistin'de ikamet eden Yahudiler için söz konusu olan bir yükümlülüktür. Bu yüzden Hz. Muhammed'in çağdaşı Yahudiler, Filistin'de mukim olmadıklarından, zekât vermemişlerdir. Nitekim Talmud'da, zekâta konu olan ürünler hakkında yöneltilen bir soruya Rav Meir tarafından verilen cevapta, Tanrı tarafından vaat edilen topraklarda yetişen ürünlerin zekâta tâbi olduğu, Nabatî Araplar ile Salmoniler'in (Selmânîler) topraklarında yetişen ürünlerin ise zekâttan muaf tutulduğu belirtilmiştir.[818]

Rükû Edenlerle Birlikte Rükû Etmek

Bakara 2/43. ayetin sonundaki "وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ" ifadesi, bir yoruma göre namazla ilgili emri tekit mahiyetindedir. Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfehânî (ö. 322/934) ayetteki "وَارْكَعُوا" lafzının namaz anla-

815 Levililer 19/9, 23/22; Tesniye (Yasanın Tekrarı) 24/19.
816 Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 194.
817 A'hron Oppenheimer, "Terumot and Ma'aserot", *EJ*, XIX. 652.
818 Aslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, s. 391-392.

mına geldiğini ve bu lafzın namaz ibadetini tekit maksadıyla zikredildiğini belirtir.[819] Bazı kaynaklarda, Arapların rükû' ritüelini bazı büyük şahsiyetler için yaptıkları rivayet edilir. Bir şiirde "... إِذَا مَا أَتَانَا أَبُو مَالِكٍ رَكَعْنَا لَهُ" (Ebû Mâlik bize gelince onun için eğildik) ifadesine yer verilir.[820] Kur'an'da isim ve fiil türevleriyle 13 kez geçen "ر ك ع" (rka', rek', rükû') kökü "eğilmek, bükülmek, eğri büğrü olmak" gibi anlamlar içerir.[821]

İbadette ve ibadet haricinde "alçak gönüllülük, kendini küçük ya da hakir görmek, boyun eğmek, itaatkâr olmak, kibri kırmak" gibi sembolik manalara da işaret eden "rükû'" (الرُّكُوعُ)[822] lafzı dinî ıstılahta "namazın rükünlerinden biri olup kıraatten sonra elleri dizlere koyacak şekilde, sırt ve başı düz bir şekilde tutarak eğilme"yi ifade eder. Rükû' ile aynı kökten türemiş olan "rek'at" kelimesi ise namazın kıyam, kıraat, rükû ve iki secdeden ibaret her bir bölümünü ifade eder.[823] Buna göre denilebilir ki bir namaz kaç rükûya sahipse o kadar rek'ata sahiptir.

Bakara 2/43. ayetin sonundaki "وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ" ifadesi birçok müfessire göre Yahudilere yönelik olup "Müslümanlarla birlikte namazda rükû' edin" anlamına gelir. Bu emir Yahudilerin ibadetlerinde rükû' olmamasıyla ilgilidir. Ayetin ilk ifadeleri de "Müslümanlar gibi namaz kılıp onlar gibi zekât verin" şeklinde bir anlam içerir.[824] Başka bir yoruma göre ayetteki rükû' emri Allah'ın emir ve yasaklarına karşı tevazuyla boyun eğip teslim olmayı belirtir. Mürselât 77/48. ayetteki "وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ" ifadesinde geçen "ارْكَعُوا" lafzı da boyun eğmek anlamına gelir. Müfessirlerin aktardıkları başka bir yoruma göre ise "وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ" ifadesi cemaat hâlinde namaz kılmaya işaret etmektedir.[825]

Bazı müfessirler "وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ" ifadesinin ayet sonundaki fasıla/seci (nesir kafiyesi) uyumundan dolayı zikredildiğini ileri sürmüşlerdir. Ancak Muhammed Abduh, "Kur'an metninde kafiye uğruna mananın feda edilmesi mümkün değildir" gerekçesiyle rükû' ile

819 Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 357.
820 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 473.
821 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VIII. 133.
822 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 202.
823 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXI. 121-122.
824 Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 357; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 260.
825 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 136; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 348.

ilgili ifadenin büyük bir hikmete mebni olduğunu söylemiştir. Ayette ilk olarak namazı ikâme emrinin zikredilmesi, bu ibadetin Allah'a yönelik olmasıyla ilgilidir. Namazdan sonra zekâtın zikredilmesi ise bu ibadetin nefsi arındırmakla ilgili olmasından mütevellittir. Rükûya gelince, rükû' namazın uzuvlar vasıtasıyla dış dünyaya yansıyan kısmî şeklidir. Dolayısıyla rükû' namaza işarettir. Yoksa bizatihi ibadet değildir. Başka bir ifadeyle, rükû' ancak Allah'ın emrine bağlı kalmaya ve O'na saygı duyulduğunu ortaya koymaya vesile olduğu için ibadet sayılabilir.[826]

Bize göre de rükû' ile ilgili emir tam bir kulluk bilinci içinde Allah'a karşı hem acziyeti itiraf hem de tezellül ve tevazuyla samimi ve saygılı olma hâlini belirtir. Bu açıdan bakıldığında rükû' özelde namaz, genelde tüm ibadetler için zorunluluk arz eden bir duygu hâline karşılık gelir. Bu hâlin namazdaki fiilî formu baş ve sırtın düz bir yüzey oluşturacak ve eller dizlere ulaşacak biçimde öne doğru eğilmesidir. Hülasa rükû' emri Allah'ın huzurunda olma bilinciyle tevazu gösterip alçalmaya ve kibirden sakınmaya işaret etmektedir.[827]

أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (44)

(44) Demek siz kendinizi unutup gerçek manada iyilik ve dindarlığı başkalarına öğütlüyorsunuz, öyle mi?! Üstelik Kitâb'ı tilavet ettiğiniz hâlde böyle davranıyorsunuz... Peki, siz hiç düşünmez misiniz?!

***

Bu ayetteki hitap özellikle Yahudi din adamlarına yöneliktir. Ayetin başındaki "hemze" harfi hem bir hususu vurgulama (takrir) hem de kınama/paylama (takrî') ve hayret (taaccüp) belirtir.[828] Başka bir anlatımla, ayetin başındaki hemze aslında istifham (soru) edatı olmakla

826 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 242-243.
827 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 42.
828 Fahreddîn err-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 42.

birlikte "İşte siz böyle bir yoldasınız" (أنتم على هذه الطريقة) manasında takrir (durumu anlatma) ve tevbih (kınama) vurgusuna sahiptir.[829]

Ayetteki "تَأْمُرُونَ" lafzı sözlükte "emretmek, öğütlemek, tavsiye etmek" manasının yanında "bereketlenip çoğalmak, hâl, durum, olay, alâmet, işaret" gibi anlamlarda da kullanılan "أ م ر" (emr, imâret) kökünden[830] türemiş bir fiildir. Kur'an'da çeşitli türevleriyle 251 kez geçen "emr" kökü Hûd 11/123. ayetteki "إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ" (İş tümüyle O'na döner) ifadesinde olduğu gibi, çok genel/geniş bir manada, yani "her türlü fiil, söz, iş, hâl durum, olay" manasında isim olarak da kullanılır.[831] Fıkıh usulünde "nehy"in (yasak) karşıtı olarak kullanılan ve genelde "bir işin yapılmasının otoriter bir tarzda istenmesi için vaz olunmuş söz" diye tanımlanan "emr", Kur'an'da fiil olarak bir işin yapılmasını tavsiye ve talep etmeyi belirtir. Kelimenin Bakara 2/44. ayetteki anlam ve kullanımı da aynı şekildedir.

Ayetteki "البر" (birr) kelimesine gelince, sözlükte "sıdk, sadakat, iyilik" gibi anlamlar içeren ve Kur'an'da farklı türevleriyle 32 kez geçen "ب ر ر" (brr) kökünden türemiş olup bazı müfessirlerce "tüm hayırlı amelleri kapsayan bir isim" (البر فهو اسم جامع لأعمال الخير) diye tanımlanır. Bu kabilden olmak üzere "بر الوالدين" lafzı "Anne babaya itaat etmek", "عمل مبرور" lafzı ise "Allah'ın razı olduğu amel" manasında kullanılır. "Birr" kelimesi bazen "sıdk" (doğruluk, dürüstük) manasında da kullanılır. Mesela, "بر في يمينه" ifadesi "Yeminine sadık kaldı" manasındadır.[832] Aynı kökten gelen "berr" ise Kur'an'da hem "çok merhametli, lütufkâr ve sözüne sadık" anlamında Allah'ın bir ismi (Tûr 52/28) olarak hem de "samimi mü'min, gerçek dindar" anlamında insanın sıfatı olarak tekrarlanır. Abese 80/16. ayette ise "bârr" (sadık, itaatkâr) kelimesinin çoğulu olan "berere", meleklerin sıfatı olarak anılır.

"Birr" kelimesinin asıl manası bazı dilcilere göre "hayırlı işlerde enginlik"tir (التوسُّع فِي فِعْل الخَيرِ); fakat zaman içerisinde şefkat, lütuf, ihsan ve sıla-i rahim gibi manalarda kullanımı yaygın hâle gelmiştir.[833] Bu-

829 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 125.
830 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV. 26-27.
831 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 24.
832 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 43.
833 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, X. 151-155.

nunla birlikte “birr” kelimesine genellikle “doğruluk, dürüstlük” (sıdk) anlamı verilir. Ancak tüm muteber hadis kaynaklarında geçen uzunca bir hadis[834] “birr”i “sıdk”ın eş anlamlısı değil, onun bir sonucu olarak anlamak gerektiğini gösterir. “Doğruluk birre, birr cennete ulaştırır” (إِنَّ الصِّدْقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ وَالْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ) mealindeki hadis[835] de yine aynı noktaya işaret etmektedir. Aslında “birr”in anlamı tüm iyilikleri kapsar mahiyettedir. Nitekim Hz. Peygamber, “الْبِرُّ حُسْنُ الخُلُقِ” (Birr ahlâk güzelliğidir)[836] demiştir. Başka bir hadiste ise “birr”in insan vicdanını (kalp ve nefs) huzura kavuşturup ruh dünyasını aydınlatan her türlü iyilik ve güzelliği kapsadığı (الْبِرُّ مَا اطْمَأَنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ، وَاطْمَأَنَّتْ إِلَيْهِ النَّفْسُ) belirtilmiştir.[837]

Bakara 2/177. ayette “birr”in muhtevasına oluşturan vasıflar Allah’a, ahiret gününe, meleklere, kitaplara ve peygamberlere iman etmek, Allah’ın emir ve rızasına uygun şekilde malî yardımlarda bulunmak, namaz kılmak, zekât vermek, ahde (sözleşmeye) sadakat göstermek, en zor ve sıkıntılı zamanlarda bile sabırlı ve metanetli olmak şeklinde tadat edilmiştir. Bu ayetten hareketle “birr”in iman, ibadet ve ahlaka dair tüm güzel hasletleri kapsayacak genişlikte bir kelime ve kavram olduğu söylenebilir. Kısacası, “birr”in en kapsamlı anlamı “gerçek manada ahlaklılık ve samimi dindarlık” diye ifade edilebilir.

Bakara 2/44. ayette Yahudi din adamlarının insanlara “birr”i tavsiye ettikleri ve fakat kendilerini unuttukları bildirilir. Burada sözü edilen “insanlar”dan maksat, Yahudilerin dinî alanda yeterli bilgiye sahip olmayan halk zümresidir. Bu zümre Bakara 2/78. ayette Tevrat veya daha genel çerçevede kendi kutsal kitapları hakkında bilgisi olmayan ümmîler (وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ) diye nitelendirilir. Yahudi din adamlarının kendilerini unutması, ahlaklılık ve dindarlık konusunda halka tavsiye ettikleri şeylerden kendilerini muaf görmeleridir. Dolayısıyla burada sözü edilen “unutma”dan (nisyân) maksat, dinî-ahlâkî sorumlulukların terk edilmesi ve aynı zamanda bu sorumlulukların tam tersine davranışlar sergilenmesidir.

834 Buhârî, “Edeb” 69; Müslim, “Birr” 103-105.
835 İbn Hanbel, *el-Müsned*, II. 426.
836 Müslim, “Birr” 14-15; Tirmizî, “Zühd” 52.
837 İbn Hanbel, *el-Müsned*, XXIV. 278, 528, 533.

Müfessirler Yahudi din adamlarının cahil halk kesimine tavsiye ve telkinde bulundukları "birr" kapsamında Allah'a itaat, Tevrat'taki emirler ve yasaklara riayet gibi genel muhtevalı görüşler belirtmenin yanında namaz, sadaka gibi özel vecibelerden de bahsetmişlerdir. Ancak "birr" kelimesinin çok geniş bir anlam içeriğine sahip olduğu dikkate alındığında, halk kesimine dindarlıkla ilgili hemen her türlü şeyin tavsiye edildiği söylenebilir.

Yahudi din adamlarının "Halka verir talkını, kendi yutar salkımı" atasözünü hatırlatan tavır ve tutumlarının çirkinliğini göstermek için ayette "وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ" ifadesine de yer verilmiştir. "Üstelik Kitab'ı tilavet ettiğiniz hâlde" manasına gelen bu ifade, Yahudi din âlimlerinin kendi kutsal kitaplarını okudukları ve dinî-ahlâkî vecibelerle ilgili sorumluluklarına tam manasıyla vâkıf oldukları hâlde kendilerini bundan muaf saydıklarını gösterir ki bu durum "Hocanın dediğini yap, yaptığını yapma" şeklindeki sözü akla getirir.

Ayetteki "وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ" ifadesi, "Kendinizi unutuyorsunuz" manasındadır. Bu ifadedeki "enfüs" kelimesi "bir şeyin hakikati, kendisi, bütünü" gibi anlamlar içeren "nefs"in çoğulu olup[838] "kendileri" manasına gelir. Aslında "تَنْسَيُونَ" (tenseyûne) şeklinde olan, ancak i'lâl yoluyla "tensevne" (تَنْسَوْنَ) şeklini alan bu fiilin türediği "nisyân" (النِّسْيَانُ) mastarı ise bazen "Hâfıza-yı beşer nisyân ile malüldür" sözünde olduğu gibi ezber ve hatırlamaya karşıt anlamda, bazen de "bir şeyi ihmal veya terk etmek" manasında kullanılır.[839] Kur'an'da mastar, isim, sıfat-ı müşebbehe ve fiil türevleriyle 45 kez geçen "ن س ي" (nsy, nisyân) kökündeki temel anlam bazı dilcilere göre "bir şeyi gaflet sebebiyle veya kasıtlı şekilde terk etmek"tir. Tövbe 9/67. ayetteki "نَسُوا اللّٰهَ فَنَسِيَهُمْ" ifadesinde münafıkların Allah'ı unuttukları, buna mukabil Allah'ın da onları unuttuğu bildirilir. Münafıkların Allah'ı unutmalarından maksat, O'na itaat etmemeleri, Allah'ın münafıkları unutmasından maksat ise onları gözden çıkarması (terk) ve aynı zamanda hak ettikleri cezaya çarptırmasıdır.[840]

Ayetteki "وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ" (Kitâb'ı tilavet ettiğiniz hâlde) ifadesinde geçen "تَتْلُونَ" lafzı sözlükte "tabi olmak, bir şeyi ardışık şekilde takip

838 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XIII. 8.
839 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 327-328.
840 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 491.

etmek" anlamına gelen "ت ل و" (tilv, tülüvv) kökünden türemiş bir fiildir.[841] Bir telakkiye göre kelimenin "okumak" (kıraat) manasında kullanımı harflerin ve kelimelerin birbiri ardınca telaffuz edilmesiyle ilgilidir. Ancak bu tespit zorlama gibi görünmektedir. Çünkü kıraat kelimesi bir metni okumaktan ziyade, "davette bulunma, duyurma" gibi bir anlam içerir ve bu anlam dolaylı olarak "davete icabet"i de belirtir. Nitekim Kur'an'da da bir şeyin kıraatinden söz edildiğinde, onun gereğine uymanın zorunlu oluşuna işaret edilir.[842]

"Tlv" kökü "tabi olmak" manasında kullanıldığında mastar "tilv, tülüvv" (تُلُوٌّ وتِلْوٌ) şeklinde gelir. "Okumak" ya da "bir şeye kafa yormak" (tedebbür) manasında kullanıldığında ise "tilâvet" (تِلَاوَة) şeklinde gelir. "Tlv" kökündeki "takip" (uymak, izlemek) manası somut (cisimsel, bedensel) olabileceği gibi "bir hükme uymak" şeklinde soyut da olabilir. Öte yandan, "tilâvet" kelimesi bazen ilâhî mesajları okumak ve duyurmak (kıraat), bazen de o mesajlara harfiyen uymak manasında istimal edilir. Mesela, aynı kökten türeyen fiiller, Enfâl 8/31. ayetteki "وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا" ifadesinde "okumak, davette bulunmak", Bakara 2/121. ayetteki "يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ" ifadesinde ise "ilâhî mesajlara harfiyen uymak" manasına gelir. Tilâvet kelimesi "kıraat"ten daha özel bir anlam içerir. Bu yüzden, her tilavet bir kıraattir; fakat her kıraat tilavet değildir.[843]

Ayetin sonundaki "اَفَلَا تَعْقِلُونَ" ifadesi, bir yönüyle Yahudi din adamlarının çirkin tavırları hususunda hayret duygusu uyandırmaya, diğer bir yönüyle de kınamaya yöneliktir. Buna göre ifadede, "Ortaya koyduğunuz tavır ve tutumun ne kadar çirkin olduğuna akıl erdiremiyor musunuz? Sanki akıldan nasipsiz gibisiniz. Akl-ı selimle düşünecek olsanız, ahlaklılık ve dindarlık hususunda insanlara nasihatte bulunup kendinizi bundan muaf saymanızın ne kadar çirkin bir davranış olduğunu anlarsınız" gibi bir mana kastedildiği söylenebilir. Söz konusu ifadenin bir benzeri, "أُفٍّ لَكُمْ وَلِما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ أَفَلا تَعْقِلُونَ" (Yazıklar olsun size, Allah'ın yanı sıra taptığınız o varlıklara da yazıklar olsun! Aklınızı başınıza almayacak mısınız?) şeklindeki Enbiyâ 21/67. ayettir.

841 İbn Sîde, *el-Muhkem*, IX. 535-537.
842 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 75.
843 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 75.

Bazı âlimler hem Bakara 2/44. ayetteki "اَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ اَنْفُسَكُمْ" ifadesinden, hem de "يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لا تَفْعَلُونَ" (Ey iman edenler! Niçin yapmadığınız şeyleri söylüyorsunuz?) şeklindeki Saf 61/2. ayetten hareketle günahkâr kimsenin "emir bi'l-maruf ve nehiy ani'l-münker" yapamayacağını söylemiş ve bu görüşlerini, "Şayet günahkâr kimsenin iyiliği emredip kötülükten nehyetmesi doğru bir iş olsaydı, o zaman zina eden bir erkeğin zina esnasında kadının yüzünü açmasını günah sayıp, 'Bu yasak' demesi de caiz olurdu. Hâlbuki böyle bir şeyin kabul edilebilir olmadığı gayet açıktır" şeklinde bir aklî argümanla da desteklemişlerdir.

Fahreddîn er-Râzî bu görüşe şöyle itiraz etmiştir: Mükellef kimse hem günahtan kaçınmakla ve hem de başkalarını günah işlemekten alıkoymakla emredilmiştir. Bu iki sorumluluktan birini yerine getirmemek, diğerinin de yerine getirilmesini icap ettirmez. Ayetteki "اَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ اَنْفُسَكُمْ" ifadesine gelince, bu ifade insanlara dindarlık tavsiyesinde bulunma ve kendi nefsini bundan muaf tutma işinin aynı anda yapılmasını yasaklar mahiyettedir. Kısacası, söz konusu ifadedeki yasak, kişinin başkalarına tavsiye ettiği ibadet, taat, iyilik gibi hususlarda kendini mükellef gibi görmemesiyle ilgilidir. Yani bu ayette kişinin kendisini mükellef görmediği hâlde başka insanlara dindarlıkla ilgili tavsiye ve teşvikte bulunmasının son derece çirkin ve yakışıksız olduğuna dikkat çekilmiştir.[844]

İslam geleneğinde bu hususla ilgili olarak çok manidar sözler söylenmiştir. Mesela, Abbâsîler devri şairlerinden Ebü'l-Atâhiye (ö. 210/825[?]) bir şiirinde, "Müttakî biriymişsin gibi takvadan söz ediyorsun; oysa elbisenden günah kokuları geliyor" (وَصَفْتَ التُّقَى حَتَّى كَأَنَّكَ ذُو تُقًى ... وَرِيحُ الْخَطَايَا مِنْ ثِيَابِكَ تَسْطَعُ) demiş,[845] Hz. Ali'ye bağlılığıyla tanınan tâbî âlim Ebü'l-Esved ed-Düelî de (ö. 69/688) şunları dile getirmiştir: "Bir davranıştan insanları men edip de sen ona benzer bir davranış sergileme! Böyle davranman senin için ayıptır (لَا تَنْهَ عَنْ خُلُقٍ وَتَأْتِيَ مِثْلَهُ ... عَارٌ عَلَيْكَ، إِذَا فَعَلْتَ عَظِيمٌ). İşe kendi nefsinden başla, azma ve sapma konusunda nefsine yasak koy. Eğer nefsin yola gelirse, bilge kişi oldun demektir (وَابْدَأْ بِنَفْسِكَ فَانْهَهَا عَنْ غَيِّهَا ... فَإِنِ انْتَهَتْ عَنْهُ فَأَنْتَ حَكِيمُ). İşte o zaman,

844 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 44-45.
845 Ebû Hayyân, *el-Besâir ve'z-Zehâir*, VIII. 47.

nasihat ettiğinde hüsn-i kabulle karşılık bulur; bir şey söylediğinde uyulur; bir şey öğrettiğinde faydası olur" (... فَهُنَاكَ يُقْبَلُ إِنْ وَعَظْتَ وَيُقْتَدَى بِالْقَوْلِ مِنْكَ وَيَنْفَعُ التَّعْلِيمُ)[846]

وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلاَّ عَلَى الْخَاشِعِينَ (45)

(45) Sabır ve salâtla yardım isteyin. Sabır ve salât nefse zor gelir. O yüzden, bunlar ancak Allah'a derin saygı ve bağlılık gösteren kimselerin işidir.

***

Bu ayetteki hitabın kimlerle ilgili olduğu konusunda ihtilaf vardır. Bazı müfessirler hitabın Hz. Peygamber ve müslümanlara yönelik olduğu kanaatindedir. Ancak Fahreddîn er-Râzî'nin gerekçeli şekilde ifade ettiği üzere ayetteki hitabın İsrâiloğulları'na (Yahudilere) yönelik olduğunu söylemek daha isabetlidir. Çünkü hitabı onlardan başka muhataplara tevcih etmek, sözün gelişine (siyak) pek uygun düşmemektedir.[847] Bununla birlikte sabır ve salâtla Allah'tan yardım isteme emrinin biz müslümanları da bağladığı şüphesizdir. Nitekim Bakara 2/153. ayetteki "يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوةِ" ifadesinde aynı emir müslümanlara tevcih edilmiştir.

Sabır ve Salât ile Yardım İstemek

Ayette "Sabır ve salât ile istiânede bulunun" denilmiştir. "İstiâne" (الاسْتِعَانَةُ) sözlükte "bir işe destek vermek, yardım etmek" anlamındaki "ع و ن" (avn) kökünden türeyen bir kelime olup "birinden yardım isteme"yi belirtir.[848] Bu ayette istiâne, Allah'tan yardım istemek, yani O'nun inayetine ve himayesine sığınmayı talep etmek anlamına gelir. Yûsuf 12/18. ayetteki "وَاللّٰهُ الْمُسْتَعَانُ" ifadesinde Allah kendisinden yardım istenecek yegâne mercii (müsteân) olarak zikredilir.

846 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 366-367; İbn Hazm, *el-Ahlâk ve's-Siyer*, s. 95.
847 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 46.
848 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII. 298-299.

Allah'tan yardım isteme (istiâne) bağlamında zikri geçen "sabır" ve "salât"ın ne manaya geldiği meselesi üzerinde hususen durmak gerekir. Çünkü bilhassa sabır Kur'an'da çok sık zikredilen ve bu yüzden de müslümanların şiarı mesabesindeki bir tavır ve tutuma işaret eder gibidir. "Sabr" (الصَّبْرُ) sözlükte "hapsetmek, alıkoymak" anlamındaki "ص ب ر" (sbr, sabr) kökünden türemiş bir mastar olup Kur'an'da "kendini tutmak, metanetli olmak, direnmek, dayanmak, tahammül etmek" gibi manalarda kullanılır.[849] Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 103 kez geçen ve Arap dilinde "yakınma" manasındaki "ceza'" (الجَزَع) kelimesinin karşıtı olarak kabul edilen "sbr" (sabr) kökündeki temel anlam, Mustafavî'ye göre "insanın sükûn ve itmi'nan içinde kendisini sıkıntı ve yakınma hâlinden koruması"dır.[850]

İmam el-Gazâlî acı ilaca benzettiği sabrı "din duygusunun nefsânî arzu ve tutkuların baskısına karşı direnç göstermesi" (أَنَّ الصَّبْرَ عِبَارَةٌ عَنْ ثَبَاتِ بَاعِثِ الدِّينِ في مقاومة باعث الهوى) diye tanımlar. Sabır "nefsi telaştan, dili şikâyetten, uzuvları çirkin davranışlardan korumak, nimet hâli ile mihnet ve meşakkat hâli arasında fark gözetmeyip her iki durumda sükûneti muhafaza etmek, Allah'tan başkasına şikâyette bulunmamak" diye de tanımlanır.[851]

"Sabır aklın ve/veya şeriatın gereğince nefsi kendisinden alıkonulması gereken şeylerden alıkoymaktır" diyen Râğıb el-İsfehânî sabrın kullanım farklılığına göre değişik şekillerde adlandırıldığına dikkat çeker. Mesela, nefsin direnç ve tahammülünün sebebi bir bela ve musibetse, bu durumda sergilenen direnç, "sabr" diye adlandırılır ve sabrın zıddı olarak "yakınmak" manasındaki "ceza'" (الجزع) kelimesi kullanılır. Şayet direnç (sabır) savaşla ilgiliyse, bu durumda sabır "الشجاعة" (şecâat: yiğitlik) adlandırılır ve bunun zıddı olarak "الجبن" (cübn: ödleklik, korkaklık) kelimesi kullanılır. Şayet direnç/sabır can sıkıcı bir talihsizlikle ilgiliyse, o zaman "رحب الصّدر" (rahbü's-sadr: gönül ferahlığı) diye adlandırılır ve bunun karşıtı olarak "الضّجر" (dacer: iç sıkıntısı, sıkıntı, darlık) kelimesi kullanılır. Şayet direnç/sabır, dili konuşmaktan alıkoymakla ilgiliyse, bu durumda "الكتمان" (kitmân: gizlemek) diye adlandı-

849 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XII. 120-122.
850 Mustafavî, *et-Tahkîk*, VI. 221.
851 Gâzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, IV. 62-65.

rılır ve bunun zıddı olarak da "المذل" (mezl: ifşa etmek) kelimesi kullanılır.[852]

Yine Râğıb el-İsfehânî biri cismânî, diğeri ruhânî olmak üzere sabrın iki türünden söz eder ve bunların her birini adlandırmada ayrı kelimeler kullanıldığını söyler. Cismânî sabır bedensel olarak maruz kalınan zahmetli işler ve acılara katlanmaktır ki bu tam manasıyla fazilet sayılmaz. Asıl fazilet ruhî sabır olup iki şekilde tezahür eder. İlki "iffet" olup insana zevk veren şeylerden yararlanmada aşırılıktan sakınmak suretiyle ortaya konulan sabırdır. İkincisi ise istenmeyen durumlarla karşılaşılması veya hoşa giden nimetlerden mahrum kalınması hâlinde sabırlı davranmaktır.[853]

İslâmî kaynaklarda "İmanın yarısı sabır, yarısı şükürdür" (إِنَّ الْإِيمَانَ نِصْفَهُ صَبْرٌ وَنِصْفَهُ شُكْرٌ) şeklinde güzel bir ifadeye yer verilir. Bu sözü *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinde aktaran Gazâlî'ye göre meşakkatlere tahammülün farklı dereceleri vardır. Tahammülün zor olduğu başlangıç derecesine "tesabbur", tahammülün kolaylaştığı orta derecesine "sabır", nefsânî arzuların tam olarak baskı altına alındığı en yüksek derecesine "rızâ" denir. Sabrın fazilet bakımından en alt derecesi, içinde bulunulan güç durumdan memnun olunmasa da şikâyet etmemek, bundan daha faziletlisi içinde bulunulan duruma rıza göstermek, en faziletlisi ise belaya şükretmektir.[854]

Belaya sabretmenin mi yoksa nimete şükretmenin mi daha faziletli olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ulema genellikle şükrün sabırdan daha faziletli olduğunu kabul ederken, mutasavvıfların çoğunluğu sabrı daha üstün görmüştür. Bazı âlimler ise sabır ile şükrün eşit değerde olduğunu ileri sürmüştür. Bu konuyu etraflıca ele alan Gazâlî, "Şükür mü yoksa sabır mı daha faziletlidir?" sorusunu, "Su mu daha kıymetlidir, ekmek mi?" sorusuna benzetmiş ve suya ihtiyaç duyan için suyun, ekmeğe ihtiyaç duyan için ekmeğin daha kıymetli olduğunu belirtmiştir.[855]

852 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 273.
853 Râğıb el-İsfehânî, *ez-Zerîa*, s. 326-327.
854 Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, IV. 68, 141.
855 Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, IV. 135-139.

Sabır, ruhen çökmüş hâlde sıkıntı ve zorluklara tahammül etmekten öte, şükür ve rıza hâlinde direnmektir. Başka bir ifadeyle, sabır, hayır olarak görünen şeyin ardında şer, şer olarak görünen şeyin ardında hayır olabileceğine, bunun ancak ilim ve hikmetine akıl-sır ermeyen Allah tarafından bilinebileceğine tam bir imanla ortaya konulan sebat ve gayrettir. Nitekim Kur'an'ın anlam dünyasında da sabır, zor zamanlar ve sıkıntılı durumlarda itidali korumanın yanı sıra müslümanca yaşama yolunda karşılaşılan her türlü güçlüğün üstesinden gelmek için gerekli ruhsal dirençe sahip olmak demektir.

Bakara 2/45. ayette geçen "sabr" kelimesi Mücâhid gibi bazı müfessirlerce "oruç" diye izah edilmiş ve bu bağlamda Ramazan'ın "Sabır ayı" diye anıldığına dikkat çekilmiştir.[856] Oruç ibadetinin sabır gerektirdiği şüphesizdir; fakat "sabr"ın oruç diye izah edilmesi bununla ilgili olmaktan öte, ayette sabır ile salâtın peşpeşe gelmesi ve salât kelimesine bilindik namaz anlamı takdir edilmesi ile ilgili olsa gerektir. Anlaşıldığı kadarıyla bazı müfessirler sabır ile namazı birbiriyle çok uyumlu görmemişler ve bu yüzden de sabr kelimesini oruca hamlederek iki temel ibadeti yanyana getirdiklerini düşünmüşlerdir. Ancak bize göre ayetteki "salât" kelimesini bilindik namaz ibadetine hamletmek gibi bir zorunluluk söz konusu değildir. Gerçi Tahâ 20/132. ayetteki "وَأْمُرْ اَهْلَكَ بِالصَّلٰوةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا" ifadesi sabır ile namaz anlamındaki salât arasında bağ kurmak gerektiğini gösterir; fakat burada kurulan bağ namaz ibadetini kesintiye uğratmamakla, yani ibadet ve taatte sebatkâr olmakla ilişkilidir.

Bize göre "وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاةِ" ifadesinde geçen "sabır"dan maksat, gerek nefsi günahlardan alıkoymak, gerek ibadet ve taatta sebatkâr davranmak ve gerekse belaya karşı rıza hâlinde olmaktır. Ayetteki hitabın hususen İsrâiloğulları ve Yahudilere yönelik olduğu dikkate alındığında, "sabır"dan maksat, Allah'a verilen söze (ahd ve misak) sadakat, yani dinî-ahlâkî mükellefiyetlerde sebattır.[857] "Salât"tan maksat ise galip ihtimalle dua ve niyazdır. Nitekim "salât" kelimesinin sözlükteki temel anlamı birçok dilci tarafından da belirtildiği üzere

856 İbnül'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 75; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 372.
857 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 617-618; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 477.

duadır.[858] Bu mana takdirine göre "وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاةِ" ifadesi Enfâl 8/45. ayetteki "إِذا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللّٰهَ" ([Cephede düşmanla çatışmak gibi] ciddi bir sıkıntıyla karşılaştığınız zaman sebatkâr olun ve Allah'a yakarışta bulunun) ifadesine benzer bir anlam taşır. Çünkü Enfâl 8/45. ayette geçen "sebat"tan maksat sabır, "zikir"den maksat da duadır.[859] Bütün bunlar bir kenara, Zemahşerî ve Beyzâvî gibi müfessirler de "وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاةِ" ifadesinde geçen "salât" kelimesinin dua ve niyaz manasına hamledilebileceğini vurgulamışlardır.[860] Buna göre söz konusu ifadeyi zorluklar ve belalar karşısında sabırlı olmaya, belaları def hususunda da dua ve niyazla Allah'a sığınmaya hamletmek mümkündür.

Özellikle Medenî sûrelerde bilindik namaz ibadeti "salâtı ikâme" şeklinde formüle edilir; salât kelimesinin tek başına kullanımı ise dua ve niyaz manasını akla getirir. Bununla birlikte "وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاةِ" ifadesinde geçen salât lafzı bilindik namaza da hamledilebilir. Çünkü İsrâ 17/76-78. ayetlere bakıldığında, Hz. Peygamber'in çok sıkıntılı zamanlarda namaza sığınmasının emredildiği görülebilir ve buradan hareketle sabrı namazla tazelediği söylenebilir. Nitekim Huzeyfe b. el-Yemân'dan gelen bir rivayette, Hz. Peygamber'in bir konuda sıkıntı yaşadığı zaman namaza sığındığı (إذا حَزَبَهُ أمْرٌ فَزِعَ إِلَى الصَّلَاةِ/إذا حَزَبَهُ أمْرٌ صَلَّى) bildirilir.[861]

Namaz insanın Allah'a bağlılığını, O'nun yüceliği karşısındaki eksiklik ve küçüklüğünü, neticede Allah'a duyulan minnettarlığı ve şükran duygularını ifade eden bir duruştur. Namaz kalp huzuru içinde Allah'ın yüceliğini ve O'na karşı sorumluluğun ciddiyetini hissederek bu şuur içerisinde korkup titremek, Allah'a kullukta her zaman kusurlu olma gerçeği göz önünde bulundurularak bundan dolayı mahcubiyet duymaktır. Namaz, aynı zamanda günlük hayatın yoğun meşguliyetleri içinde mü'minin Allah'ı hatırlamasını sağlayan ve O'nu unutturacak durumlara karşı mü'mini koruyan bir kalkandır.

Bakara 2/45. ayetteki "وَإِنَّها لَكَبِيرَةٌ إِلاَّ عَلَى الْخاشِعِينَ" ifadesine gelince, bu ifadede geçen "كبيرة" (kebîre) kelimesi sözlükte "küçük" anlamına gelen

858 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa*, III. 300; Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 285.
859 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 137; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 372.
860 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 262; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I. 77.
861 İbn Hanbel, *el-Müsned*, XXXVIII. 330; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 618.

"الصَّغِيرُ" (sağîr) lafzının zıddı olarak "büyük olmak" manasındaki "ك ب ر" (kbr, kiber, kübr) kökünden türemiş bir isimdir.[862] Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 161 kez geçen "kbr" kökü cisimler ve sayılar için kullanılmasının yanında bir şeyin önemli, değerli, yüce olması gibi manalarda da kullanılır. Mesela, Tevbe 9/3. ayetteki "يَوْمَ الحَجِّ الأكْبَرِ" (En büyük hac günü) ve En'âm 6/19. ayetteki "قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً" ifadelerinde geçen "ekber" (en büyük) lafzı "önemli, değerli, yüce" manasına gelir. Keza "اللهُ أَكْبَرُ" (Allah en büyüktür) ifadesindeki "ekber" lafzı da Allah'ın her şeyden yüce ve azamet sahibi olduğunu belirtir.

Bütün bu kullanımlara benzer şekilde "kbr" kökü Bakara 2/219, İsrâ 17/31 ve Kehf 18/5 gibi birçok ayette görüleceği üzere bazı günahların çok büyük ve ağır olması manasında kullanıldığı gibi Bakara 2/45. ayetteki "وَإِنَّها لَكَبِيرَةٌ" ifadesinde olduğu gibi, zor ve meşakkatli şeyler/işler için de kullanılır. Nitekim "كبر عليّ هذا الأمر" ifadesi "Bu iş bana zor geldi" manasındadır. Şûrâ 42/13. ayetteki "كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ ما تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ" (Senin kendilerini davet ettiğin inancı benimsemek o müşriklere zor geldi) ifadesinde de aynı anlam ve kullanım söz konusudur.[863]

Bakara 2/45. ayetteki "وَإِنَّها لَكَبِيرَةٌ" ifadesinde geçen "hâ" zamirinin neye raci olduğu konusunda farklı ihtimaller söz konusudur. Bir ihtimale göre zamir sadece salâta racidir. Bu takdirde ifade, "Namaz, huşû' içinde olanlardan başka kimselere ağır gelir" şeklinde bir mana taşır. İkinci bir ihtimale göre sabır ve salâta racidir. Üçüncü ihtimale göre zamir "وَاسْتَعِينُوا" lafzıyla ifade edilen istiâneye (yardım isteme) racidir. Dördüncü bir ihtimale göre ise zamir, "Ey İsrâiloğulları! Size bahşettiğim nimetlerimi hatırlayın" (يَا بَنِي اِسْرَٓائِلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي اَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ) mealindeki hitapla başlayan Bakara 2/40. ayetten "Sabır ve salâtla yardım isteyin" mealindeki ifadeyle başlayan Bakara 2/45. ayete kadar söz konusu edilen tüm emirler ve yasaklara racidir. Nitekim Arapların dil örfünde sözü kısaltmak için bazı şeyler açıkça zikredilmediği, muhatabın bilgisine güvenildiği için imada bulunmakla yetinildiği belirtilir. Mesela, "ما عليها أفضل من فلان" (Onun üzerinde filan

862 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, X. 119-121.
863 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 262.

kişiden daha faziletli kimse yoktur) denilir ve buradaki "hâ" zamiriyle "yeryüzü" kastedilir.[864]

Gerek Bakara 2/45. ayetin sonundaki "إِلاَّ عَلَى الْخاشِعِينَ" ifadesi, gerekse Mü'minûn 23/2. ayetteki "الَّذِينَ هُمْ فِي صَلاتِهِمْ خَاشِعُونَ" ifadesi dikkate alındığında, "وَإِنَّها لَكَبِيرَةٌ" lafzındaki zamirin sadece salâta raci olduğu söylenebilir. "Bu durumda "وَإِنَّها لَكَبِيرَةٌ إِلاَّ عَلَى الْخاشِعِينَ" ifadesi, "Namaz, Allah'a karşı derin saygı içinde olanlardan başkasına zor/meşakkatli gelir" şeklinde bir anlam içerir. Ebû Hayyân da bu görüşün daha isabetli olduğu kanaatindedir.[865] Fakat burada huşû' sahibi olanlardan başkasına zor ve meşakkatli gelen şeylerin özelde sabır ve salâtı, genelde Bakara 2/40. ayetten itibaren zikredilen emirler ve yasakları kapsadığını söylemek daha isabetlidir.

"Hâşiîn" (الْخاشِعِينَ) kelimesi "boyun bükmek, sükûna ermek, hor ve hakir hâle gelmek" gibi anlamlar içeren "خ ش ع" (hşa, huşû') kökünden türemiş bir ism-i faildir.[866] Huşû' (الخشوع) dinî-ahlâkî bir terim olarak Allah'ın huzurunda oluş bilinciyle tevazu ve boyun eğmeyi ifade eder. Hudû' (الخضوع) ise daha ziyade uzuvlarla gösterilen alçalmaya delalet eder. Bazı dilcilere göre huşû' kalpte korkuyla meydana gelir; baş ve boyun eğmeyi ifade eden hudû' ise korku hâlini gerektirmez.[867] Ancak Râğıb el-İsfehânî "huşû'"un daha ziyade baş ve boyun gibi uzuvlarla sergilenen mütevazılık ve itaatkârlığa karşılık geldiğini, kalpteki tevazu duygusunun ise "الضَّراعة" (darâ'a) diye isimlendirildiğini belirtir.[868]

اَلَّذِينَ يَظُنُّونَ اَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَاَنَّهُمْ اِلَيْهِ رَاجِعُونَ (46)

(46) Böyle kimseler şeksiz-şüphesiz bilir ve inanırlar ki kendileri rablerine kavuşacaklar ve O'na raci olacaklar.

***

864 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 47.
865 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 346-347.
866 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XX. 506-510.
867 Ebû Hilâl, *el-Furukû'l-Luğaviyye*, s. 248-249.
868 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 148.

Bu ayet bir önceki ayetin sonunda zikri geçen huşû' sahibi kimselerle ilgilidir. Bunlar, ölümden sonra rablerine mülâkî olacakları hususunda kesin kanaat/inanç sahibi olan kimselerdir. Ayetteki "يَظُنُّونَ" kelimesi sözlükte "sübjektif kanaat, tahmin, şek, şüphe, vehim" gibi anlamlar içeren "ظ ن ن" (znn, zann) kökünden türemiş bir fiildir. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 69 kez geçen "zann" (الظَّنُّ) lafzı isim olarak hem "şek, şüphe, sübjektif kanaat" hem de "kesin kanaat, itikat, yakîn" manasına gelir. Zann, "ظننت ظناً" ifadesinde olduğu gibi kimi zaman da mastar olarak istimal edilir.[869] Zann kelimesinin ifade ettiği yakîn, düşünceyle ulaşılan (yakîn-i tedebbür) türdendir. Gözlem yoluyla (yakîn-i iyân) ulaşılan yakîn ise "ilim" diye isimlendirilir.[870]

"Znn" kökünden türeyen birçok kelimede hem yakîn hem şek manasının yansımaları görülebilir. Mesela, "bir şeyin bilinme noktası" ve "bir şey hakkındaki bilginin potansiyel kaynağı" anlamındaki "المَظِنَّة" (mazınne) kelimesi "yakîn" anlamıyla, "töhmet/itham" manasındaki "الظِّنَّة" (zınne) ve "sanık" anlamındaki "الظَّنِينُ" (zanîn) ise "şek" anlamıyla ilişkilidir.[871] Râğıb el-İsfehânî zannı "bir emâreden hâsıl olan kanaat" diye tanımladıktan sonra emârenin güçlü olmasının son kertede ilme götüreceğini, zayıf olmasının ise vehim sınırını aşamayacağını belirtir.[872]

"Zann" Arap dilinde ezdâd, yani birbirine zıt iki anlam taşıyan kelimelerden biri olarak kabul edilir. Buna göre "zann" hem şüphe hem kesin bilgi anlamına gelir. Şair Dureyd b. Simme'nin "فَقُلْتُ لهم: ظُنّوا بِأَلْفَيْ مُدَجَّجِ" (Onlara şöyle dedim: Karşınızda sağlam iki bin savaşçının bulunduğunu bilin" beytinde "yakîn" anlamında kullanılmıştır.[873] Tâbî müfessir Mücâhid Kur'an'da geçen "zann" kelimelerinin tümünün "kesin bilgi" anlamına geldiğini söylemiştir;[874] fakat bu görüşe itibar edildiğinde, "مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ اِنْ نَظُنُّ اِلَّا ظَنًّا" (Câsiye 45/32), "وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ

869 Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 366.
870 İbn Sîde, *el-Muhkem*, X. 8.
871 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII. 273-274.
872 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 317.
873 Luğavî, *Kitâbü'l-Ezdâd*, s. 296-297.
874 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 624.

عِلْمٍ اِنْ يَتَّبِعُونَ اِلَّا الظَّنَّ وَاِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْـًٔا" (Necm 53/28) gibi ayetlerde geçen "zann" kelimelerini açıklamak neredeyse imkânsız hâle gelir. Çünkü bu ayetlerde "zann" lafzının "şek, şüphe" anlamında kullanıldığı kesindir. Kısacası, "zann" kökü ve bu kökten türemiş fiiller Kur'an'da hem "şüphe" hem "yakîn" anlamına gelir. Bakara 2/46. ayetteki "يَظُنُّونَ" lafzı kesin kanaati ve bir şeyden emin olma hâlini belirtir. Mehdevî (ö. 440/1049]) gibi bazı müfessirler zannın bu ayette yakîn değil, şek ve şüpheye yakın bir anlamda kullanıldığını ileri sürmüşlerdir; ancak İbn Atıyye (ö. 541/1147) bu yorumu haklı olarak "zorlama" diye değerlendirmiştir.[875]

Huşû' sahibi kimselerin kesin kanaat (itikad) ve inanç sahibi oldukları husus, uhrevi âlemde Allah'a kavuşacaklarıdır. Ayetteki "اَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ" ifadesinde geçen "مُلَاقُوا" lafzı sözlükte "karşılaşmak, rastlamak, rastlaşmak; duyuyla ve/veya basiretle kavramak, bir şeyi atmak" gibi anlamlar içeren "ل ق ي" (lky, likâ') kökünden türemiş bir isimdir.[876] Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 146 kez geçen "likâ" (اللُّقاء) lafzındaki kök anlam Mustafavî'ye göre "mukabele, yani karşı karşıya bulunmak"tır.[877]

Bazı Sünnî âlimler ayetteki "اَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ" ifadesinin uhrevi âlemde Allah'ın görüleceğine (ru'yetulllah) delil teşkil ettiğini söylemişlerdir. Bu istidlalin temel gerekçesi "likâ'" lafzının "duyuyla idrak" manasında da istimal edilmesidir. Ancak Mu'tezile "likâ'" lafzından hareketle Allah'ın görüleceğine hükmetmenin yanlış olduğu görüşündedir. Çünkü Tevbe 9/77 ayetteki "فَاَعْقَبَهُمْ نِفَاقاً فٖي قُلُوبِهِمْ اِلٰى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ" ifadesinde münafıkların da kıyamet günü Allah'a kavuşacaklarından söz edilir; fakat cehennem ehlinin Allah'ı görmesi söz konusu değildir. Ayrıca, ölen kimse için kullanılan "لقي ربه" (Rabbine kavuştu) ifadesinde "Allah'ı gördü" manasının kastedilmediği şüphesizdir. Keza "لقي فلان جهدا شديدا" (Falanca çok zor işlerle karşılaştı), "لاقى فلان حمامه" (Filanca ölümüyle karşılaştı) gibi ifadeler de "likâ'"nın görmek manasına gelmediğini gösterir.[878]

875 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 13-138.
876 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 453.
877 Mustafavî, *et-Tahkîk*, X. 252-253.
878 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 49.

Ayetin sonundaki "وَاَنَّهُمْ اِلَيْهِ رَاجِعُونَ" ifadesine gelince, bu ifade "اَلَّذِينَ يَظُنُّونَ" lafzına bağlı olarak, "Onlar Allah'a dönecekleri hususunda da kesin inanç sahibidir" anlamına gelir. İfadedeki "رَاجِعُونَ" lafzı sözlükte "geri dönmek" manasındaki "ر ج ع" (rac', rucû') kökünden türemiş bir ism-i fâildir.[879] Kur'an'da çeşitli türevleriyle 104 kez geçen ve Arapçada "geri çevirmek, reddetmek, yinelemek, bir işten rücu etmek, sözü yinelemek" gibi manalarda da kullanılan "rac'/rücû'" kökü onlarca ayette "Allah'a dönme"yi belirtir.

Allah'a dönüş ifadesi İslam geleneğinde "Cisim olmayan bir şeye rücu etmek muhaldir. Mademki Allah'a dönülecektir; o hâlde Allah da cisim olsa gerektir... Bir şeye rücu etmek, daha önce o şeyin yanında bulunmayı gerektirir. Dolayısıyla bu ayet ruhların kadim varlıklar olarak âlem-i ervahta bulunduklarına delalet eder"[880] gibi aşırı yorumlara konu olmuştur. Fakat bu tür yorumlar anlamsızdır; "Allah'a dönüş" ifadesindeki mana ve maksat gayet açıktır. Allah'a rücu etmekten maksat, insanoğlunun Allah'tan başka hiçbir sahibinin olmadığıdır. Allah ölüm sonrasında insanları tekrar hayata kavuşturacak ve böylece her insan gerçek sahibine dönmüş olacaktır. Burada söz konusu olan rücû' ölüm, uhrevi âlemde diriliş ve hesap günü Allah'ın huzuruna çıkış şeklinde de anlaşılabilir.[881] Ancak istircâ' (bela ve musibet karşısında Allah'a sığınmak) ayeti olarak bilinen Bakara 2/156. ayetteki "اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ راجِعُونَ" (Şüphesiz biz Allah'a aidiz ve muhakkak ki O'na döneceğiz) ifadesi dikkate alındığında, söz konusu rücûyu insanoğlunun ontolojik açıdan Allah'ın imâte ve ihyâ (öldürme ve tekrar diriltme) hükmüne boyun eğiş şeklinde anlamak da mümkün olabilir. Nitekim birçok ayette geçen "وَاِلَى اللّٰهِ تُرْجَعُ الْاُمُورُ" ifadesi, sadece insanların değil, kâinattaki tüm varlıkların son kertede ilâhî iradenin tasarrufuna boyun eğeceğini gösterir. Çünkü tüm mevcudatın tek gerçek sahibi olduğundan, bütün her şeyle ilgili nihai hükmü sadece Allah verir.

879 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, I. 234-235.
880 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 49.
881 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 137.

يَا بَنِى إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِىَ الَّتِى أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّى
فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ (47) وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ
شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ
(48) وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ
أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِى ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ (49)
وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ
(50) وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ
وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ (51) ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ
(52) وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (53)

(47) Ey İsrâiloğulları! Vaktiyle size lütfettiğim nimetleri ve böylece sizi âlemlere üstün kılışımı hatırlayın! (48) Öyle bir günden sakının ki o gün kimsenin kimseye en ufak bir faydası dokunmayacak, hiçbir şefaat kimseye fayda sağlamayacak, hiç kimseden günahlarının affı için hiçbir fidye kabul edilmeyecek ve günahkârlara asla yardım eli uzatılmayacak… (49) Sizi Firavun hanedanının zulmünden kurtardığımız zamanı hatırlayın. Onlar size çok kötü bir azabı reva görüyorlar, oğullarınızı katledip kızlarınızı/kadınlarınızı sağ bırakıyorlardı. Bu zulümden kurtulmanız, rabbinizin size lütfettiği çok büyük bir nimetti. (50) Ey İsrâiloğulları! Hani biz vaktiyle sizin için denizi yarmış ve böylece sizi düşmandan kurtarmış, Firavun ve adamlarını ise gözünüzün önünde sulara gömmüştük. (51) Yine biz vaktiyle Musa ile kırk geceliğine sözleşmiştik. Ama siz Musa'nın ardından buzağı heykelini tanrı yerine koydunuz ve böylece asıl kulluk/ibadet etmeniz gereken Allah'a ortak koşmakla zulmetmiş oldunuz. (52) Derken, belki şükredersiniz diye bu büyük suçunuzdan sonra sizi affetmiştik. (53) Yine biz vaktiyle rehber edinmeniz için Musa'ya Kitâb ve Furkân vermiştik.

***

Bu ayet grubundaki hitaplar da önceki ayetlerde olduğu gibi Medine Yahudilerine yöneliktir. Ancak burada Hz. Musa ve onun dönemindeki İsrâiloğulları'nın yaşadıkları hadiseler anlatılmakta ve fakat bunlar sanki Medine Yahudilerinin başından geçmiş olaylar gibi aktarılmaktadır. Bu durum ilk bakışta Medine Yahudileri'nin Hz. Musa ve Firavun dönemindeki İsrâiloğulları'nın soyuna mensup olduklarını düşündürebilir; fakat burada söz konusu olan mensubiyetin etnik kökenli olduğunu tespit etmek pek mümkün değildir. Bu yüzden, Hz. Musa dönemindeki İsrâiloğulları'nın başından geçen olayların "siz" zamiriyle Hz. Peygamber dönemindeki Medine Yahudilerine atfedilmesini dinî mensubiyete hamletmek daha isabetlidir. Bu açıdan bakıldığında şöyle bir tespitte bulunulabilir: Bu ayetlerde, İsrâiloğulları'nın vaktiyle Hz. Musa ve Hz. Harun gibi peygamberlere karşı sergiledikleri inatçı ve isyankâr tavır Medine Yahudilerinin Hz. Muhammed'i reddedip ona ve müslümanlara düşmanca tavır takınmalarıyla ilişkilendirilmektedir. Bu arada Medine Yahudileri kendi peygamberleri ve dinî tarihleri üzerinden hem ilzam edilmekte hem de zemmedilmektedir.

يَا بَنِى إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِىَ الَّتِى أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّى
فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ (47)

(47) Ey İsrâiloğulları! Vaktiyle size lütfettiğim nimetleri ve böylece sizi âlemlere üstün kılışımı hatırlayın!

***

Bu ayetin başındaki "يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ" (Ey İsrâiloğulları! Vaktiyle size lütfettiğim nimetleri hatırlayın) ifadesi, 40. ayetin başında da zikredilmiştir. Ancak İsrâiloğulları'na verilen nimetler 40. ayetin devamında açıkça belirtilmezken bu ayetten itibaren tasrih edilmiştir. Aynı hitabın iki ayrı ayette zikredilmesi, belağatta "konunun önemini vurgulama amaçlı tekrar" kapsamında değerlendirilir. Bu ayette geçen "ni'met" (النِّعْمَةُ) kelimesi cins isim olarak kullanıldığından, "İsrâiloğulları'na yönelik tüm nimetler" gibi bir anlam içerir. Geçmiş

zamanlarda İsrâiloğulları'na verilen nimetlerin Hz. Peygamber devrindeki Yahudilere nispet edilmesi, ataların nail oldukları bazı manevi nimetlerden torunların da faydalanıyor olmasıyla ilgilidir. Mesela, İsrâiloğulları'na birçok peygamber ve vahiy gönderilmiş, bu sayede Yahudiler diğer dinî topluluklar içinde büyük bir saygınlık elde etmişler ve fakat Allah'ın emirlerine karşı isyankâr tutumları yüzünden de birçok kez lanetlenmişlerdir.

Âlemlere Üstün Kılmak

Bakara 2/47. ayetinin ikinci kısmındaki "وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعالَمِينَ" ifadesi, özel olanın genel olana atfı (atfü'l-hâs ale'l-âmm) cinsinden "عَلَى نِعْمَتِيَ" lafzına matuf olup "Ve böylece sizi âlemlere üstün kılışımı hatırlayın" (وَاذْكُرُوا تَفْضِيلِي إِيَّاكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ) manasına gelir. Âlemlere üstün kılınış, özel bir nimettir. Nimetlerin hatırlatılıp müteakip ayetlerde tadat edilmesi ise in'am ve ihsan sahibi Allah'ı sevmek ve On'un emirlerine itaat etmekle ilgilidir. Çünkü nimet muhabbeti gerektirir. Nitekim Mansûr el-Verrâk'ın "لَوْ كَانَ حُبُّكَ صَادِقًا لَأَطَعْتَهُ ... إِنَّ الْمُحِبَّ لِمَنْ يُحِبُّ مُطِيعُ" (Allah'a sevginde sadık/samimi olsaydın, mutlaka O'na itaat ederdin; zira seven kimse sevdiğine karşı itaatkar olur) şeklindeki mısralarında da bu hususa işaret edilir.[882]

Ayette, İsrâiloğulları'nın âlemlere üstün kılınışından söz edilmesi üzerinde durulmaya değer bir konudur. Zira İsrâiloğulları'nın "seçilmiş kavim" olduğu inancı Yahudi teolojisinde çok önemli bir yer tutmaktadır. "Feddaltüküm" (فَضَّلْتُكُمْ) lafzı, "sizi üstün kıldım" manasındadır. Kur'an'da mastar ve fiil türevleriyle 104 kez geçen "ف ض ل" (fdl, fadl) kökü Arapçada "fazlalık, artış, üstün meziyet sahibi olmak" gibi manalarda kullanılır. Râğıb el-İsfehânî "الفَضْلُ" (fadl) kelimesinin çoğunlukla övülen/sevilen şeyler için, "الفُضُولُ" (fudûl) kelimesinin ise yerilen/sevilmeyen şeyler için kullanıldığı bilgisini aktarmıştır.[883] Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) ise "fadl"ı "Herhangi bir sebep/gerekçe olmaksızın ibtidaen lütuf ve ihsanda bulunmak" (ابتداء إحسان بلا علة) diye tanımlamıştır.[884]

882 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 482-483.
883 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 381.
884 Cürcânî, *Mu'cemü't-Ta'rîfât*, s. 141.

Arap dilinde "eksiklik" manasındaki "naks"ın (النَّقْصُ) zıddı olan ve isim olarak "gönüllü olarak yapılan iyilik, lütuf, ihsan, sevabı çok olan iş" manalarında da kullanılan "fadl" kelimesi Fahreddîn er-Râzî'ye göre genellikle "ihsanda çokluk" (زيادة الإحسان) manasındadır. Başkalarına çokça iyilik eden kimse de "fâdıl" (الفاضل) diye adlandırılır. "Fadl" kelimesi zaman içerisinde "bir insanın iyilik yapma maksadıyla başkalarına sağladığı her türlü fayda/yarar" manasında da kullanılmıştır.[885]

"Fadl" (الْفضل) ile "ihsân" (الْإِحْسَان) birbirine yakın anlamlar içerir; fakat Ebû Hilâl el-Askerî'ye göre ihsân hem zorunlu hem gönüllü iyilik şeklinde olabilir; "fadl"da ise zorunluluk söz konusu değildir.[886] "Fadl" kökünden türeyen "tefâdül" ve "mütefaddil" gibi kelimeler iki şeyden birinin diğerinden daha kâmil, meziyetli ve üstün nitelikli olduğunu belirtir. Kökün tef'îl babında "faddale/yüfaddilü/tafdîl" şeklindeki kullanımı ise"birini üstün kılmak, daha olgun/kâmil saymak" veya "birinin daha üstün olduğuna hükmetmek" manasına gelir.

Bakara 2/47. ayetin sonunda geçen "الْعَالَمِينَ" kelimesi sözlükte "alâmet ve nişan koymak" anlamındaki "alm" veya "bilmek" anlamındaki "ilm" kökünden türemiş olup "insan topluluğu" manasına gelir. Kelime bazen Allah'ın yarattığı tüm varlıklar için, bazen her bir varlık cinsi için, bazen de her devrin insanları için kullanılır.[887] İnsanlar, cinler ve melekler gibi akıl sahibi varlıkları ifade etmek için "âlemûn/âlemîn", diğer varlıkları belirtmek için "avâlim" lafzı kullanılır.

"Âlemîn" kelimesi Bakara 2/47. ayette "tüm insan toplulukları" anlamına gelir; ancak buradaki çoğulluk örfîdir. Yani "âlemîn" kelimesi her ne kadar "tüm insanlar" manasında umumilik belirtse de burada kastedilen anlam, "aynı devirde yaşayan insanlar" şeklinde hususidir. Dolayısıyla "أَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ" ifadesi, İsrâiloğulları'na hitaben, "Sizi kendi çağınızdaki diğer toplumlardan üstün kıldım" şeklinde bir anlam içerir. Katâde, Mücâhid, Ebü'l-Âliye gibi tâbî müfessirlerin yanı sıra Taberî ve diğer birçok müfessir de söz konusu ifadeyi bu şekilde tefsir etmişlerdir.[888] Diğer taraftan, bazı müfessirler "âlem" kelimesi-

885 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VIII. 87.
886 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 194.
887 Râğıb el-İsfehânî, *Tefsîr*, I. 179-180.
888 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 629-630.

nin anlam ve kullanımıyla ilgili olarak, "Her devrin insanları o devrin âlemidir" (وأهلُ كلِّ زمانٍ عَالَمٌ) şeklinde bir açıklamaya yer vermişlerdir.[889] Her devrin bir âlemi bulunduğuna göre "أَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ" ifadesi, "Sizi kendi çağınızdaki toplumlara üstün kıldık" manasına gelir. Fakat burada söz konusu olan üstünlüğü İsrâiloğulları'ından her bir ferdin üstünlüğü değil, kavmin üstünlüğü olarak anlamak gerekir.

Daha önce kısaca belirtildiği üzere Yahudi teolojisinde, İsrâiloğulları'nın seçilmiş/kutsal kavim olduğu inancı ve bu inancın temelini oluşturan "ahit" kavramı çok önemli bir yere sahiptir. Ancak Tanah'ta (Eski Ahit) "seçilmiş kavim" tabiri geçmez; bunun yerine "kutsal kavim" ('am kadoş/goy kadoş) veya daha seyrek olarak "değerli/has kavim" ('am segulah) gibi ifadelere yer verilir.[890] Tekvin kitabında anlatıldığı üzere Tanrı ilk İbrânî atası kabul edilen İbrahim'le yaptığı ve "ilâhî vaat" özelliği taşıyan ahit yoluyla İbrahim'i ve neslini kutsamış, onları çoğaltma ve Kenan topraklarına mirasçı kılma vaadinde bulunmuştur.[891]

Seçilmişliğin sebebi, Tesniye kitabında yer alan, "Rabb'in sizi seçmesinin ve sevmesinin sebebi, diğer halklardan daha kalabalık olmanız değildir. Kaldı ki siz diğer halklardan daha az sayıdaydınız. Rab size sevgisini göstermek ve atalarınıza ant içerek verdiği sözü yerine getirmek üzere güçlü eliyle sizi Mısır'dan çıkardı" şeklindeki ifadelere göre Tanrı'nın İbrânî atalarına verdiği söz ve onlara yönelik sevgisidir.[892]

Kur'an'ın İsrâiloğulları'nı âlemlere üstün kılma (tafdil) ifadesi de bir anlamda "seçilmiş"liğe işaret eder. Kaldı ki Duhân 44/32. ayetteki "وَلَقَدِ اخْتَرْنَاهُمْ عَلَى عِلْمٍ عَلَى الْعَالَمِينَ" ifadesi açıkça İsrâiloğulları'nın seçilmiş bir kavim olduğuna delalet eder. Fakat burada söz konusu olan seçilmişlik İsrâiloğulları kavminin mutlak, sabit ve ebedî bir vasfı değildir. Zira Bakara 2/40 ve 47. ayetlerde "nimet bahşetme" ve "üstün kılma" fiilleri peşpeşe zikredilir ve dolayısıyla üstünlüğün ilâhî in'am ve ihsanla irtibatlı olduğuna dikkat çekilir. Ayrıca bu iki ayette "in'amda bulunma" fiilinin "üstün kılma" (tafdil) fiilinden önce gelmesi, tafdilin i'namdan kaynaklandığını gösterir. Buna göre söz konusu ayetlerde

889 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 54.
890 Çıkış (Mısır'dan Çıkış) 19/5, 6; Tesniye (Yasanın Tekrarı) 7/6; 14/2, 21.
891 Tekvin (Yaratılış) 12/1-7.
892 Tesniye (Yasanın Tekrarı) 7/6-9.

kastedilen mana, "Size yönelik nimetlerimi ve böylece sizi âlemlere üstün kıldığımı hatırlayın" şeklinde formüle edilebilir.

İsrâiloğulları'nın üstün kılınmasının mahiyetini anlayabilmek için onlara hangi konuda ve hangi keyfiyette nimet bahşedildiğinin bilinmesi önemlidir. Bu husus Câsiye 45/16. ayette, "Andolsun ki biz İsrâiloğulları'na kitap, hüküm ve peygamberlik verdik. Onları güzel rızıklarla rızıklandırdık ve âlemlere üstün kıldık" şeklinde ifade edilir. Ayetteki ifade, "kitap, hüküm/hükümranlık, peygamberlik vermek ve güzel rızıklarla rızıklandırmak suretiyle âlemlere üstün kıldığımız İsrâiloğulları" şeklinde de anlaşılabilir. Birçok müfessir tarafından belirtildiği üzere İsrâiloğulları uzun tarihî süreçte sayısız mucize ve hükümranlıkla desteklenmiş olmalarının yanı sıra içlerinden birçok peygamber gönderilmesi ve vahiyler indirilmesi hasebiyle bir anlamda ayrıcalıklı bir konuma sahip olmuşlardır.

Bu noktada cevaplandırılması gereken kritik soru şudur: Nübüvvet, vahiy, mucize gibi birçok nimetle bağlantılı olarak üstün kılma vasfı niçin başka bir kavme değil de İsrâiloğulları'na has kılınmış ve bunun karşılığında tevhid inancına bağlılık ve taat üzere yaşamak üzere kendilerinden kesin söz (misak) alınmıştır? Kur'an'dan ve Tevrat'tan anlaşıldığı kadarıyla İsrâiloğulları'nın bu bağlamda seçilmiş kavim olmasının arka planındaki sebeplerden biri, Hz. İbrahim'in davet ve tebliğde bulunduğu dinî geleneğe mensubiyetle, diğer bir sebep ise Hz. Musa dönemindeki İsrâiloğulları'nın içinde bulundukları dönem ve durumla alakalıdır. Başka bir ifadeyle, seçilmişlik meselesi İsrâiloğulları'nın bir yandan tevhid inancını davet ve tebliğ misyonuyla özdeşleşen Hz. İbrahim'in soyundan gelmeleri ve dolayısıyla onun tebliğ ettiği mesajın taşıyıcılığına en uygun aday olmaları, diğer yandan da Firavun döneminde ezilmiş durumda bulunmalarıdır. Ancak Hz. Musa döneminde buzağıya tapma hadisesiyle başlayan isyan tavrı zaman içerisinde âdeta karaktere dönüşüp birçok kez ahdi bozmak, peygamberleri yalanlamak ve kimi peygamberlerin canlarına kıymak gibi büyük cürümler yüzünden seçkinlik ve üstünlük vasfı ortadan kalkmış, bunun da ötesinde İsrâiloğulları tarihin farklı dönemlerinde ilâhî gazap ve lanete uğramıştır. Hülasa, İsrâiloğulları kendilerine bahşedilen sayısız nime-

te nankörlükle mukabelede bulununca, nimet-külfet dengesine göre seçilmişliğin yerini gazap ve lanet almıştır.

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ
وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ (48)

(48) Öyle bir günden sakının ki o gün kimsenin kimseye en ufak bir faydası dokunmayacak, hiçbir şefaat kimseye fayda sağlamayacak, hiç kimseden günahlarının affı için hiçbir fidye kabul edilmeyecek ve günahkârlara asla yardım eli uzatılmayacak...

***

Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel bağlam itibariyle bu ayetteki tahzir (sakındırma) hitabı da Medine Yahudilerine yöneliktir. Ayetin başında kıyamet ve hesap gününden sakınılması gerektiği bildirilir; ardından o gün kimsenin kimseye hiçbir fayda sağlayamayacağı, şefaat ve fidye gibi hiçbir şeyin söz konusu olmayacağı belirtilir. Ayetteki sakındırma vurgusu Yahudilerin kendilerini seçilmiş (imtiyazlı) kavim olarak görmeleri ve Mâide 5/18. ayette de açıkça bildirildiği üzere "Biz Allah'ın oğulları, O'nun sevgili kullarıyız" gibi sözler söylemeleri, dolayısıyla günahkârlığın kendilerine zarar vermeyeceğini düşünmeleri ile ilgilidir.

Ayetin başındaki "وَاتَّقُوا يَوْمًا" ifadesi, "Öyle bir günden sakının ki..." diye çevrilebilir. "Gün"den maksat kıyamet ve hesap günüdür. "Yevm" (gün) kelimesinin "kıyamet ve hesap günü" şeklinde değil de belirsiz olarak salt "gün" diye zikredilmesi, kıyamet ve hesap gününde mutlak otorite ve tasarruf yetkisinin sadece Allah'a ait olduğuna işaret etmek içindir ki bu husus İnfitar 82/19. ayetteki "يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْـًٔا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلّٰهِ" (Hesap günü, kimsenin kimseye zerre kadar bile faydasının dokunmayacağı bir gündür. O gün mutlak hüküm ve hükümranlık Allah'ındır) ifadesinde çok açık biçimde belirtilir.

"İttikâ"dan (sakınmak) maksat kıyamet ve hesap gününde karşılaşılacak çetin azaba karşı tedbirli ve hazırlıklı olmak, yani dünyevi

hayatta ahiret için hazırlık yapmak ve böylece hesap gününde mahv-ı perişan olmaktan kurtulmaktır. Söz konusu hazırlıktan maksat ise hayatı Allah'ın emir ve yasakları doğrultusunda yaşamaya çalışmaktır. Ayette "يَوْمًا" (gün) kelimesinin sıfatı olarak gelen "لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا" ifadesindeki "تَجْزِي" fiili sözlükte "bir şeyin diğer bir şeyin yerine geçmesi ve ona karşılık olarak verilmesi" anlamına gelen "ج ز ي" (czy, cezâ') kökünden türemiş bir fiildir. Bir işe mukabil verilen iyi veya kötü karşılık da bu kökten türemiş kelimelerle ifade edilir. "Cezâ" (جَزَى) fiili Arapçada "câzâ" (جَازَى) şeklinde de kullanılmakla birlikte Kur'an'da sadece "cezâ" şekli varittir.[893]

Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 120 kez geçen "czy" (cezâ') kökü "ödemek, ifa etmek, yerine getirmek, hükmetmek" gibi anlamlar içeren "kadâ'" (قَضَى) lafzıyla aynı anlam örgüsüne sahiptir.[894] İki mef'ul alan "جَزَى" fiili bu ayette olduğu gibi "an" harf-i cerriyle kullanıldığında "bir başkasının yerine bir şey yapmak, birisinin namına olmak" gibi bir anlam içerir.

Birçok müfessirin aktardığı bilgiye göre ayetteki "لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ" ifadesi, Ebü's-Sirâr el-Ğanevî tarafından "لَا تَجْزِي نَسَمَةٌ عَنْ نَسَمَةٍ" şeklinde, Ebü's-Semmâl el-Adevî tarafından "لَا تُجْزِئُ نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا" şeklinde okunmuştur. Bu son kıraat vechindeki "تُجْزِئُ" kelimesi sözlükte "yetmek, yetinmek, kâfi gelmek, iktifa etmek" gibi anlamlar taşıyan "ج ز أ" kökünden türemiş bir fiildir ve bu fiilin taşıdığı anlam "أَغْنَى" (ağnâ), "كَفَى" (kefâ) gibi fiillerle hemen hemen aynı içeriğe sahiptir.[895]

Ayetteki "لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا" ifadesinde "nefs" kelimesinin nekre/belirsiz gelmesi nefyde umumilik belirtir. Yani bu kelimenin nekre olması, "hiçbir kimse bir başka kimse adına hiçbir şey yapamayacak, hiç kimse hiç kimseye iltimasçı olamayacak" gibi bir anlam ifade etmek içindir.[896] Bu anlam Fâtır 35/18. ayetteki "وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ اُخْرٰى وَاِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ اِلٰى حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبٰى" ([Kıyamet ve hesap günü] kimse kimsenin günahını yüklenmez. Günah yükü ağır olan birisi başka birisini çağırıp yükünün bir kısmını taşımasını istese, en yakını

893 İbn Sîde, *el-Muhkem*, VII. 499-500; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVII. 351-352.
894 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 51; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 378.
895 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 378; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 348.
896 Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 371-372; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 264-265.

[ana-babası veya oğlu] dahi olsa o kişiye hiçbir yük/günah yüklenmez) ifadeleriyle çok daha açık biçimde gözler önüne serilir. Ancak Sünnî müfessirler bilindik şefaat anlayışı çerçevesinde, kıyamet ve hesap günü salih mü'minlerin günahkâr mü'minlere fayda verebileceğini, dolayısıyla "nefs" lafzının mana ve medlul olarak kâfirlere hasredilmesi gerektiğini söylemişlerdir;[897] ancak bu görüş birazdan ele alacağımız şefaat meselesinde de görüleceği üzere pek isabetli değildir.

Kıyamet Gününde Şefaat Meselesi

Bakara 2/48. ayetteki "وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ" ifadesinde kıyamet ve hesap günü şefaatin söz konusu olmadığı bildirilir. Yedi kıraat imamından İbn Kesîr (ö. 120/738) ve Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771) "وَلا يُقْبَلُ" lafzını "وَلَا تُقْبَلُ" şeklinde okumuşlardır ki kurala uygun okuyuş bu şekildedir. Ancak "شَفَاعَةٌ" kelimesindeki müenneslіğin mecâzî olmasından dolayı "وَلا يُقْبَلُ" şeklindeki okuyuş da fasih kabul edilir. Öte yandan, Katâde (ö. 117/735) ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) gibi âlimler "وَلَا يَقْبَلُ" şeklinde okumuşlardır ki buna göre söz konusu ifade, "Allah hiç kimseyle ilgili olarak şefaat kabul etmez" manasına gelir.[898]

Bazı müfessirler "وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ" (Ondan şefaat kabul edilmeyecek) ifadesindeki "hâ" zamirinin neye/kime raci olduğu meselesine dikkat çekmişlerdir. Bu zamir bir ihtimale göre "لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ" ifadesinde geçen ilk "nefs" kelimesine, diğer bir ihtimale göre ikinci "nefs" kelimesine racidir. Ancak Ebû Hayyân bu iki ihtimalden ilkinin daha doğru olduğunu belirtmiştir.[899] Bize göre söz konusu ifadede kastedilen anlam, "Şefaatçi olan veya şefaatçi olunan kimseyle ilgili şefaat kabul edilmeyecek" değil, "hiç kimseyle ilgili olarak şefaat kabul edilmeyecek" şeklindedir.

"Şefâat" (الشَّفاعَةُ) kelimesi sözlükte "çift, bir şeyi başka bir şeye eklemek, tek olan bir şeyi dengi veya benzeriyle çift hâle getirmek" gibi anlamlar taşıyan "ش ف ع" (şf'a, şef'a) kökünden türemiş olup "suçlunun affedilmesi ve/veya dileğinin yerine getirilmesi için birine aracılık etmek"

[897] Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 379; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 348; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I. 252.
[898] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 348; Hatîb, *Mu'cemü'l-Kırâât*, I. 95.
[899] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 348.

manasına gelir.[900] Terimsel anlamda ise "kıyamet günü peygamberlerin ve kendilerine izin verilen salih kulların günahkâr mü'minlerin af ve mağfireti için Allah katında niyazda bulunması" diye tarif edilir.

Kur'an'da 31 kez geçen "ش ف ع" (şf'a) kökünün isim türevi olan ve "çift" manasına gelen "şef'" (الشَّفْعُ) kelimesi teklik ifade eden "vetr"in (الوَتْر) mukabilidir. Arapçada "Şefe'a li-fülân" (شفع لفلان) ifadesi, "Birisi için aracı/şefaatçi oldu"; "fülânün yeşfeu li fülân" (فلان يشفع لفلان) ifadesi "Filan kişi filancaya arka çıkıyor"; "isteşfe'tühû ilâ fülânin en yeş'fea lî ileyh" (اسْتَشْفَعْتُه إلى فُلَانٍ أَنْ يَشْفَعَ لِي إليه) ifadesi, "Falan kimseye karşı filan kimseden bana aracılık etmesini istedim" anlamına gelir. "Şâfi'" (الشَّافِعُ) ve "şefî'" (الشَّفِيعُ) kelimeleri ise ism-i fâil olarak "şefaatçi" demektir.[901]

Uhrevi âlemde şefaat meselesi hicrî 1. (VII.) yüzyıldan itibaren ortaya çıkmış ve özellikle hicrî 2. (VIII.) yüzyılın ilk yarısından itibaren mezhepler arasında tartışılmaya başlamıştır. Birçok klasik kaynaktaki bilgilere göre İslam âlimleri Hz. Peygamber'in mahşer meydanında uzun bekleyiş sıkıntısı çeken insanların bir an önce hesaba çekilmelerini sağlamak, ayrıca mü'minlerin cennetteki derecelerini yükseltmek amacıyla Allah katında şefaat edeceği, buna karşılık kâfirler hakkında şefaatin gerçekleşmeyeceği hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak uhrevi âlemdeki şefaatin sadece küçük günah işleyen mü'minleri mi kapsadığı, büyük günah işleyip tövbe etmeden ölen mü'minlerin şefaate nail olup olmayacakları gibi meselelerde ihtilaf edilmiştir. Öte yandan, salih kişilerin dünyevi bir ihtiyacın karşılanması veya günahların bağışlanması için dua etmeleri anlamındaki şefaatin de caiz olduğu kabul edilmiş; fakat İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi Selefî âlimler duada "Peygamber hakkı için" veya "filanca veli hakkı için" gibi ifadelerin kullanılmasını Allah'tan başkasına yemin etmeye benzeterek böyle bir şefaati caiz görmemişlerdir.[902]

Uhrevi âlemde şefaatin caiz olduğuna ilişkin görüşü Kur'an'dan hareketle temellendirmek pek mümkün değildir. Zira Kur'an'da uhrevi âlemde şefaatin vuku bulacağına dair bir beyan yoktur. Buna mukabil birçok ayette şefaatin söz konusu olmayacağına ve/veya hiç kimseye fayda sağlamayacağına dair sarih ifadeler mevcuttur. Bakara 2/255.

900 İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, VIII. 183; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXI. 282-283.
901 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, I. 277-278; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VIII. 183-184.
902 İbn Teymiyye, *Kâide Celîle fi't-Tevessül*, s. 50-51, 114-115.

ayetteki "مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ اِلَّا بِاِذْنِهِ" ifadesinde ve/veya Tâhâ 20/109. ayetteki "يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ اِلَّا مَنْ اَذِنَ لَهُ الرَّحْمٰنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا" ifadesinde olduğu gibi şefaati Allah'ın iznine bağlayan istisna kaydı ise şefaatin asla ve kat'a vuku bulmayacağını belirtme amacı taşıyan bir ifade ve üslup tarzıdır. Ayrıca Kur'an'da zikri geçen şefaat mü'minlerle değil, müşrikler ve kâfirlerle ilgilidir. Daha açıkçası, "فما تَنْفَعُهُمْ شَفاعَةُ الشَّافِعِينَ" (Müddessir 74/48), "وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّماواتِ لا تُغْنِي شَفاعَتُهُمْ شَيْئاً" (Necm 53/26), "لَا تُغْنِ عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا" (Yâsîn 36/23), "فَما لَنا مِنْ شافِعِينَ" (Şuarâ 26/100) gibi birçok ayette müşriklerin melekler ve onları sembolize ettiklerine inanılan putlar ile ilgili şefaat anlayışlarından söz edilmektedir. Bu bağlamda "şefî'" ve "şüfeâ'" kelimelerinin birçok ayette müşrik zihniyetin putlarla ilgili inançlarına atfen kullanıldığını da unutmamak gerekir.

Müşriklerin putlarla ilgili olarak, "Bunlar bizim Allah katında şefaatçilerimizdir" (هؤُلاءِ شُفَعاؤُنا عِنْدَ اللهِ), "Biz bunlara sırf bizi Allah'a yakınlaştırsınlar diye tapınıyoruz" (مَا نَعْبُدُهُمْ اِلَّا لِيُقَرِّبُونَا اِلَى اللهِ زُلْفَى) dedikleri bildirilir. Yûnus 10/18 ve Zümer 39/3. ayetlerde geçen bu ifadeler tasavvuf geleneğinde tevessül, istimdat ve istiğase diye isimlendirilen ve "Filanca veli hakkı için", "Yetiş ey Gavs" gibi klişelerle dile dökülen çarpık inanışı akla getirmektedir.

Müfessir Hevvârî, Yûnus 10/18. ayetteki "هؤُلاءِ شُفَعاؤُنا عِنْدَ اللهِ" (Bu putlar bizim Allah katında şefaatçilerimizdir) ifadesini çok isabetli bir yaklaşımla dünyevi düzlemde şefaatle ilişkilendirerek şunları kaydetmiştir: "Putperestler, ahirete inanmadıkları hâlde dünyada işlerini yola koymak için putları Allah'a aracı kılıyorlardı ve yine onları dünyalık işleri için kendilerine menfaat sağlayan şefaatçiler olarak görüyorlardı. İşte bu ayette müşriklerin dünyaya dair bu beklentileri eleştirilmektedir."[903]

Kısacası, Kur'an'da şefaat meselesi Hz. Peygamber'in ve salih kulların günahkâr mü'minlerin affı için Allah'a tevessülde bulunmalarıyla ilgili değildir. İslam geleneğinde tartışma konusu olan şefaatin kaynağı, hadis rivayetleridir. Zira birçok hadis rivayetine göre başta Hz. Muhammed olmak üzere tüm peygamberler, melekler ve salih kullar büyük günah işleyen mü'minlere şefaat edecektir.[904] Ahirette gerçekleşecek

903 Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, II. 186-187.
904 Buhârî, "Tevhîd" 24; Müslim, "Îmân" 302.

şefaatle ilgili olan hadislerin çoğu Hz. Muhammed'in şefaatine dairdir. Onun ahiretteki ilk şefaati mahşerde gerçekleşecektir. Hesaba çekilmek üzere orada uzun süre bekleyen insanlar hesabın başlatılmasını sağlamak için Hz. Âdem, Nuh, İbrahim, Musa ve İsa'dan şefaat isteyecek, fakat o günün dehşetinden dolayı kimse buna cesaret edemeyecek, sonunda İsa bunu Hz. Muhammed'den istemelerini tavsiye edecek ve Hz. Muhammed'in yapacağı şefaati Allah kabul edip hesabı başlatacaktır. Daha sonra Hz. Muhammed ilkin ümmetinden cennet ehli olanlar için şefaatçi olacak, cehenneme giren günahkârlar için üç defa şefaat edecek ve bu sayede cehennemlikler buradan çıkarılıp cennete alınacaktır.[905] Hadislerde belirtildiğine göre bütün şefaatçilerin şefaat etmesinden sonra hayırlı hiçbir ameli bulunmayan cehennemdeki mü'minlere de engin merhamet sahibi Allah şefaat edecek, böylece "Rahmân'ın âzatlıları" adı verilen bu grup da cennete girecektir.[906]

Bu hadisleri ilâhî rahmet ve mağfiret konusunda mü'minleri ümitlendirme babında anlayıp yorumlamak mümkün olabilir. Ancak uhrevi âlemde Hz. Muhammed ve diğer peygamberlerin büyük günah işleyenlere şefaat edecekleri yönündeki hadisleri itikâdî bir doktrin gibi anlamanın her şeyden önce, "Öyle bir günden sakının ki o gün kimsenin kimseye en ufak bir faydası bile dokunmayacak, hiçbir şefaat kimseye fayda sağlamayacak, hiç kimseden günahlarının affı için hiçbir fidye kabul edilmeyecek ve günahkârlara asla yardım eli uzatılmayacak..." (Bakara 2/48) ve "İşte o gün kişi kardeşinden, anasından, babasından, eşinden ve çocuklarından bile kaçacak. Çünkü o gün herkes kendi derdine düşmüş olacak..." (Abese 80/34-37) gibi birçok ayette resmedilen kıyamet ve hesap günü gerçeğine ters düştüğünü belirtmek gerekir.

Şayet Allah bir kimsenin azaba düçar olmasına hükmetmişse, Hz. Muhammed de dâhil hiçbir kulun bu hükmün bozulması yönünde bir irade beyanında bulunması ve dolayısıyla hesap gününde ilâhî irade ile peygamber iradesinin çatışması söz konusu değildir. Dolayısıyla ilâhî irade ve hükmün aksine bir şefaatin vuku bulacağından bahsetmek imkân dâhilinde değildir. Sonuç olarak, Kur'an'ın müşrik zihniyetin çarpık inancı bağlamında kesin olarak reddettiği şefaati, "مَنْ ذَا

905 Buhârî, "Tevhid" 19, 24; "Rikâk" 51; Müslim, "Îmân" 332.
906 Buhârî, "Tevhid" 24; Müslim, "Îmân" 302.

“الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُٓ اِلَّا بِاِذْنِهِ” (Bakara 2/255), “يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ اِلَّا مَنْ اَذِنَ لَهُ الرَّحْمٰنُ وَرَضِيَ لَهُ قولا” (Tâhâ 20/109),“وَلا تَنْفَعُ الشَّفاعَةُ عِنْدَهُ إِلاَّ لِمَنْ أَذِنَ لَهُ” (Sebe’ 34/23) gibi ayetlerdeki “Allah’ın izni” kaydından hareketle İslâmî inanca dâhil etmek, Kur’an’daki birçok sarih beyana rağmen bir tür karşı devrim teşebbüsünde bulunmak gibidir. Burada bir kez daha vurgulamak gerekir ki şefaati istisna kaydıyla ilâhî iradeye bağlayan ayetler böyle bir şefaatin asla mümkün olmadığını belirtir. Çünkü şefaat bağlamında söz konusu olan ilâhî izin, anlık irade beyanına değil, hem Allah’ın tahakkuk etmiş iradesine ve ilmine hem de O’nun insan ve toplumla münasebetindeki ilkeli/yasalı ilişki biçimine delalet etmektedir. Yoksa söz konusu ayetlerde, “Allah birilerine izin verir, onlar da şefaat ederler” gibi bir anlam söz konusu değildir. Kaldı ki ahirette insanı kurtaracak olan şefaat değil, iman ve salih ameldir. Ayrıca büyük günah işleyenlerin şefaat sayesinde affedileceğini söylemek bir bakıma müslümanları günah işlemeye teşvik etmek demektir.

Bu bağlamda Müddesir 74/48. ayetteki “فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ” (Onlara şefaatçilerin şefaati fayda vermeyecektir) ifadesi üzerinde de kısaca durmak gerekir. Ebû Hayyân el-Endelüsî’nin de belirttiği üzere bu ifade “Kıyamet günü mücrimler için birtakım şefaatçiler vardı ve bunlar şefaatçi oldular ama fayda sağlamadı” değil, “Kıyamet günü şefaatçi denen birileri yoktu ki şefaatlerinin faydası olsun” şeklinde bir anlam içerir.[907] Kur’an’da şefaatten söz edilmesi, tıpkı cinlerin gökten haber çalma meselesinde olduğu gibi, müşrik Arapların bu konudaki inançlarına atıf yapılması ve fakat bu atfın onay değil, olumsuzlama (nefy) anlamı taşımasıyla alakalıdır. Kısacası, Kur’an’ın şefaatle ilgili ifadeleri, belağatta “nefyü’ş-şey’i bi-îcâbih” (نفي الشيء بإيجابه) diye adlandırılan üslup tarzına göre anlaşılmalıdır. Buna göre bir husus sözün zâhirî anlam örgüsünde onaylanır ve fakat o husus sözün derininde (bâtın) tam manasıyla olumsuzlanır.[908] Yani birçok ayette, uhrevi âlemde şefaatin gerçekliğini ihsas eden ifadelere yer verilir ve fakat aslında şefaat tümden nefyedilir.

Bakara 2/48. ayetteki şefaat konusuna gelince, bu ayetteki hitap Yahudilere yöneliktir. Dolayısıyla “وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ” ifadesi Yahudilerin şefaat beklentilerinin boşa çıkacağına işaret etmektedir. Yahudilerin

907 Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, VIII. 371-372.
908 Dervîş, *İ’râbü’l-Kur’ân*, VIII. 142.

özellikle Hz. İbrahim ve Hz. İshak'ın Allah katındaki saygın konumlarına güvenerek kendilerini ayrıcalıklı görmeleri bir tür şefaat beklentisine hamledilebilir. Nitekim Bakara 2/134 ve 141. ayetlerdeki "تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ" ifadesi Yahudilerin "ulu atalar" olarak kabul ettikleri Hz. İbrahim, Hz. İshak, Hz. Yakup gibi peygamberler sayesinde Allah'ın kendilerine imtiyazlı kullar olarak davranacağı yönündeki beklentilerine işaret etmekte ve bu beklentinin boş ve anlamsız olduğunu bildirmektedir.

Eski Ahit'te ahiret inancına yönelik açık ifadeler bulunmamasına rağmen ölüm sonrası şefaat konusuna dair bazı atıflar mevcuttur. Bunların başında, din uğruna canını feda eden birinin günahkârlar için şefaat edebileceğinden bahseden İşaya pasajı gelir (53/12). Apokrif metin olarak kabul edilen II. Makkabiler'de (12/42-45) ise yaşayanların ölüler için dua edip kefârette bulunmasının imkânından ve ateş azabından kurtarıcı şefaatten söz edilir. Ölünün şefaat yoluyla kurtuluşa ermesi fikri Rabbânî literatürde daha açıktır. Talmud'da İsrâiloğulları'ndan imanlı olup günah işleyenlere bizzat Hz. İbrahim'in şefaat edeceği, çünkü onların İbrahim ahdinin işaretini taşıdıkları ve bundan dolayı kısa bir süre ara mekânda kalsalar dahi cehennem ateşine maruz kalmayacakları belirtilir. Söz konusu ara mekân, günahı ve sevabı eşit olanların günahlarından arınmak için -on iki ay veya daha az süreyle- kalacakları yere karşılık gelmektedir.[909]

Kıyamet Gününde Fidye Meselesi

Bakara 2/48. ayetteki "وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ" ifadesi kıyamet ve hesap günü hiç kimseden kurtuluş fidyesi alınmayacağını belirtir. Bu ifadedeki "يُؤْخَذُ" yü'hazü) kelimesi sözlükte "almak, tutmak, yakalamak, sahip olmak" gibi anlamlar içeren "أ خ ذ" (ahz) kökünden türemiş bir sülasi-muzari fiildir. Bu fiilin if'âl babındaki "âheze" formu yakalamak, hesap sormak, tef'îl babındaki "ahhaze" formu etkilemek, büyülemek, iftiâl babındaki "ittehaze" formu ise edinmek manasına gelir.[910] Fidye konusunda "almak" fiilinin kullanılması savaş esirleriyle ilgili "kurtuluş akçesi" (fidye-i necat) uygulamasıyla ilgili olsa gerektir. Zira "ahîz"

909 Kohler, "Purgatory", *JE*, X, 274; Alıcı, "Şefaat", *DİA*, XXXVIII. 411-412.
910 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III. 473-475; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IX. 363-370.

(الأَخيذُ) ve "me'hûz" (المأْخُوذُ) gibi kelimelerin "savaş esiri" manasında kullanıldığı[911] bilinmektedir. Ayrıca Tevbe 9/5. ayetteki "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ" ifadesinde geçen "خُذُوهُمْ" lafzı "Onları yakalayıp esir alın" anlamına gelir. "Ahz" (الأَخْذُ) kökü/mastarı temelde "almak" manası taşısa da tıpkı Âl-i İmrân 3/81. ayetteki "وأخذتم على ذَلِكُم إصرى" ifadesinde olduğu[912] gibi bu ayette de "kabul etmek" manasına geldiği söylenebilir. Dolayısıyla "وَلا يُؤْخَذُ مِنْها عَدْلٌ" ifadesi "Hiç kimseden kurtuluş fidyesi kabul edilmeyecektir" anlamına gelir.

Bakara 2/48. ayetteki "وَلا يُؤْخَذُ مِنْها عَدْلٌ" ifadesinde geçen "adl" (الْعَدْلُ) kelimesi sözlükte "denk ve eşit olmak, eşit kılmak, dengeli ve düzgün olmak" gibi anlamlar içeren "ع د ل" (adl) kökünden türemiş bir mastar-isimdir. Kur'an'da çeşitli türevleriyle 28 kez geçen "adl" (الْعَدْلُ) kökü mastar-isim olarak 14 kez zikredilir. Bunlardan üçü (Bakara 2/248, 123; En'âm 6/70) "fidye, kurtuluş akçesi vermek" manasına gelir. En'âm 2/70. ayetteki "وَاِنْ تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذْ مِنْهَا" ifadesinde ise kıyamet ve hesap günü kişi her türlü fidyeyi verse dahi bunun asla kabul edilmeyeceği bildirilir. Adl (الْعَدْلُ) kelimesinin fidye anlamında kullanılması "denklik" manasıyla ilgilidir. Bir malın dengi olan şey "adîl" (العَدِيلُ) diye isimlendirilir. Fidye kendisi için fidye verilene denk/eşit kabul edilmesinden dolayı "adl" (الْعَدْلُ) diye isimlendirilmiştir.[913] Ağırlık ve değer itibariyle benzer olan kimse hakkında "عِدْلٌ" ve "عَدِيلٌ" tabirleri kullanılır. Bir şeyin "adl"i kıymet ve miktar itibariyle -onun cinsinden olmasa dahi- eşit olanı demektir.[914]

Bakara 2/48. ayetin sonundaki "وَلا هُمْ يُنْصَرُونَ" ifadesi, "Onlara yardım edilmeyecek" anlamına gelir. İfadedeki "يُنْصَرُونَ" kelimesi sözlükte "yardım etmek, desteklemek, güçlendirmek, kurtarmak" anlamlarına gelen "ن ص ر" (nsr, nasr) kökünden türemiş bir fiildir.[915] Kur'an'da çeşitli türevleriyle 158 kez geçen "nasr" kökündeki temel anlam Mustafavî'ye göre "muhalife karşı yardım etmek"tir.[916] "Nasr" kelimesi isim olarak yardım, destek, yağmur, ihsan/bağış; "nusret" kelimesi güzel

911 İbn Sîde, *el-Muhkem*, V. 232; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III. 473.
912 Fîrûzâbâdî, *Besâir*, I. 104; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IX. 364.
913 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 486.
914 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 380; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXIX. 448.
915 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V. 210.
916 Mustafavî, *et-Tahkîk*, XII. 155.

şekilde yardım, "intisâr" kelimesi ise savunmak, intikam almak manalarına gelir.[917]

Ayette tekil olarak "nefs"ten söz edilmesine rağmen son kısımda "وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ" ifadesiyle çoğul zamire yer verilmesi dikkat çekicidir. Bazı müfessirlere göre "hüm" (onlar) zamiri, daha önce nekre olarak zikri geçen "nefs" kelimesinin delalet ettiği "her günahkâr kimse"ye işaret etmektedir. "Nefs" veya "nefsler" müennes olduğu hâlde onlara işaret eden "hüm" zamirinin müzekker olması ise "kullar" ve/veya "insanlar" manasının dikkate alınmasıyla ilgilidir.[918] Ancak bu izah bize göre pek ikna edici değildir. Ayetin son kısmında çoğul zamir kullanılması ve fiilin de buna uygun kalıpta olması seci (nesir kafiyesi) uyumu sağlamaya yönelik olsa gerektir.

Bakara 2/48. ayette, kıyamet günü hiç kimsenin kimseye fayda sağlamayacağından, şefaat ve kurtuluş fidyesi gibi imkânların da söz konusu olmayacağından söz edilmesi, Fahreddîn er-Râzî'nin aktardığı bilgiye göre Arapların toplumsal davranış tarzlarıyla ilişkilendirilebilir. Şöyle ki Araplar, içlerinden birisi kötü bir duruma düştüğünde, o kişiyi kurtarmak için tıpkı babanın evladını kötü hâlden kurtarma çabası gibi, hamiyetperverlikle ellerinden gelen her şeyi yaparlardı. Bu minvalde kimi zaman şefaatçiliğe başvurur, şayet bundan sonuç alınmazsa, fidye vermek suretiyle sorunu çözmeye çalışırlardı. Bütün bunlardan da sonuç alınmadığı takdirde dostlarından gelecek yardımdan medet umarlardı.[919]

وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ
وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَٰلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ (49)

(49) Sizi Firavun hanedanının zulmünden kurtardığımız zamanı hatırlayın. Onlar size çok kötü bir azabı reva görüyorlar, oğullarınızı katledip kızlarınızı/kadınlarınızı sağ bırakıyorlardı. Bu zulümden kurtulmanız, rabbinizin size lütfettiği çok büyük bir nimetti.

917 İbn Sîde, *el-Muhkem*, VIII. 299-300.
918 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 266.
919 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 51.

***

Hz. Musa dönemindeki İsrâiloğulları'na Allah'ın lütuf ve nimetlerinin zikredildiği bu ayetin başındaki "إِذْ" (iz) edatı, bazı müfessirlere göre 47. ayette geçen "اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ" (Nimetlerimi hatırlayın...) ifadesine matuf olarak mansup konumundadır. Bu edat geçmiş zamana dair bir zarf olarak, "Vaktiyle, vakti zamanında, bir zamanlar" şeklinde tercüme edilebilir. Fakat "iz" edatı bu ayette ism-i zaman anlamına sahiptir ve dolayısıyla "وَاذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا" (Sayıca az olduğunuz zamanı hatırlayın) ayetindeki kullanıma benzer şekilde, "اذْكُرُوا وَقْتَ نَجَّيْنَاكُمْ" (Sizi kurtardığımız zamanı hatırlayın) anlamına gelir.[920]

Ayetteki hitap Hz. Peygamber dönemindeki Medine Yahudilerine yöneliktir; fakat Firavun ve hanedanının zulmünden kurtarılanlar Hz. Musa dönemindeki İsrâiloğulları'dır. Müfessirler bu hususu, "Ataların zulümden kurtarılması torunların kurtuluşuna vesile sayılır" diye açıklamış ve konuyla ilgili olarak, "إِنَّا لَمَّا طَغَى الْماءُ حَمَلْناكُمْ فِي الْجارِيَةِ" (Tufan sırasında sular azgınlaştığı zaman biz sizi gemide taşımıştık) ifadesine başvurmuşlardır.[921]

Ayetin baş tarafındaki "نَجَّيْنَا" lafzı sözlükte "ayrılmak, kurtulmak, selamette olmak, uzaklaştırmak, ağacın kabuğunu soymak, ağacı budamak, gizli konuşmak" gibi muhtelif manalarda kullanılan "ن ج و" (ncv, necât) kökünden[922] türemiş olan tef'îl babında bir mazi fiildir. Bazı âlimler "نَجَّيْنَاكُمْ" lafzını "أَنْجَيْنَاكُمْ" ve "نَجَّيْتُكُمْ" (Sizi kurtardım) şeklinde okumayı tercih etmişlerdir.[923]

Râğıb el-İsfehânî "ncv" kökündeki temel anlamın "bir şeyden ayrılmak, kurtulmak" (الانفصالُ من الشيء) olduğunu belirtir. Mesela, "نَجَا فلان من فلان" ifadesi (Filan kişi filan kişiden ayrıldı/kurtuldu) anlamına gelir.[924] Buna mukabil İbn Fâris (ö. 395/1004) kökün "açığa çıkarmak" (keşf) ve "gizlemek" (setr ve ihfâ') şeklinde iki farklı mana taşıdığını söyler.[925] İbn Sîde (ö. 458/1066) ise kök anlamı "bir şeyden kurtulmak" (الْخَلَاص

920 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 984.
921 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 183; İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 52.
922 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XI. 135-136; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XL. 22-26.
923 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 350.
924 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 483.
925 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, V. 397.

من الشَّيْء) şeklinde verir.[926] Kur'an'da isim ve fiil türevleriyle 84 kez geçen "ncv" kökü if'âl ve tef'îl baplarında "kurtarmak" (Bakara 2/49, 50; En'âm 6/63; Yûnus 10/103), müfâale ve tefâul bablarında ise "gizli konuşmak" ve "fısıldaşmak" (Mücâdile 58/8, 9, 12) anlamına gelir.

"Âlu Fir'avn" (آلُ فِرْعَوْنَ) tamlaması, bir yoruma göre Firavun'un ailesi, ikinci bir yoruma göre Mısır halkı, daha isabetli bir yoruma göre ise "Firavun'un hanedanı, yardımcıları ve onunla aynı inancı paylaşan avanesi" anlamına gelir.[927] Bazı müfessirler bir kimsenin dinî inancını benimsemeyenlerin, o kimsenin âlinden ve ehlinden sayılmayacağını söylemişler ve bu görüşü "وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ" (Bakara 2/50), "أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ" (Mü'min 40/50) ayetlerle desteklemişlerdir. Zira bu iki ayette Firavun'un âlinin boğulduğu ve cehenneme sokulduğu bildirilmektedir ki bunlar onun eşi, oğlu, kızı gibi akrabalarından öte, kendisiyle aynı inancı paylaşan avanesi ve takipçileridir. Buna göre Ebû Leheb, Ebû Cehil gibi müşrikler Hz. Peygamber'le akraba olsalar bile onun "âl"inden ve "ehl"inden sayılmazlar. Nitekim Hûd 11/46. ayette de Hz. Nuh'un oğlu için, "إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ" (O [kâfir oğlun] senin ehlinden değildir) buyrulmuştur.[928]

"Âl" (الْآلُ) kelimesinin hangi kökten türediği ihtilaflı bir meseledir. Müfessir Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî (ö. 440/1049[?]) kelimenin "dönmek, rücu etmek" manasındaki "evl" kökünden türediği görüşünü benimserken, Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/950) gibi dilci bazı müfessirler "ehl" kökünden türediğini ileri sürmüşlerdir. Bu ikinci görüşe göre "hiyyâke" ve "iyyâke" lafızlarında olduğu gibi "he" harfinin yerine hemze getirilmiş, daha sonra ikinci hemze "elif"e kalbedilmiştir.[929]

"Âl" (çoğulu: âlûn) kelimesinin ülke, şehir gibi yerlere izafeten kullanılıp kullanılmadığı da ihtilaflı bir meseledir. Kisâî (ö. 189/805) bu kelimenin ancak "آلُ فُلَانٍ" (Falancanın âli) şeklinde kullanıldığını, "Medine âli" gibi bir kullanımın söz konusu olmadığını söylerken, Ahfeş (ö. 215/830[?]) gibi diğer bazı dilciler "آل المدينة" (Âlu'l-Medîne: Medine

926 İbn Sîde, *el-Muhkem*, VII. 556.
927 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 130; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 77.
928 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 381-382; İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 53.
929 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 490-493; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 383.

ahalisi) gibi bir kullanımın mevcudiyetinden de söz etmişlerdir.[930] Öte yandan, kimi müfessirler "âl" ile "ehl" kelimelerini eşanlamlı sayarken, kimi müfessirler "ehl" kelimesinin daha genel bir mana taşıdığını belirtmişlerdir.[931]

Firavun ve Tarihsel Kimliği

"Fir'avn" (فِرْعَوْنُ) kelimesi özel bir isme değil, eski Mısır krallarına ait bir lakap ve unvana karşılık gelir. Müsteşrik Hirschfeld "fir'avn" (çoğulu: ferâine) kelimesinin İbrancadan Arapçaya geçtiğini söylerken, diğer bazı müsteşrikler Süryancadan Arapçaya geçme ihtimalinden söz etmişlerdir.[932] Kelimenin Arapça kökenli olmadığı kesindir. Nitekim Mes'ûdî (ö. 345/956) "fir'avn" kelimesiyle ilgili olarak Arapçada hiçbir açıklama bulunmadığını söylemiştir. Ancak bazı âlimler "fir'avn" kelimesinden Arapça kalıplar üretmişlerdir. Buna göre "تَفَرْعَنَ" fiili "Firavunlaşmak", "الفَرْعَنَةُ" kelimesi ise "hile, desise hususunda pek becerikli olmak" gibi anlamlar içerir.[933] "Fir'avn" kelimesi, galip ihtimalle, eski Mısır dilinde "saray" anlamına gelen "per'ao"dan türemiş, Akadçaya "pir'u", İbrancaya "par'o" (far'o) şeklinde geçmiştir. "Prea'o" (Firavun) kelimesi eski Mısır'da XVIII. sülâle dönemi ortalarına kadar (M.Ö. 1575-1308) Mısır kralının unvanı ya da lakabı olarak değil "saray" anlamında kullanılmıştır.[934]

Klasik İslâmî kaynaklarda "Fir'avn" kelimesi hem muayyen bir kralın adı olarak hem de Amâlika krallarından her kralın unvanı olarak zikredilmiştir. Amâlika en eski Arap kabilesi olduğu kabul edilen yarı efsanevî göçebe Sâmî topluluktur. Eski Ahit'te şahıs ve kavim adı olarak yirmi dört defa zikredilip Yahudi milletinin ezelî düşmanı niteliğiyle tanıtılır. Tevrat'taki nesep şeceresine göre topluluğun atası, Hz. İshak'ın torunu Elifaz'ın cariyesi Timna'dan doğan oğlu Amalek'tir.[935] Rivayete göre Hz. İsmail bu kavme peygamberlik yapıp Tevrat'ta Mısırlı olduğu belirtilen ilk karısını onlardan almış ve Hz. Yusuf da Amâlika'ya mensup bir firavun zamanında Mısır'a götürülmüştür.[936]

930 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 382-383; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 345.
931 Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 373; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 266.
932 Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 225.
933 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 383-384; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXV. 507.
934 Schulman, "Pharaoh", *EJ*, XVI. 27.
935 Tekvin (Yaratılış) 36/12; I. Tarihler 1/36.
936 Taberî, *Târîh*, I. 362-363; Mes'ûdî, *Murûcü'z-Zeheb*, I. 397.

Hz. Musa'nın devrindeki Firavun'un özel ismiyle ilgili olarak klasik tefsirlerde Velîd b. Mus'ab, Mus'âb b. Reyyân, Kâbûs b. Mus'ab, Ebû Mürre gibi adlar ve künyeler zikredilmiş;[937] hatta Firavun'un Hızır'ın babası veya oğlu olduğundan dahi söz edilebilmiştir.[938] Ancak bu konuda ortaya atılan görüşlerin sağlam bir bilgiye dayanmadığı, "Firavun, Hızır'ın babası veya oğludur" gibi görüşlerin ise akla ziyan olduğu kesindir. Ayrıca Hz. Musa'nın dönemindeki Firavun'un tarihî kimliğine dair bilgiler de tartışma götürür niteliktedir.

Firavun'un tarihî kimliği hakkında bilgi vermeden önce şunu belirtmek gerektir ki antik Mısır metinlerinde Hz. Musa ve İsrâiloğulları'nın Mısır'da yaşadıklarına dair hemen hiçbir bilgi mevcut değildir. Ayrıca Mısır ve Filistin'de yüzyılı aşkın bir süre devam eden arkeolojik kazılarda İsrâiloğulları'nın Mısır'daki tarihlerini destekleyici nitelikte hiçbir kanıt elde edilememiştir. Bu durum Batılı bazı araştırmacıları İsrâiloğulları'nın Mısır'da dört asırdan fazla bir süre yaşadıkları ve sonunda Hz. Musa'yla birlikte oradan çıktıkları yönündeki bilgilerin kurgusal, uydurma ve mitik bir tarih olduğu düşüncesine sevk etmiştir. Buna göre Tevrat ve Eski Ahit'te anlatılan Çıkış hikâyesi aslında Mısır devlet düzenine uymayan ve Mısır'dan kovulan Hiksoslar'ın tarihidir. Yahudiler Hiksoslar'ın tarihini mitolojik motiflerle bezeyerek kendilerine maletmişleridir...

Bu şüpheci anlayışa şöyle bir argümanla itiraz edilmiştir: Negatif kanıt, kanıt değildir ya da kanıtın yokluğu, yokluğun kanıtı değildir. Binaenaleyh, Eski Ahit'teki anlatıları destekleyen antik kayıtlar ve arkeolojik bulguların yokluğu, İsrâiloğulları'nın hiçbir zaman Mısır'da bulunmadıkları hususunda kesin fikir veren bir kanıt olarak değerlendirilemez. Başka bir ifadeyle, Hz. İbrahim, Hz. İshak, Hz. İsmail, Hz. Yakup, Hz. Yusuf, Hz. Musa gibi peygamberlerin tarihsel şahsiyetlerinin varlığını teyit eden somut bir kanıtın yokluğu, bu şahsiyetlerin hayali olduklarına hamledilemez.[939]

Eski Ahit'teki anlatımlar çerçevesinde birtakım ciddi çelişkiler ve tutarsızlıklar içeren bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla İsrâiloğulları milattan önce 1650'li yılların ikinci yarısında Mısır'a gelmiş ve burada

937 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 77-78; İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 56.
938 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXV. 507.
939 Fatoohi-Dargazelli, *Çıkış Kitabı*, s. 43-45.

430 yıl kalmışlardır.[940] İsrâiloğulları'nın Mısır'a geldikleri dönemde bu coğrafyanın hâkimi, büyük ölçüde Sâmî kavimlerden oluşan Hiksoslar'dır. Başka bir ifadeyle, Hz. Yusuf Hiksoslar'a mensup bir kralın saltanatında Mısır'a gelmiş ve orada kraldan sonraki en önemli mevkiye yükselmiştir. Milattan önce 1570'te iş başına geçen XVIII. sülale ile birlikte Hiksoslar dönemi son bulmuş ve yeni imparatorluk dönemi başlamıştır. "Mısır üzerine Yusuf'u bilmeyen yeni bir kral" çıkınca[941] İsrâiloğulları baskıya maruz kalmışlardır.

Bu bilgi esas alındığı takdirde İsrâiloğulları'na baskı uygulayan ve Hz. Musa dünyaya geldiğinde tahtta bulunan Mısır Kralı, II. Ramses'tir. Ancak İsrâiloğulları'na yönelik baskı politikasının II. Ramses'in babası I. Seti döneminde başladığı da kabul edilir. Eski Ahit bu firavunun, İsrâiloğulları'na baskı uygulaması yanında erkek çocuklarının öldürülüp kız çocuklarının sağ bırakılmasını, daha sonra da erkek çocuklarının nehre atılmasını emrettiğini bildirir.[942] Bu firavun tarafından büyütülen Hz. Musa kırk yıl sarayda yaşar.[943] Medyen'deki kırk yıllık ikametinden sonra geri döndüğünde önceki kral ölmüş, yeni bir kral tahta geçmiştir.[944] Eski Ahit, Hz. Musa'nın mücadele ettiği firavun ile daha önce İsrâiloğulları'na zulmeden firavunun farklı kişiler olduğunu bildirir. Bu firavunun II. Ramses'in oğlu Merneptah (Tanrı Ptah tarafından sevilen) olması muhtemeldir. Merneptah, II. Ramses'ten sonra tahta çıkan, 19. hanedana mensup dördüncü firavundur. II. Ramses'in on üçüncü oğludur. Savaşçı bir kişiliğe sahip olduğu belirtilen Merneptah'ın saltanat dönemi milattan önce 1213-1203 yıllarını kapsar.[945] 1898'de Mısır'da keşfedilen bir firavun mumyasının Merneptah'a ait olduğu yönünde ciddi deliller ve kanıtlar mevcuttur.[946]

Oğulları Boğazlamak, Kızları Sağ Bırakmak

Bakara 2/49. ayetteki "يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ" ifadesi Firavun ve avanesi size çok kötü bir azabı reva görüyorlar, oğulla-

940 Çıkış (Mısır'dan Çıkış) 12/40.
941 Çıkış (Mısır'dan Çıkış) 1/8.
942 Çıkış (Mısır'dan Çıkış) 1/15-22.
943 Resullerin İşleri 7/23.
944 Çıkış (Mısır'dan Çıkış) 2/23.
945 Hasel, "Israel in the Merneptah Stela", s. 45-61.
946 Fatoohi-Dargazelli, *Çıkış Kitabı*, s. 321-325.

rınızı boğazlıyor, kızlarınızı/kadınlarınızı sağ bırakıyorlardı" anlamına gelir. Bu ifadenin başındaki "يَسُومُونَ" kelimesi, sözlükte "malı satışa sunmak, pazarlık yapmak, bir şeyi istemek, işaret/alâmet koymak, otlamak, bir insana zorluk ve sıkıntı yaşatmak, bir şeyle mükellef tutmak, serbest bırakmak" gibi birçok farklı manaya gelen "س و م" (svm, sevm) kökünden türemiş bir fiildir. Kur'an'da isim ve fiil türevleriyle 15 kez geçen "svm" (sevm) kökünden türeyen "es-sâm" (السأم) ölüm, "sîmâ" (السِّيما) ve "sîmâ'" (السِّيماء) yüz alâmeti, çehre, "sûme" (السُّومة) ve "sîme" (السِّيمَة) ise "hayır ve şerrin kendisiyle bilindiği alâmet, nişan" anlamına gelir.[947]

"Sevm" (السَّوْم) kökü Bakara 2/49. ayet bağlamında "bir kimseyi zorluk ve sıkıntıya maruz bırakmak" anlamına gelir. Lügat âlimi Zebîdî'nin (ö. 1205/1791) naklettiğine göre Zeccâc (ö. 311/923) "sevm" kökünün çoğunlukla azap, şer ve zulümle ilgili olarak kullanıldığını söylemiştir.[948] Bu kelime kökünün "devamlılık" anlamına geldiği de söylenmiştir. Davarlar sürekli olarak merada yayılmalarından dolayı "sâime" diye isimlendirilmiştir. Buna göre "يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ" ifadesi, "Onlar sizi sürekli olarak çok kötü bir azaba maruz bırakıyorlardı" ve/veya "Onlar sizi sürekli olarak kötü bir azaba düçar bırakmayı arzuluyorlardı" anlamına gelir.[949]

"Sûe'l-azâb" (سُوءَ الْعَذَابِ) tamlamasındaki "السُّوءُ'" (sû') kelimesi sözlükte "kötü, çirkin olmak" manasındaki "س و ء" (sv'e, sev') kökünden türemiş bir isim olup "hasen"in (iyi, güzel) karşıtıdır. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 167 kez geçen "sev'" kökü çirkin olan her söz ve fiil için kullanıldığı gibi, "رَجُلُ سَوْءٍ", "رجل السُّوءِ", "رَجُلُ السَّوْءِ" (kötü adam) tamlamalarında görüleceği üzere insana ilişkin bir sıfat olarak da kullanılır. Aynı kökten türeyen "seyyi'" (السَّيِّئ) ve "seyyie" (السَّيِّئَة) kelimeleri "iyilik, güzellik" manasındaki "hasene"nin zıddı olarak, kötü işleri ifade ettiği gibi hata, günah, ayıp ve noksanlık manasına da gelir. Yine aynı kökten türeyen "sev'e" (السَّوْأَة) kelimesi kötü özellik, fuhuş, başkaları tarafından fark edilmesi çirkin ve utanç verici sayılan avret yerleri anlamına gelir ve aynı zamanda utanç veren her türlü amel ve hâl için de istimal edilir.[950] Öte yandan "sû'" (السُّوء) kelimesi de insanı üzen

947 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XIII. 76-77; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII. 310-313.
948 Cevherî, *es-Sıhâh*, I. 2491; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, XXXII. 428-432.
949 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 63; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 384.
950 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 95-99.

her türlü âfet ve hastalığı kapsayıcı olup kötülükle anılan her şeyi ifade eder.[951] Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî "sû'" (السُّوءِ) kelimesinin Kur'an'da şiddet, lanet, azap, şirk, isyan, hastalık, yoksulluk, hezimet gibi on beş farklı vecihte kullanıldığından söz etmiştir.[952]

"Azâb" (الْعَذَابِ) kelimesi sözlükte "tatlı olmak, makbul olmak, susuzluğun şiddetinden yemeyi terk etmek, vurmak, engel olmak, cezalandırmak" gibi anlamlar içeren "ع ذ ب" (azb) kökünden türemiş bir mastardır. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 372 kez geçen "azb" (الْعَذْبُ) kökünün tef'îl babındaki kullanımı "şiddetle cezalandırmak" (ta'zîb) anlamı taşır.[953] Kökün Kur'an'da en çok kullanılan formu olan "azâb" (الْعَذَابِ) bir telakkiye göre "vurmak" manasına gelirken, zaman içerisinde "acı verici şekilde cezalandırmak" ve/veya "şiddetli acı vermek" gibi anlamlarda da kullanılmıştır. Bazı kaynaklarda, "ta'zîb" (azap vermek, acı çektirmek) kelimesinin bir kimsenin hayatını bulandırmak, hayat düzenini alt üst etmek veya hayatını zehretmek gibi manalarla ilişkili olduğu da vurgulanmıştır.[954]

Müfessirler, Firavun'un İsrâiloğulları'na reva gördüğü kötü azapla ilgili olarak köleleştirmeden söz etmişlerdir. Buna göre Firavun, tıpkı bilindik esir kamplarında olduğu gibi, İsrâiloğulları'nı dağlardan kaya kesmek, inşaat işlerinde amelelik ve çöpçülük gibi işlerde çalıştırmıştır. İnsan pis ve ağır işlerde çalışmaya mecbur kaldığında, bu durum onun için çok kötü bir azap gibi olur.[955]

Süddî (ö. 127/745) ve İbn İshâk (ö. 151/768) gibi âlimlerden nakledilen bu izahlar[956] dikkate alınacak türden olmakla birlikte, ayette sözü edilen "kötü azab"ın erkek çocukları katledip kız çocukları sağ bırakmaya karşılık geldiği de söylenebilir. Nitekim ayetteki "يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ" (erkek çocuklarınızı katlediyorlardı) ifadesinin başında atıf harfinin bulunmaması, "يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ" (Onlar size çok kötü bir azabı reva görüyorlardı) ifadesinden bedel[957] veya söz konusu azabı açıklayıcı

951 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 495.
952 İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 57.
953 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I.583-585.
954 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 327.
955 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 64.
956 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 40-41.
957 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 345.

mahiyette olmasıyla ilişkilidir.[958] Gerçi İbrahim 14/6. ayetteki “اِذْ اَنْجٰيكُمْ مِنْ اٰلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُٓوءَ الْعَذَابِ وَيُذَبِّحُونَ اَبْنَٓاءَكُمْ” ifadesinde “يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ” lafzı kendisinden önceki cümleye “vav” harfiyle bağlanmış ve Fahreddîn er-Râzî gibi bazı müfessirler bu iki ayetteki ifade farklılığının ne tür bir anlam inceliğine işaret ettiği hususunda birtakım açıklamalar yapmışlardır;[959] ancak bu açıklamaların kayda değer bir tarafı bulunmamaktadır.

Ayetteki “يُذَبِّحُونَ” kelimesi sözlükte “yarmak, hayvanı boğazlamak” manasına gelen “ذ ب ح” (zbh, zebh) kökünden türemiş bir fiildir. Bu kökün tef’îl babındaki “zebbeha/yüzebbihu/tezbîh” şeklinde kullanımı “habire kesti, kestikçe kesti” gibi bir anlam taşır. İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) ve İbn Muhaysın (ö. 123/741) “يُذَبِّحُونَ” lafzını vurgusuz olarak “يَذْبَحُونَ” şeklinde, Abdullah İbn Mes’ûd ise “يُقَتِّلُونَ” (Habire öldürüyorlardı) şeklinde okumuştur.[960]

Kur’an’da mastar-isim ve fiil türevleriyle 9 yerde geçen “zbh” (zebh) kökünden türemiş olan “zebîh” (الذَّبيح) kelimesi boğazlanmış hayvan, “mizbeh” (المِذْبَح) hayvanın kesildiği alet, “mezbah” (المَذْبَح) ise kesimhane anlamına gelir.[961] Ebû Hilâl’in aktardığı bilgiye göre “boğazlayarak öldürmek” manasındaki “zebh” (الذبح) ile “öldürmek” anlamındaki “katl” (القتل) arasında şöyle bir semantik nüans vardır: “Katl”in birçok türü olabilir ve bu yüzden öldürmenin keyfiyeti belirsizdir. Oysa “zebh” keskin bir âletle boğazı keserek öldürmeyi belirtir.[962]

“Ebnâ’” (الأَبْناء) kelimesi “oğul, erkek evlat” anlamındaki “ibn” (الابْن) kelimesinin çoğuludur. Bazı müfessirler “Firavun, İsrâiloğulları’nın yetişkin erkeklerinin kendisine başkaldıracaklarından ciddi endişe duyuyordu” gerekçesiyle “ebnâ’” kelimesinin küçük erkek çocuklara değil, yetişkin erkeklere işaret ettiğini ileri sürmüşlerdir. Ancak müfessirlerin çoğu söz konusu kelimenin henüz büluğ çağına erişmemiş erkek çocuklara delalet ettiği görüşünü benimsemiştir.[963]

958 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I. 493.
959 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, III. 64.
960 Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, I. 351.
961 Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, VI. 367-370.
962 Ebû Hilâl, *el-Furûku’l-Luğaviyye*, s. 402.
963 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, III. 65.

Ayetteki “يَسْتَحْيُونَ” kelimesi sözlükte “hayat/canlılık” ve “hayâ/istihyâ’” (utanma, arlanma) şeklinde iki temel anlam içeren “ح ي ي” (hyy) kökünden[964] türemiş bir muzari fiildir. Kur’an’da mastar, isim ve fiil türevleriyle 189 kez geçen “hyy” kökünün “وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ” ifadesinde taşıdığı anlam müfessirlerin büyük çoğunluğuna göre “kızlarınızı, kadınlarınızı sağ bırakıyorlardı” şeklindedir. Bazı müfessirler ise “وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ” ifadesini “Hamile olup olmadıklarını anlamak için kadınlarınızın avret mahallerini kontrol ediyorlardı” şeklinde te’vil etmişlerdir.[965]

Bu iki yorumun dışında İsrâiloğulları’nın kadınlarına ve kızlarına utanç verici işler yaptıkları yönünde bir görüş de serdedilmiş ve bu görüşte “يَسْتَحْيُونَ” lafzının “hayâ” kökünden geldiği kabul edilmiştir.[966] Ayetteki “يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ” (erkek çocuklarınızı katlediyorlardı) ifadesi nazarı itibara alındığında, “وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ” ifadesinin “Kadınlarınız ve kızlarınızın avret mahallerini kontrol ediyorlardı” veya “Kadınlarınıza ve kızlarınıza utanç verici işler yapıyorlardı” manasından öte, müfessirlerin çoğunluğunca da tercih edilen ilk görüş doğrultusunda, “Kadınlarınız ve kızlarınızı sağ bırakıyorlardı” manasına geldiği daha iyi anlaşılabilir.

“Nisâ’” (النِّسَاءُ) kelimesi “ن س و” (nsv) kökünden türemiş bir kelime olup “kadınlar” manasında kullanılır. Aynı kökten türeyen “nisve” (النِّسْوَةُ) ve “nüsve” (النُّسْوَة) kelimeleri de kadınlar manasındadır.[967] İbn Sîde’ye (ö. 458/1066) göre kadınlar çok olduğu zaman “nisâ’ kelimesi “nisve”nin çoğulu gibi kullanılır.[968] “Nisâ’” kelimesinin kendi lafız kökünden tekil formu yoktur. Tek kadın manasında “mer’e/imrae” kelimesi kullanılır. “Nisâ’” kelimesiyle aynı kökten türeyen “nesve” (النَّسْوَةُ) “işi terk etmek manası taşır.[969] Mustafavî, Kur’an’da 59 kez geçen “nsv” kökünün kadınlar manasında kullanılmasını Âramca, Süryanca ve İbranca kökenle irtibatlandırmıştır.[970] “Nisâ’” kelimesi Arapçada hem kadınlar hem kızlar manasında kullanılır. Bu ayette ise kuvvetle muhtemel olarak “kız çocukları” manasında kullanılmıştır.

964 İbn Fâris, *Mu’cemü Mekâyîsi’l-Luğa*, II. 122.
965 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, III. 65.
966 Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, I. 352.
967 İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XV. 321.
968 İbn Sîde, *el-Muhkem*, VIII. 615.
969 Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, XL. 69.
970 Mustafavî, *et-Tahkîk*, XII. 123.

Firavun ve avanesinin İsrâiloğulları'nın erkek çocuklarını öldürmesinin arka planı hususunda birçok farklı hikâye anlatılır. Tevrat'taki anlatıma göre Firavun İsrâiloğulları'nın çok kalabalık bir nüfusa ulaşmasından duyduğu endişe sebebiyle erkek çocukların öldürülmesine karar vermiştir.[971] Tevrat'taki bu anlatı birtakım çelişkiler barındırdığı gerekçesiyle pek makul görülmemiştir. Nitekim Yahudi tarihçi Josephus'a göre Firavun İsrâiloğulları'nın yeni doğan erkek çocuklarının öldürülmesini, Mısırlıların hükümranlığını alçaltacak ve İsrâillileri yüceltecek birisinin doğmak üzere olduğu yönündeki kehanetin duyulmasından sonra organize etmiştir.[972] Ebû Hayyân da bu konuyla ilgili nakledilen görüşler ve hikâyeler arasında "Firavun İsrâil halkından dünyaya gelecek birisi vasıtasıyla hükümranlığının son bulacağı yönündeki korkusu sebebiyle erkek çocukları katletti" şeklindeki anlatının ön plana çıktığını belirtmiştir.[973]

Belâ: Nimet mi Yoksa Musibet mi?

Bakara 2/49. ayetin son kısmındaki "وَفِي ذَٰلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ" ifadesi, tefsirî tercüme yoluyla "Bu zulümden kurtulmanız, rabbinizin size lütfettiği çok büyük bir nimetti" şeklinde çevrilebilir. İfadedeki "وَفِي ذَٰلِكُمْ بَلَاءٌ" lafzı erkek çocukların katledilip kız çocukların sağ bırakılması hadisesine işarettir. Çeviride "nimet" diye karşıladığımız "belâ'" (البَلاءُ) kelimesi sözlükte "eprimek, eskimek, eskitmek, denemek, sınamak, tecrübe etmek" gibi anlamlar içeren "ب، ل و" (blv, belv, belâ') kökünden türemiş bir mastar/isimdir. Kur'an'da mastar, ism-i fâil ve fiil türevleriyle 38 kez geçen "blv" kökü if'âl ve iftiâl bablarında denemek, sınamak anlamında kullanılır. Belâ' kelimesi ise hem imtihan hem de musibet manasında kullanılır. "Belvâ" (البَلْوَى) ve "beliyye" (البَلِيَّةُ) kelimeleri de aynı manadadır.[974] Fahreddîn er-Râzî'nin aktardığı bilgiye göre nimet gibi güzel şeyler için çoğunlukla "iblâ'", musibet gibi kötü şeyler için "belâ'" kelimesi kullanılır.[975]

971 Çıkış (Mısır'dan Çıkış) 1/8-28.
972 Fatoohi-Dargazelli, *Çıkış Kitabı*, s. 187-190.
973 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 352.
974 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV. 83-85.
975 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 66.

Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın (ö. 338/950) aktardığına göre "blv" kökü hayırlı şeyler hakkında çoğunlukla hemzeli olarak "أَبْلَيْتُهُ" (ebleytühû) şeklinde, kötü şeyler hakkında hemzesiz olarak "بَلَوْتُهُ" (belevtühû) şeklinde kullanılır. Belâ' kelimesi son kertede sınama manası taşıdığına göre insanın sınanması kötü şeyle olabileceği gibi iyi şeyle de olabilir. Yani belâ hem şer hem hayır olabilir. Nitekim A'râf 7/168. ayetteki "وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ" ifadesinde İsrâiloğulları'nın hem iyilik ve güzelliklerle hem de kötü tecrübelerle imtihan edildikleri bildirilir. Keza Enbiyâ 21/35. ayetteki "وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ" ifadesinde insanların hem şerle hem hayırla sınandığından söz edilir; Enfâl 8/17. ayetteki "وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا" ifadesinde ise "belâ" (sınama) hasen/güzel diye nitelendirilir. Kısacası, Allah insanı kötü şeylerle imtihan ettiği gibi iyi şeylerle de imtihan edebilir.[976]

"Belâ'" (البلاء) kelimesi Bakara 2/49. ayette şerre hamledilirse, "Erkek çocuklarınızın katledilip kız çocuklarınızın sağ bırakılması sizin için büyük bir sıkıntıydı" anlamına gelir. Şayet belâ lütuf ve nimet manasına hamledilirse, bu takdirde "Sizi bu sıkıntıdan kurtarmamız büyük bir lütuf ve nimetti" anlamına gelir.[977] Bu yorum İbn Abbâs, Mücâhid, Süddî ve İbn Cüreyc gibi sahâbî ve tâbî müfessirlere nispet edilir.[978]

Ayetin sonunda "belâ'" (بَلَاءٌ) kelimesinin sıfatı olarak zikredilen "azîm" (عَظِيمٌ) kelimesi sözlükte "büyük, güçlü ve kuvvetli olmak" gibi manalara gelen "ع ظ م" (azm, azamet) kökünden türemiş bir sıfat-ı müşebbehe olup "çok büyük, azametli" manasına gelir. Mustafavî, Kur'an'da isim ve fiil türevleriyle 28 kez geçen "azm" kökünün güç ve kuvvette üstünlük anlamı taşıdığını ve hem maddi hem manevi manada büyüklüğü ifade için kullanıldığını belirtir.[979]

Daha önce değinildiği üzere Tevrat'taki anlatıma göre Firavun İsrâiloğulları'nın hızlı nüfus artışından ciddi endişe duymasından dolayı Şifra ve Pua adındaki İbrânî ebelere, "İbrânî kadınlarını doğum sandalyesinde doğururken iyi bakın; çocuk erkekse öldürün, şayet kızsa dokunmayın" diye talimat vermiş; ancak ebeler bu talimata uymamış-

976 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 49; Kurtubî, *el-Cami'*, I. 387.
977 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 352 İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 61.
978 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 48-49; Kurtubî, *el-Cami'*, I. 387.
979 Mustafavî, *et-Tahkîk*, VIII. 213.

tır. Bunun üzerine Firavun kendi halkına, "Yeni doğan her İbrânî erkek çocuk Nil'e atılacak, kızlar sağ bırakılacak" diye ikinci bir talimat vermiştir.

Kur'an, Firavun'un tüm İsrâilli erkek çocukların öldürülmesi için çok şiddetli bir kampanya başlattığı hususunda Tevrat'la birleşmekte, fakat katliamda uygulanan metodun Nil nehrinde boğmak değil öldürmek şeklinde olduğunu belirtmektedir. Hz. Musa ve İsrâiloğulları kıssasıyla ilgili olarak Kur'an ile Tevrat arasında tezahür eden bir diğer temel fark, Kur'an'ın İsrâilli erkek çocukların öldürülmesi için bir değil iki kampanya düzenlendiğinden söz etmesidir. İlk kampanya Hz. Musa'nın doğduğu dönemde gerçekleştirilmiştir. İkincisi ise Hz. Musa'nın Medyen'den Mısır'a dönmesi, sihirbazları alt etmesi ve onların tevhid inancını benimsemesi hadisesinden bir süre sonra gerçekleşmiştir.

İlk kampanya bebek Musa'nın öldürülmesine yönelikken, ikincisi A'râf 7/127 ve Mü'min 40/25. ayetlerde açıkça belirtildiği üzere İsrâiloğulları arasında terör estirmek ve onları Hz. Musa'ya ittibadan vazgeçirmeye yöneliktir. İkinci katliam kampanyasında İsrâiloğulları'nın tüm yeni doğan erkek çocuklarını öldürmek gibi bir amaç gözetilmiş olması da muhtemeldir. Kur'an'da ikinci kampanyanın süresi hususunda, yani bu katliamın belli bir noktada durduğu ya da İsrâiloğulları Mısır'dan ayrılana kadar sürdüğü konusunda hiçbir açık beyan bulunmamaktadır. Ancak bu kampanyanın Firavun halkını vuran felaketlerden önce başlatıldığını, ancak söz konusu felaketleri durdurabileceği ümidiyle katliama son verilmiş olduğunu ileri sürmek makul görünmektedir.[980]

وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ (50)

(50) Yine biz vaktiyle sizin için denizi yarmış ve böylece sizi kurtarmış, Firavun'un avanesini ise gözünüzün önünde sulara gömmüştük...

***

980 Fatoohi-Dargazelli, *Çıkış Kitabı*, s. 189-192.

Hz. Musa'nın önderliğinde İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkış sürecini anlatan bu ayette denizin yarıldığı ve bu sayede İsrâiloğulları'nın kurtulduğu, ardından Firavun ve adamlarının suda boğulduğu bildirilmektedir. Dolayısıyla bu ayet de İsrâiloğulları'na yönelik büyük nimetlerden söz etmektedir. Ayetin başındaki "iz" (إِذْ) edatı yine uzak geçmişe göndermedir. "Feraknâ" (إِذْ) lafzı ise Arapçada "iki şeyi birbirinden ayırmak, ayrılmak" (fasl, infisal) manasındaki "ف ر ق" (frk, fark) kökünden türemiş bir fiildir. "Fark" (الفَرْق) ile "felk" (الفَلْق) kelimeleri birbirine yakın anlamlar içerir; ancak "felk" yarılmayı (inşikâk), "fark" ise ayrılmayı (infisâl) belirtir.[981] "Fark" kelimesi "birleşme, bir araya getirme" manasındaki "cem"in (الجَمْعُ) karşıtı kabul edilir. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 72 kez geçen "frk" kökü bu ayette olduğu gibi maddi anlamda ayırmayı ifade ettiği gibi, hakkı bâtıldan ayırmak (furkân) manasını da içerir. "Fareka" (فَرَقَ) ve "ferraka" (فَرَّقَ) fiilleri aynı manaya gelir; ancak kökün tef'îl babındaki (ferraka) kullanımı ayırma işinin daha güçlü olduğunu belirtir.[982] Bazı kaynaklarda "ferraka" kalıbının somut nesneler (cisimler) için, "feraka" kalıbının ise hak ve bâtıl gibi soyut şeyler (kavramlar) için kullanıldığından söz edilir.[983]

"Bahr" (البَحْر) kelimesi sözlükte "yarmak ve geniş hâle sokmak" manasındaki "ب ح ر" (bhr) kökünden türemiş bir isim olup "büyük su kütlesi" anlamına gelir. Denizin "bahr" (çoğulu: ebhur, buhur, bihâr) diye isimlendirilmesi, bu kelimenin kökündeki "genişlik" anlamıyla irtibatlı olmalıdır. "Bahr" aynı zamanda genişlik özelliği bulunan her şey için kullanılır. Mesela, geniş ilmî birikim sahibi olan kişi "bahr" (derya) diye nitelendirilir. Geniş ilim sahibi olmak ise "التَبَحُّرُ في العلم" diye ifade edilir. İbn Sîde (ö. 458/1066) "bahr" kelimesinin çoğunlukla tuzlu su için kullanıldığını belirtmiştir ki "ماء بَحْرَانِي" (Tuzlu su) ve "قد أَبْحَرَ الماء" (Su tuzlu hâle geldi) gibi ifadeler[984] bu görüşü doğrular mahiyettedir. "Kâfir" (الكافِر), "kalemmes" (القَلَمَّس), "kâmûs" (القامُوس), "nasî'" (النَّصِيعُ), "mührekân" (المهرقان), "hanbel" (الحَنْبَلُ), "reccâf" (الرَّجَّافُ), "hıdam" (الخِضَمُّ) "aylem" (العَيْلَمُ), "yemm" (اليَمُّ) gibi kelimeler de "bahr" (deniz veya büyük

981 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 377-378; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXVI. 279-280.
982 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 143.
983 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 494.
984 İbn Sîde, *el-Muhkem*, III. 319; Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 37-38.

su kütlesi) manasında kullanılır. "Kâfir" kelimesinin deniz anlamında kullanılması, denizin her tarafı kaplayıp örtmesiyle alakalıdır.[985]

Kur'an'da isim ve sıfat-ı müşebbehe olarak 42 kez geçen "bhr" kökü bir ayet haricinde deniz, büyük su kütlesi, nehir gibi anlamlarda kullanılmıştır. Mâide 5/103. ayette geçen "bahîra" (البَحِيرَة) kelimesi ise câhiliye devri Arap toplumundaki inanç ve uygulamaya göre beş kez doğum yapıp beşi de dişi olan ve kulağı yarılıp çobansız olarak serbest bırakılan deve manasında kullanılmıştır. Başka bir ifadeyle, kulakları yarılan ve hem sütünün içilmesi hem de sırtına binilmesi ve yük yüklenmesi haram sayılan dişi develer câhiliye devri Arap kültüründe "bahîre" diye adlandırılmıştır.[986]

Bakara 2/50. ayette "feraknâ" (ayırdık) cümlesinden sonra gelen "بِكُمْ" (biküm) lafzına, "sizin için" ya da "sizi kurtarmak için" şeklinde bir anlam verilebilir. Bu durumda "bâ" harf-i cerri sebebiyet belirtir. İkinci bir ihtimale göre "بِكُمْ" lafzı "suya girmenizle birlikte su kütlesi sizin vesilenizle ikiye ayrıldı" gibi bir anlam içerir. Bu takdirde "bâ" harfi mülâbeset (münasebet, vesile) belirtir.[987]

Ayetteki "أَغْرَقْنَا" lafzı sözlükte "batmak, dalmak, suya garkolmak, belaya uğramak, dibe vurmak" gibi anlamlar içeren ve temelde bir şeyin son noktasına gelmeyi belirten "غ ر ق" (ğrk, ğarak) kökünden türemiş if'âl babında bir fiildir. Mastar ve fiil türevleriyle Kur'an'da 23 kez geçen "ğrk" kökünün if'âl babındaki kullanımı "suya batırmak, boğmak" anlamına gelir.[988] "Ğrk" (ğarak) kökü borca batmak, belaya garkolmak gibi manalarda da kullanılır. Mesela, "رَجُلٌ غَرِقٌ فِي الدَّين والبَلْوَى" ifadesi "borca ve belaya batmış adam" manasındadır. Aynı kökten türemiş olan "tağrîk" (التَّغْرِيقُ) lafzı ise mecâzî olarak katl (öldürme) manasında kullanılır.[989]

Ayetin sonundaki "وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ" (Siz bakar durur hâlde iken) ifadesi hâl cümlesi olarak, "Firavun ve adamları suda boğulurken, siz de

985 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V. 147; VI. 181, 183; VIII. 356; IX. 113; X. 367; XI. 182; XII. 183, 421, 647; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XIV. 54; XVI. 396, 401; XXII. 261; XXVII. 21; XXXIII. 324; XXVIII. 359, XXXIII. 135; XXXIV. 139.
986 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI. 125; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, II. 436-437.
987 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 349; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 494.
988 İbn Sîde, *el-Muhkem*, V. 384; Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 360.
989 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, X. 283-284; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXVI. 238-241.

bu manzarayı izliyordunuz" şeklinde bir anlam içerir. Bu ifadedeki "تَنْظُرُونَ" lafzı sözlükte "bakmak, görmek" manasına gelen "ن ظ ر" (nzr, nazar, nazr) kökünden türemiş bir fiildir. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 130 kez geçen "nazar" (النَّظَر) kökü "iyice düşünmek, gözden geçirip incelemek, beklemek" manalarında da istimal edilir. Daha açıkçası, "nazar" kökünün if'âl (inzâr), iftiâl (intizâr) ve istif'âl (istinzâr) bablarındaki mastar ve fiil türevleri ertelemek, mühlet vermek, ummak, beklenti içinde olmak, mühlet istemek gibi manalara gelir.[990]

Râğıb el-İsfehânî ve Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) gibi âlimler "nazar" (النَّظَر) kökünü "bir şeyi görmek ve idrak etmek için baş ve kalp gözünü o şeye çevirmek" diye açıkladıktan sonra bu kökün çıplak gözle görme manasındaki kullanımının avâm (sıradan insanlar), basiret (içgörü) manasındaki kullanımının ise havâs (bilgi ve donanım yönünden seçkin insanlar) için daha yaygın olduğunu belirtir.[991]

Öte yandan, İbn Fâris (ö. 395/1004) "nazar" kökündeki aslî mananın "bir şeyi etraflıca düşünme ve gözlem yoluyla inceleme" (تَأَمُّلُ الشَّيْءِ وَمُعَايَنَتُهُ) olduğunu, diğer anlam ve kullanımların bu aslî manaya dayandığını, ayrıca bu kökün sonradan istiare ve mecaz yoluyla başka manalar kazandığını ifade ederken, Mustafavî temel anlamı "maddi veya manevi içerikli bir hususta baş veya kalp gözüyle derin bakış ve titiz şekilde inceleme" diye açıklamıştır.[992]

Ayetin sonundaki "وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ" ifadesi, "Bu hadise sizin çok yakınınızda gerçekleşiyordu. Dolayısıyla Firavun ve adamlarının suda boğulmalarını çıplak gözle görmeseniz bile bu olayın gerçekleştiğini biliyordunuz" gibi bir manaya da hamledilebilir. Bunun dışında, "Siz büyük bir beladan kurtuluş nimetine bizzat şahitlik ediyordunuz" gibi bir anlam da söz konusu edilebilir. Ayette "siz" diye muhatap zamirinin kullanılması mecâzîdir. Çünkü söz konusu olayı görenler Hz. Peygamber dönemindeki Medine Yahudileri değil, Hz. Musa'nın önderlik ettiği İsrâiloğulları kavmidir.[993]

990 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, v. 215-220; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XIV. 244-249.
991 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 497; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, V. 82.
992 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, V. 444; Mustafavî, *et-Tahkîk*, XII. 184.
993 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 356; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 496.

İsrâiloğulları İçin Yarılan Denizin Muhtemel Yeri

Birçok müfessire göre Hz. Musa ve İsrâiloğulları'nın önünde ikiye ayrılan deniz Süveyş körfezinin kuzey ucundaki Kulzüm şehrinden dolayı "Bahrü'l-Kulzüm" diye geçen Kızıldeniz'dir.[994] Tevrat'ın Çıkış kitabındaki bilgi de aynı şekildedir.[995] Tevrat tefsirinde konuyla ilgili olarak şu bilgiler verilir: Burası büyük olasılıkla Kızıldeniz'den kuzeye doğru dallanan ve Mısır'ı Sina çölünden ayıran Süveyş körfezidir. Ancak İbrancası Yam Suf olan bu yerin tam anlamı, "Sazlık Denizi"dir. Bazı kaynaklar söz konusu yerin Nil nehrinin ağzına yakın olduğunu ima eder gibidir. Bu durumda "Sazlık Denizi", Nil nehrinin doğu ağzındaki Manzale gölü olabilir. Bu ayrıca suyun yarıldığı yer olan Özgürlük Vadisi'nin, Tanus olduğuna dair görüşle de uyum içinde görünmektedir. Burası Manzale gölüne çok yakın bir şehirdir. Başka bir görüşe göre suların yarıldığı yer Sirbonis gölüdür. Burasının Güney Akdeniz olması bile muhtemeldir.[996]

Görüldüğü gibi İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkışta karşılarına çıkan deniz veya kütlesinin neresi olduğu belli değildir. Bu yüzdendir ki bazı müfessirler İsrâiloğulları'nın Kızıldeniz'den değil, Nil nehrinden geçtiğinden de söz etmişlerdir.[997] Bu konuda ihtilaf bulunmakla birlikte denizin yarılmasının tabiat yasalarını alt üst eden bir hissî/kevnî mucize olduğu konusunda ittifak edilmiştir. Şuarâ 26/63. ayetteki "فَاَوْحَيْنَٓا اِلٰى مُوسٰٓى اَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَۜ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظٖيمِۚ" (Musa'ya, "Asanı denize vur!" diye vahyettik. Musa asasını vurur vurmaz deniz ikiye yarıldı ve her iki yanı büyük bir dağ gibi oldu) ifadeler lafzî/literal anlamıyla hissî mucize görüşünü teyit eder niteliktedir.

Son dönemde akılcı görüş ve yorumlarıyla meşhur olan Muhammed Abduh (ö. 1905) da denizin yarılmasıyla ilgili ayetleri Hz. Musa'nın büyük bir hissî mucizesi olarak te'vil etmiştir. Buna mukabil Hint-İslam modernizminin babası sayılan Seyyid Ahmed Han (ö. 1898) ile Mevlana Muhammed Ali (ö. 1951) gibi isimler denizin yarılmasını med-cezir

994 İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 64; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I. 255.
995 Çıkış (Mısır'dan Çıkış) 13/17-18.
996 Farsi, *Tora ve Aftara* (*2. Kitap Şemot*), s. 136.
997 İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 64; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I. 255.

olayı olarak yorumlamayı tercih etmişler; fakat Abduh ve Reşid Rıza bu yorumu eleştirmişlerdir.[998]

Modern dönemdeki araştırmalarda söz konusu denizin Kızıldeniz, Süveyş körfezi veya Nil nehri olduğuna dair tezler ileri sürülmektedir. Ancak bu konuda en makul görüş İsrâiloğulları'nın "Acı Göl" diye bilinen göller havzasının güney tarafını Kızıldeniz'e bağlayan ve Tevrat'ta belirtildiği gibi çevresinde kamışlar/sazlar yetişen bir bölgedeki su kanalı olduğu yönündedir. Kanalın bulunduğu yer muhtemelen Acı göllerin güneyi ile Süveyş şehrinin kuzeyine denk gelir.[999]

Sonuç olarak, İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkışı sırasında geçtikleri su kütlesi Kızıldeniz değil, kuvvetle muhtemel olarak büyük bir su kanalıdır. Suyun yarılma sebebi ise Tevrat'ta da ifade edildiği üzere şiddetli esen rüzgâr (euros: doğu rüzgârı) ve fırtınadır. Aslında Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an'da hissî/kevnî mucize gibi anlatılan olaylar tabiat yasaları dâhilinde meydana gelen olaylardır. Fakat bu olaylar din dilinde doğrudan doğruya Tanrı'ya bağlanır. Çünkü kutsal kitapların tabiat olaylarını doğal fizikî nedenleriyle açıklamak gibi bir amacı yoktur. Kutsal kitap olayları ikincil derecede önem arz eden faktörler ve akla uygun ifadelerle açıklamaktan öte bilhassa sıradan insanların hayal güçlerini okşayıp ele geçirmeyi amaçlar. Bu nedenle olayları tam değil, eksik, hatta yanıltıcı biçimde aktarır. Çünkü bu aktarımda amaç insanları olayların sebeplerine inandırmak değil, onları etki altına almaktır. Başka bir ifadeyle, nesneler ve olayları doğal nedenlerine dayanarak açıklama gibi bir işlevi bulunmayan kutsal kitaplar beşerî anlayış ve kavrayış düzeyini göz önünde tutarak insanlar üzerinde derin etkiler bırakacak şeyleri anlatır ve bunu yaparken de insanlarda daha çok hayret/hayranlık uyandıracak ve aynı zamanda ilâhî kudrete saygı fikrini aşılayacak şiirsel bir dil ve üslup kullanır.[1000]

Kur'an'da doğal saikler ve sebepleri hazfedilerek doğrudan doğruya Allah'a atfedilen ve bu yüzden de bilindik hissî/kevnî mucize olduğu düşünülen hadiseler genelde din diline, özelde de Allah merkezli dil dizgesine özgü ifade ve anlatım tarzı kapsamında değerlendirilmelidir.

998 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 259-260.
999 Fatoohi-Dargazelli, *Çıkış Kitabı*, s. 314-317.
1000 Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 127-128.

Bu bağlamda Yahudi filozof İbn Meymûn'un (ö. 601/1204) şu tespitleri çok dikkat çekicidir: "Tabiatta olup biten her şeyin meydana gelmesini sağlayan açık ve anlaşılır bir sebep (sebebün garîb) vardır. Dahası, sebep başka bir sebebe bağlıdır ve bu sebepler zinciri sonunda her şeyin ilk sebebine ulaşır. İlk sebepten maksat ilâhî meşîet ve ihtiyardır. Bu yüzden, peygamberlerin sözlerinde bütün bu aracı sebepler (vesileler) kimi zaman hazfedilir ve fiil doğrudan doğruya Allah'ın meydana getirdiği bir iş olarak, "Bunu Allah yaptı" diye belirtilir... Hadiselerin vuku bulmasını sağlayan tüm açık ve anlaşılır sebeplerin özsel-doğal, ihtiyarî veya arızî-rastgele olması arasında fark yoktur. İhtiyarî sebepten maksat bir olayın insan iradesine bağlı olarak gerçekleşmesidir. İşte bütün bu sebepler peygamberlerin kitaplarında Allah'a nispet edilir ve bu nispet "Allah yaptı, emretti, dedi, gönderdi" gibi fiillerle belirtilir... Örnek vermek gerekirse, doğal sebeplerle meydana gelen hadiseler, sözgelimi sıcak havada karın erimesi, rüzgâr estiğinde denizin dalgalanması gibi olaylar kutsal kitapta, "Rab buyruk verir, eritir buzları; rüzgârını estirir, sular akmaya başlar"[1001] diye ifade edilir. Yağmurun yağması, "Üzerine yağmur yağmasın diye bulutlara emredeceğim"[1002] diye formüle edilir. İnsanların irade ve tercihiyle gerçekleşen, bir topluluğun diğerine saldırması ve savaşması gibi olaylar ise Babil kralı Nebukadnezzar ve ordusuyla ilgili ifadelerde görüleceği gibi, "Rab seçkin kullarına emretti, O'nun yüceliğiyle övünen yiğitleri gazabının gereğini yapmaya çağırdı"[1003] diye ifade edilir. Hayvanlardaki içgüdüsel saiklerle meydana gelen olaylar da yine "Rab balığa emretti ve bunun üzerine balık Yunus'u karaya kustu"[1004] şeklindeki bir ifadeyle doğrudan Allah'a izafe edilir. Burada söz konusu olan gerçek Allah'ın balıkta o içgüdüyü meydana getirmesidir. Yoksa Allah balığı nebî olarak seçip kendisine vahyetmiş değildir."[1005]

İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) şu ifadeleri de olağanüstülük meselesinin nasıl anlaşılması gerektiğine ışık tutması bakımından oldukça önemlidir: "Ariflerin birtakım olağanüstü/harikulade işler gerçekleş-

1001 Mezmurlar 147/18.
1002 İşaya 5/6.
1003 İşaya 13/3.
1004 Yunus 2/10.
1005 İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, s. 456-458.

tirdiğine dair haberler duyabilir ve bu haberleri bir çırpıda yalanlamaya kalkışabilirsin. Mesela, şöyle söylendiğini duyabilirsin: Arifin biri insanlar için su (yağmur) dilemiş ve o insanlar suya kavuşmuşlar; hastalıktan kurtulmalarını isteyince şifa bulmuşlar; onlara beddua edince yerin dibine geçmişler veya bir depremle sarsılmışlar yahut daha başka bir şekilde helâk olmuşlar; onlar için dua edince veba, sel ve tufan gibi âfetlerden kurtulmuşlar. Yine bir arif yırtıcı hayvanları kendisine itaatkâr kılmış yahut hiçbir kuşun kendisinden korkup kaçmamasını sağlamış vs. İşte bütün bu hadiseleri imkânsız görmemelisin. Aksine durup düşünmelisin ve kesinlikle acele karar vermemelisin. Çünkü tabiatın esrarı içinde bu tür olayların birtakım sebepleri vardır."[1006]

وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ (51)

(51) Yine biz vaktiyle Musa ile kırk geceliğine sözleşmiştik. Derken, siz zâlim kimseler olarak Musa'nın ardından bir buzağı edindiniz.

***

Bu ayet ilkin Hz. Musa'nın nübüvvetiyle İsrâiloğulları'na lütfedilen hidayet (ilâhî rehberlik) nimetine, ardından da bu büyük nimete nankörlükle mukabele edilmesine dikkat çekmektedir. "İz" edatı daha önceki ayetlerde olduğu gibi Medine Yahudilerine kendi tarihlerinde yaşanan olayları hatırlatmaya yöneliktir. Hz. Musa ile kırk geceliğine sözleşme ifadesinde geçen "وَاعَدْنَا" lafzı sözlükte "söz vermek, müjdelemek, tehdit etmek" gibi anlamlar içeren "و ع د" (vad, va'd) kökünden[1007] türemiş bir fiildir. Müfâale kipindeki bu fiil, iki taraf arasında "sözleşme, ahitleşme ve taahhütleşme"yi belirtir.

Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 151 yerde geçen "va'd" (الوَعْد) kökü ikinci baptan "ve'ade-yeidü-va'den/ideten" şeklinde gelir.

1006 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât* (*Hallü Müşkilâti'l-İşârât*), s. 406.
1007 İbn Sîde, *el-Muhkem*, II. 328.

Bu kök bazı âlimlere göre sülasi fiil kalıbında kullanıldığında hayra, mezid fiil kalıplarında kullanıldığında ise şerre dair taahhütte bulunmayı belirtir. Mesela, "الإيعاد" (î'âd) lafzı "tehditte bulunmak" anlamına gelir.[1008] Ancak Ebü'l-Bekâ (ö. 1095/1684) bu ayrımın doğru olmadığını belirtir.[1009] Râğıb el-İsfehânî "va'd" kökünün hem hayır hem şer için kullanıldığını, fiil olarak da "وَعَدْتُهُ بنفع وضرّ وَعْداً" (Ona fayda ve zarar hususunda vaatte bulundum) şeklinde bir kullanımın mevcut olduğunu söyler.[1010]

"Va'd" (الوَعْدُ) kökündeki temel anlam, Mustafavî'ye göre "bir şey yapmayı taahhüt etmek"tir. Bu iş hayırlı olabileceği gibi şerli de olabilir. Hem hayrı hem şerri kapsayan taahhüt manası "va'd" kökünün tüm müştaklarında mevcuttur. Kökün şerre yönelik anlam ve kullanımı bağlamdan ve ifade kalıbındaki karineden anlaşılır. Mesela, Ra'd 13/35 ve Fussilet 41/30. ayetlerde "müjde" anlamında kullanılan "va'd" kökü, A'râf 7/77 ve Tevbe 9/68 gibi ayetlerde "tehdit" manası taşır.[1011]

Bakara 2/51. ayette geçen "وَاعَدْنَا" fiili işteşlik belirtir. Yani Allah ile Musa arasında söz konusu olan vaatleşme tek taraflı değil, iki taraflı olarak gerçekleşmiştir. Fakat müfessirlerin çoğu burada iki taraflı bir fiil bulunmadığını, çünkü sözleşmenin birbirine denk statüdeki kimseler arasında yapıldığını, oysa Allah ile Musa arasında böyle bir durumun söz konusu olmadığını belirtir. Buna göre söz konusu fiil Allah'ın Musa'ya vaadi şeklinde gerçekleşmiştir.[1012] Nitekim kıraat imamlarından Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771) "وَاعَدْنَا" (sözleştik) lafzını, "vaat ettik" anlamında "وَعَدْنَا" şeklinde okumayı tercih etmiştir. Ebû Ubeyd (ö. 224/838) de "Allah tek başına vaatte bulunur. Va'd kelimesinin Allah'a nispet edildiği "وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ" (Enfâl 8/7), "وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ" (İbrahim 14/22), "عَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا" (Fetih 48/29) gibi ayetler de bunu doğrular" diyerek "وَعَدْنَا" şeklindeki okuyuşu tercih etmiştir. Bu kıraat Hasen el-Basrî, Ebû Recâ, İsa b. Ömer, Katâde, Ebû Ca'fer, Yezidî, Ya'kûb el-Hadramî, İbn Muhaysın, İbn Ebî İshâk'ın da tercih ettikleri kıraattir.[1013] Ancak Ebû Hayyân (ö. 745/1344)

1008 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, III. 86; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 512.
1009 Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 939.
1010 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 526.
1011 Mustafavî, *et-Tahkîk*, XIII. 157-159.
1012 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 69; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 394.
1013 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 394; Hâtîb, *Mu'cemü'l-Kırâât*, I. 98.

iki kıraatten birini tercih zorunluğunun bulunmadığını, her iki kıraatin de mütevatir olduğunu söylemiştir.[1014]

Sözleşme (muvâade) aslında karşılıklı olarak yapılır. Ancak "müfâale" kipi Arap dilinde bazen tek kişi tarafından yapılan işi ifade etmek için de kullanılır. Daha açıkçası, Arapçada, "عَاقَبْتُ اللِّصَّ" (Hırsızı cezalandırdım), "دَاوَيْتُ الْعَلِيلَ" (Hastayı tedavi ettim) gibi birçok ifade kalıbı vardır. Şu hâlde, karşılıklı taahhütte bulunmayı belirten "muvâade" (الْمُواعَدَة) lafzı tek taraflı olarak Allah tarafından Hz. Musa'ya verilen sözü/vaadi ifade eder. Ancak Zeccâc'a (ö. 311/923) göre "va'd" kökünden türeyen fiilin bu ayette "وَاعَدْنَا" (vâadnâ) şeklinde okunması, güzel ve isabetlidir. Çünkü Allah vaatte bulunmuş, Musa da bu vaadi kabul edip gereğine uymuştur ki bu durum iki tarafın karşılıklı vaatte bulunması demektir.[1015] İbn Âşûr'a göre ayette sözü edilen "muvâade"den maksat, Allah'ın Hz. Musa'ya kırk gün boyunca ibadetle meşgul olması gerektiğine yönelik emridir. Bu emrin mucebi/gereği ise münacattır (dua, niyaz, yakarış). Münacat Allah'a yakınlaşma vesilesidir ki bu da istiare yoluyla likâ, yani Allah'la buluşma manasına gelir.[1016]

Ayetteki "أَرْبَعِينَ لَيْلَةً" (kırk gece) ifadesinde "gün"den (yevm) değil, "gece"den (leyl) söz edilmesi, Arap geleneğinde takvimin kamerî olarak, yani ayın seyri dikkate alınarak belirlenmesiyle ilgilidir. Arapların ay (şehr) konusunda hilalleri esas almaları, gündüzün geceye tabi kılınmasını gerektirmiştir.[1017] Ayrıca Yâsîn 36/37. ayetteki "وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ" ifadesine göre gece, gündüzden öncedir. Dolayısıyla gündüz geceye tabiidir. Bu yüzden gece, tarih verme ve tarihlendirmenin ölçütü kabul edilir.[1018] Mamafih, ayette her ne kadar salt "gece"den söz edilmişse de, kastedilen anlam "gün"dür. Ancak Müzzemmil 73/6. ayetteki "اِنَّ نَاشِئَةَ الَّيْلِ هِيَ اَشَدُّ وَطْـًٔا وَاَقْوَمُ قِيلًاۜ" ifadesinde de işaret edildiği gibi gece vaktinin özellikle tefekküre çok elverişli bir zaman dilimi olması hasebiyle, Hz. Musa'nın dağda inzivaya çekilip dua ve niyazda bulunması açısından "gece"nin özellikle zikredilmiş olması da ihtimal dâhilinde görülebilir.

[1014] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 357.
[1015] Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 133.
[1016] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 497.
[1017] Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 383; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, II. 146.
[1018] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 195; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, I. 94.

Bakara 2/51. ayette Hz. Musa ile sözleşme süresi kırk gece olarak zikredilirken, A'râf 7/142. ayetteki "وَوٰعَدْنَا مُوسٰى ثَلٰثِينَ لَيْلَةً وَاَتْمَمْنَاهَا بِعَشْرٍ" ifadesinde, Hz. Musa ile otuz geceliğine sözleşme yapıldığı ve bu süreye on gece daha ilave edildiği bildirilir. Müfessirlerin pek çoğu aynı hadisenin iki ayrı şekilde ifade edilmesi hususunda ikna edici yorumlar üretememiştir. Hz. Musa'nın otuz gün boyunca oruç tuttuğu, bu yüzden ağzının koktuğu, ağız kokusunu gidermek için dişlerini fırçaladığı, bunun üzerine Allah'ın, "Ey Musa! Ağzın önceki hâline gelmedikçe seninle konuşmayacağım. Sen oruç tutanın (ağız) kokusunun, benim nazarımda misk kokusundan daha hoş bir koku olduğunu bilmiyor musun?" diye vahyedip on gün daha oruç tutmakla yükümlü kıldığı yönündeki hikâyenin de hiçbir sağlam dayanağı yoktur.

Öte yandan, İmam eş-Şâfiî'nin (ö. 204/820) "Allah otuz ile on geceyi ayrı ayrı zikredip ikisinin toplamının kırk olduğunu bildirmesi, beyanda ziyadelik içindir"[1019] gibi bir izahta bulunup bunu bir beyan türü sayması da anlamsızdır. Nitekim Hanefî usul âlimi Cessâs (ö. 370/981) hem İmam eş-Şâfiî'nin ayetteki ifadeyi bir beyan türü saymasını hem de bazı Şâfiî âlimlerin "Allah bu ayette bize toplama işlemini öğretiyor" şeklindeki izahlarını ağır bir dille eleştirmiştir.[1020]

Bakara 2/51. ayette "kırk gece"den, A'râf 7/142. ayette ise "otuz gece ve ardından on gece ilave"den söz edilmesi, bir izaha göre Hz. Musa'nın kırk gece içinde yaşadığı iki ruhi ve manevi gelişmeye işarettir. Başka bir izaha göre ise otuz gecenin ibadetle, ilave on gecenin ise Tevrat'ın nüzûlüyle ilgili süre olması muhtemeldir.[1021] Bize göre mezkûr ayetlerdeki ifade farklılığı, Hz. Musa'nın Sina Dağı'na çıkışından sonra İsrâiloğulları'nın buzağı heykeline tapınmalarıyla ilişkilendirilebilir. Şöyle ki Allah Hz. Musa ile kırk geceliğine sözleşmiş, bunun üzerine Musa Sina Dağı'na çıkmıştır. Fakat dağda kendisine, "Biz kavmini sınadık; Sâmirî senden sonra onları yoldan çıkardı" (Tâhâ 20/85) diye bildirilince, Hz. Musa öfkeli ve üzgün hâlde dağdan inip kavminin yanına gelmiştir (Tâhâ 20/86). Daha sonra Hz. Harun'u azarlamış, ardından Sâmirî'yle konuşup onu kovmuştur (Tâhâ 20/92-98). Bütün bunla-

1019 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 26; a. mlf., *Tefsîr*, II. 852-853.
1020 Cassâs, *Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl fi'l-Usûl)*, I. 13-14.
1021 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIV. 351.

rın ardından da kavminden yetmiş kişi seçerek tekrar dağa çıkmıştır (A'râf 7/155). Bu izah Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfehânî (ö. 322/934) tarafından da mümkün ve muhtemel bulunmuştur.[1022]

Bazı müfessirlere göre İsrâiloğulları Firavun'un helâkinden sonra Mısır'a geri döndüklerinde, ellerinde şer'î hüküm kaynağı olarak müracaat edecekleri bir kitapları ve şeriatları bulunmadığından, Allah Musa'ya Tevrat'ı inzal edeceğini vaat etmiştir. Bunun için de Zilkâde ayı ile Zilhicce ayının ilk on gününü vakit olarak belirlemiştir.[1023] İbn Âşûr'a göre bu izah "vehim"den ibarettir. Çünkü İsrâiloğulları Mısır'dan ayrıldıktan sonra bir daha oraya geri dönmemişlerdir.[1024]

Allah'ın Musa ile sözleşmesi çoğu müfessire göre Tevrat'ın vahyedilmesiyle ilgilidir. Ancak Kur'an'ın hiçbir ayetinde Tevrat'ın Musa'ya vahyedilmiş bir metin olduğundan söz edilmemektedir. Bakara 2/53. ayette "وَإِذْ اٰتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ" denilmektedir. Bu ayet Musa'ya "el-kitâb" ve "furkân" verildiğini bildirmektedir. "Kitâb" ve "furkân"ın ne manaya geldiği mezkûr ayetin tefsirinde izah edilecek ve aynı yerde "Tevrat"ın ne manaya geldiğine de değinilecektir.

İsrâiloğulları kavmi -Tevrat'taki anlatıma göre- Mısır'dan çıkışın üçüncü ayında Sina Dağı'na varır. Allah, Musa'yı dağa çağırır. Musa dağa tekrar çıkar ve oruçlu olarak kırk gün orada kalır. Bu süre zarfında Allah, Musa'ya ibadet eşyası ve ruhbanlık giysileriyle ilgili kuralları bildirir ve on emri muhtevi taş levhaları verir.[1025] Musa Sina Dağı'ndan döner, yokluğunda kavminin taptığı altın buzağıyı parçalar ve kavminden buzağıya tapanları cezalandırır. Ertesi gün Sina Dağı'na giderek af diler ve böylece İsrâiloğulları affedilir. Bu arada tekrar iki taş tablet hazırlar; ardından Sina Dağı'na çıkar ve ilâhî emirleri almak üzere kırk gün boyunca dağda kalır.[1026]

Bakara 2/51. ayetteki "وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً" ifadesi, bilhassa Tesniye kitabında vurgulandığı üzere Tanrı ile İsrâiloğulları arasında gerçekleşen ve temel yükümlülükleri içeren ahitleşmeye işaret et-

1022 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIV. 351.
1023 Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, I. 94; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 269.
1024 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 496-497.
1025 Çıkış (Mısır'dan Çıkış) 19/1-23/33; 25/1-31/18.
1026 Çıkış (Mısır'dan Çıkış) 32/30-35; 34/1-4, 27-28.

mektedir. İsrâiloğulları ile Sina'da (Horeb) bir ahit yapılmıştır.[1027] Hz. Musa'nın Allah ile İsrâiloğulları arasında aracı olduğu bu ahde göre İsrâiloğulları Allah'ın buyruklarına uyup ahde sadakat gösterdikleri takdirde tüm kavimlerden daha üstün, yani "Allah'ın mukaddes mil-leti" olacaklardır.[1028] Ahdin şartı olarak İsrâiloğulları'ndan on emire uymaları istenmiştir.[1029] Ahdin sembolü ise Sebt (Cumartesi) gününe mahsus kurallara riayet olarak belirlenmiş,[1030] ayrıca ahdin gerçekleş-mesi için birtakım takdimeler, merasimler ve üsuller vaz edilmiştir.[1031]

Özellikle A'râf 7/142-154. ayetlerdeki beyanlara göre Hz. Musa İs-râiloğulları'nı Firavun'un zulmünden kurtardıktan sonra kırk gün kırk gece sürecek bir buluşma için Sina Dağı'na davet edilmiş ve orada ken-disine levhalar verilmiştir. Musa dağdan inişinde kavminin buzağıya taptığını görünce öfkesinden levhaları yere atmıştır. Yahudi geleneğin-de bu levhalar on emirle ilişkilendirilmiştir. Daha açıkçası, Tevrat'ın Çıkış bölümünde "yasalar ve buyrukları muhtevi" diye nitelendirilen taş levhalar İbn Ezra'ya göre on emrin tevhid inancı ve ana-babaya ita-atle ilgili birinci ve beşinci emirlerini içerir. Başka bir yoruma göre bu levhalar Tevrat'ta zikredilen 613 vecibe içerisinde "yapma" şeklinde belirtilen ahlâkî ve hukuki buyruklarla (mitsvot lo-ta'ase) ilgilidir ki Yahudi geleneğinde Hz. Musa'ya bu bağlamda 365 yasa/kural (tora) verildiği kabul edilir.[1032]

On emir İbrancada "on söz" anlamında "aseret ha-dibberot" diye ifade edilir.[1033] Tevrat'a göre on emir Hz. Musa önderliğindeki İsrâi-loğulları'nın Mısır'dan çıkışlarından yedi hafta sonra Sina Dağı'nın zirvesinde bizzat Tanrı tarafından Musa'ya önce sözlü olarak bildiri-len, ardından iki taş levha üzerine yazılıp verilen emirlerdir.[1034] Musa dağdan indiğinde kavminin buzağıya taptığını görünce öfkesinden lev-haları kırmış, bunun üzerine kendisinden iki taş levha daha yontması istenmiş, kırk günlük ikinci buluşma sonunda Musa bu defa Tanrı'nın

1027 Tesniye (Yasanın Tekrarı) 5/2; 29/1.
1028 Çıkış (Mısır'dan Çıkış) 19/5-6.
1029 Tesniye (Yasanın Tekrarı) 4/13.
1030 Çıkış (Mısır'dan Çıkış) 31/16-17.
1031 Çıkış (Mısır'dan Çıkış) 19/24.
1032 Gaon, *Tefsîru't-Tevrât*, I. 891.
1033 Çıkış (Mısır'dan Çıkış) 34/28; Tesniye (Yasanın Tekrarı) 4/13; 10/4.
1034 Çıkış (Mısır'dan Çıkış) 19-20; 24/12-18; 31/18.

yazdırmasıyla bizzat kendisinin yazdığı on emri içeren yeni levhalarla geri dönmüştür. Kısacası, Tevrat'taki anlatıma göre on emir Musa'ya iki kez verilmiştir.[1035]

Çıkış ile (20/2-17) Tesniye'de (5/6-21) yer alan on emir, metinsel olarak farklılık arz etmektedir. Bu durum söz konusu metinlerin zamanla birtakım değişikliklere maruz kaldığını göstermektedir. Meselenin bu boyutu bir tarafa, on emrin Cumartesi yasağıyla ilgili kısmı hariç, başta tek tanrı inancı olmak üzere anne-babaya itaat, hırsızlık yapmamak, insan canına kıymamak, zina etmemek gibi diğer bütün emirler evrensel niteliklidir. Nitekim dinler tarihi ve etnoloji araştırmaları da bunu teyit etmektedir. Mesela, Eski Mısır'ın Ölüler Kitabı'ndaki günahlar listesi on emirle hemen hemen aynı mahiyettedir. Ayrıca Eski Mısır'da, ölen kişinin Tanrı Osiris'in huzurundaki mahkemede, "Adaletsizlik yapmadım, yağmalamadım, çalmadım, öldürmedim, öldürtmedim..." gibi sözler söylediği nakledilir.[1036]

Hz. Musa'nın Tarihî Kimliği ve İsminin Kökeni

Kur'an'ın 34 sûresinde 130 küsur defa zikredilen Hz. Musa, ayetler ve hadislerde, Hz. Muhammed'den önceki tüm peygamberler arasında kendisinden en çok söz edilen peygamberdir. Ancak Kur'an Hz. Musa'nın nesebinden bahsetmemiştir. Buna mukabil Tevrat nesep konusunda ayrıntılı bilgiler içerir. Bu bilgilere göre Musa, Levi kabilesinden Amram ve Yokebed'in oğlu olarak Mısır'da doğmuştur. Şeceresi Yakup oğlu Levi oğlu Kohat oğlu Amram oğlu Musa'dır. Amram babasının kız kardeşi Yokebed ile evlenmiştir. Yahudi inancına göre o dönemde halayla evlenmek yasak değildir. Bu evlilikten Miryam, Harun ve Musa dünyaya gelmiştir. Buna göre Musa'nın hem annesi hem babası Levi soyundandır. Üç kardeşin en büyüğü Miryam, en küçüğü de Harun'dan üç yaş küçük olan Musa'dır.[1037]

Musa, İsrâiloğulları'nın baskı altında tutulduğu ve erkek çocuklarının nehre atılarak öldürüldüğü bir dönemde dünyaya gelmiştir. Yahudi tarihçi Josephus'un naklettiğine göre Amram eşinin hamile olduğunu

1035 Çıkış (Mısır'dan Çıkış) 34/27-29.
1036 Champdor, *Mısır'ın Ölüler Kitabı*, s. 46-47.
1037 Çıkış (Mısır'dan Çıkış) 2/1; 6/16-20; 7/7; 15/20; Sayılar (Çölde Sayım) 26/59.

görünce Allah'a dua etmiş ve kendisine İsrâiloğulları'nı kurtaracak bir çocuğunun olacağı bildirilmiştir. Annesi, oğlunu öldürülmekten kurtarmak için üç ay gizlemiş, daha sonra sazdan bir sepeti harç ve ziftle sıvamış, çocuğu içine koyup nehre bırakmış, bu arada ablası Miryam uzaktan onu gözlemiştir. Firavun'un kızı yıkanmak için nehre indiğinde çocuğun içinde bulunduğu sepeti görüp aldırmış, İbrânîler'in çocuklarından olduğunu bildiği hâlde onu sevmiş ve himaye etmiştir. Bir rivayete göre Firavun'un kızı onu kendi çocuğu olarak göstermek için hamile gibi davranmıştır. Çocuğu emzirmek için birçok Mısırlı kadın çağırmış, fakat Musa onların sütünü emmemiştir. Tevrat'a göre bu esnada Miryam gelmiş, çocuk için İbrânî bir kadın bulabileceğini söylemiş, Musa'nın annesini getirmiş ve böylece Musa tekrar annesine kavuşmuştur. Üç veya dört yaşında sütten kesildiğinde, annesi onu Firavun'un kızına götürmüş, o da çocuğu evlat edinip adını Musa koymuştur.[1038]

Yahudi geleneğindeki inanışa göre Musa sünnetli olarak doğmuş, doğar doğmaz konuşmaya başlamış, üç aylık iken gelecekle ilgili haberler vermiştir. Öte yandan, çocukluk çağlarından itibaren aristokratlara has bir eğitim almış, yani Asur, Kalde ve gizli Mısır öğretisi dâhil olmak üzere birçok alanda geniş bilgi sahibi olmasının yanında askerî, siyâsî, idârî, diplomatik alanlarda da çok iyi yetiştirilmiştir. Nübüvvet ve risalet döneminde ise Tanrı Tevrat'ı kendisine yazdırmıştır. 7 Adar'da doğan Musa 120. yıl dönümü günü vefat etmiştir.[1039]

İbrancada "Moşeh" diye ifade edilen "Musa/Mûsâ" isminin kökeni ve anlam içeriği ihtilaflı bir meseledir. Tevrat'ta nakledildiğine göre Firavun'un kızı onu sudan çıkardığı için kendisine bu adı vermiştir.[1040] "Moşeh" kelimesi İbrancada "çıkarmak" anlamına gelen "mşh" (maşah) kökünden türemiştir. Ancak bu görüş, "Firavun'un kızı İbranca mı biliyordu? Ayrıca Mısırlı bir kadın nehirde bulduğu bir çocuğa niçin İbranca bir isim koysun?" gibi gerekçelere istinaden tenkit edilmiştir. Öte yandan, Musa kelimesinin Ras Şamra tabletlerinde rastlanan İb-

1038 Çıkış (Mısır'dan Çıkış) 2/7-10.

1039 Ginzberg, *Legends of The Jews*, I. 465-487, 806-813; Harman, "Musa", *DİA*, XXXI. 207-210; Abrahams, "M oses", *EJ*, XIV. 523-526; Jakobs, "Moses [Rabbinic View]", *EJ*, XIV. 533-534.

1040 Çıkış (Mısır'dan Çıkış) 2/10.

ranca "m(w)ş" kelimesiyle ilişkili olabileceği de ileri sürülmüş; fakat araştırmacıların çoğu kelimenin Mısır kökenli olduğu fikrini benimsemiştir. Buna göre Musa (Moşeh) ismi, kadim Mısır kültüründe, özellikle Mısır'daki Yeni Krallık (M.Ö. 1570-1070) döneminde yaygın kullanılan Ahmose, Tuthmosis, Amenmesses ve Ramesses gibi isimlerden biridir.[1041]

Arap dilcileri ve müfessirler de "Musa" kelimesinin menşeini tartışmışlardır. Tefsir kitaplarında, kelimenin aslının İbranca "su" anlamındaki "mu" ve "ağaç" anlamındaki "şa"dan oluşan "Moşa" olduğu, su ve ağacın yanında veya sudaki bir sandık içinde bulunduğu için Musa'ya bu adın verildiği belirtilir. İkinci bir izaha göre Musa kelimesi çalım satarak yürümek anlamındaki "mâse/yemîsü" (ماس يميس) kökünden türemiştir. Üçüncü bir izah Musa isminin, yaprakları dökülmüş ağaç için kullanılan "ûsiyeti'ş-şeceratü" (أوسيت الشجرة) ifadesinden türediği ve Hz. Musa'nın kel olmasından dolayı bu şekilde isimlendirildiği yönündedir. Bazı müfessirler bu son iki görüşün dikkate değer olmadığını belirttikten sonra ilk görüşün daha doğru olduğunu not etmişlerdir.[1042]

Musa ismi kuvvetle muhtemel olarak eski Mısır diline ait bir kelime kökünden türemiştir. Nitekim. XIX. yüzyıl Mısırbilimcileri de kelimenin kökünün Kıptice olduğunu kabul etmekle birlikte anlamı konusunda farklı bir açıklamayı benimsemişlerdir. Bunlar, Grekçesi Moses olan Moşeh kelimesinin menşeinin Touthmosis (Touthmes, Touth'un oğlu), Ahmes (Ah'ın oğlu) ve Ramesses (Ramses) gibi firavun isimlerinde de bulunan, Kıpticede "çocuk doğurmak" anlamındaki "msj" kökünden türeyen "çocuk" manasındaki "mes" olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Öte yandan, Sigmund Freud, Musa isminin Mısır kökenli olmasından hareketle Hz. Musa'nın İbrânî değil, Mısırlı olduğu tezini ileri sürmüştür. Bu teze göre tarihçiler hem Eski Ahit geleneğine halel gelmesinden ve hem de Musa'nın İbrânî olmaması ihtimalinin çok ciddi probleme yol açacak olmasından kaygılandıkları için meseleyi bu açıdan incelemeye yanaşmamışlardır. Meselenin bu açıdan ele alınmamasının bir diğer muhtemel sebebi de şudur: Aristokrat bir Mısırlının daha düşük

1041 Fatoohi-Dargazelli, *Çıkış Kitabı*, s. 37-38; Freud, *Musa ve Tek Tanrılı Din*, s. 11-12.
1042 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 69.

düzeyli bir kültüre mensup olan ve horlanan bir kavmin başına geçmesi pek muhtemel değildir.[1043]

Freud aynı zamanda Hz. Musa'nın mitolojik bir figür olduğunu söyler. Otto Rank'ın *Der Mythus von der Geburtdes Helden* adlı eserindeki, "Önde gelen uygar ulusların neredeyse tümü erken bir çağda kahramanlarını, efsanevi krallarını ve prenslerini, dinlerin kurucularını, hanedanları, imparatorluk ya da kentleri, kısacası ulusal kahramanlarını bir dizi şiirsel masal ve söylencede yüceltmeye başladılar..." tespitlerinden hareketle söz konusu öykülerdeki başlıca özellikleri öne çıkaran Freud şöyle bir ortak söylencenin oluştuğunu belirtmiştir:

"Kahraman, en aristokrat ana babanın çocuğu, genellikle de bir kralın oğludur. Ana rahmine düşmesi perhiz ya da uzun kısırlık ya da ana babasının dış yasaklar yahut engeller nedeniyle gizli olarak cinsel ilişki kurmak zorunda kalması gibi güçlükler sonrasında gerçekleşir. Hamilelik sırasında, hatta daha öncesinde bile genellikle babasına yönelik tehlike riski taşıyan doğumuna karşı uyarı içeren (düş veya vahiy şeklinde) bir kehanet vardır. Bunun sonucunda yeni doğan çocuk sıklıkla babasının ya da onu temsil eden birinin emirleriyle ölüme ya da terk edilmeye mahkûm edilir; genellikle bir kutunun içinde suya bırakılır. Sonra hayvanlar ya da (çobanlar gibi) alçakgönüllü insanlar tarafından kurtarılır ve dişi bir hayvan ya da alçakgönüllü bir kadın tarafından emzirilir. Büyüdükten sonra çok çeşitli deneyimlerin ardından aristokrat ana-babasını yeniden keşfeder, bir yandan babasından intikamını alır, diğer yandan da tanınır; büyüklük ve ün kazanır."

"Bu doğum söylencesinin iliştirildiği tarihî figürlerden en eskisi, Babil'in kurucusu Agadeli Sargon'dur (M.Ö. 2800). Bu efsanevi kral kendi doğumunu şöyle anlatmıştır: Ben Sargon, güçlü kral, Agade kralı. Annem bir ocak tanrıçası rahibesiydi; babamı bilmem. Babamın kardeşleri dağlarda otururdu. Fırat kıyısına uzanan şehrim Azupirani'de ocak tanrıçası rahibesi annem bana hamile kaldı. Beni gizlice doğurdu. Sazlardan yapılma bir sandığa yatırdı, kapı aralığını ziftle kapladı ve beni boğmayan nehre bıraktı. Nehir beni su çeken Akki'ye götürdü. Akki beni kendi oğlu gibi yetiştirdi. Su çeken Akki beni bahçıvan yaptı.

1043 Freud, *Musa ve Tek Tanrılı Din*, s. 13.

Ben bahçıvan olarak çalışırken tanrıça İştar bana âşık oldu. Kral oldum ve kırk beş yıl egemenlik sürdüm."[1044]

Freud mitlerin karakteristik özelliklerini bu şekilde özetledikten sonra bugün bildiğimiz şekliyle Musa mitinde tipik mit oluşumundan bir sapma olduğunu söyler. Bu mite göre ilk aile, yani Musa'nın aslında soylu olması gereken gerçek ailesi sıradan ve hayli mütevazi bir ailedir. İkinci aile ise Mısır kraliyetidir. "Hâlbuki" der Freud "başlangıçta bu mitin oluşumu diğer mitler gibidir. Firavun rüyasında kızının doğuracağı oğlanın ona ve krallığına zarar vereceği şeklinde ikaz edilir. Bu yüzden, çocuk dünyaya gelince onu Nil'e bıraktırır. Çocuk birkaç Yahudi tarafından kurtarılır ve büyütülür. Sonuçta Yahudiler milliyetçi sebeplerle miti tersine döndürürler ve mit bugün bildiğimiz hâlini alır."[1045]

Freud'un bu görüşleri komplo teorisine benzetilebilir. Ancak Mircea Eliade'nin şu tespitleri son derece gerçekçidir: "İsrâil dini açısından birinci derecede önem taşıyan bazı olayları tarihsellik kapsamına sokma işleminin umulduğu kadar başarılı olmadığını belirtmekle yetinelim. Tabii bu durum söz konusu olayların tarihsel olmadıklarını asla kanıtlamaz. Ama tarihsel olaylar ve kişilikler paradigmatik sınıflandırmalara göre öyle biçimlendirilmiştir ki örneklerin çoğunda onların ilk ve özgün gerçekliğine ulaşma olanağı zaten yoktur. Musa adıyla bilinen kişinin gerçekliğinden kuşku duymak için hiçbir sebep yoktur; ama yaşam öyküsü ve kişiliğinin özgül çizgileri hakkında bilgi sahibi değiliz. Sonradan karizmatik ve mucizevi bir kişilik hâline geldiği için hayatı, Nil nehrinin kamışları arasına bırakılan papirüsten bir sepet içinde ölümden mucizevi bir biçimde kurtuluştan başlamak üzere birçok başka kahramanın (Theseus, Perseus, Agadeli Sargon, Romulus, Kyros vb.) yaşam öyküsündeki kalıbı izlemektedir.[1046]

Donald Redford, çocukluk çağında terk edilen bebek kahraman motifiyle ilgili otuz iki mitolojik öykü derlemiştir. Bu öykülerin bebek kahramanları arasında eski İran mitolojisindeki kral ya da prens Zohak (Dahhâk), Turan kralı Efresiyab, Akkad kralı II. Sargon, eski Yunan mitolojisindeki Tegea kralı Aleus, eski Roma mitolojisindeki Herkül,

1044 Freud, *Dinin Kökenleri*, s. 234-235.
1045 Freud, *Musa ve Tek Tanrılı Din*, s. 19.
1046 Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, I. 218.

Romulus ve Remus, eski Pers kralı Cyrus gibi figürler yer alır. Redford bütün bu çocukların terk edilmesini şu üç ana sebeple izah etmiştir: (1) Çocuğun doğumuyla birlikte ortaya çıkan durumdan utanç duyma; (2) Çocuğun gelecekte kendisini tahtından indireceğinden korkan bir kral veya güç sahibi bir kişinin ölüm tehdidi; (3) Çocuğu genel bir katliamdan kurtarma girişimi...[1047]

İsrâiloğulları ve Buzağı Meselesi

Bakara 2/51. ayetteki "ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ" ifadesinde, Musa'nın ilâhî emirleri almak üzere Sina Dağı'na çıkmasının akabinde İsrâiloğulları'nın buzağı edindikleri belirtilir. Bu ifadede geçen "ittihâz" (الاتِّخاذ) lafzı sözlükte "almak" manasındaki "أ خ ذ" (ahz) kökünden türemiş olup "edinmek" manasına gelir.[1048] Bazen tek bazen iki mef'ulle müteaddi (geçişli) olması bakımından "ce'ale" fiiline benzeyen "ittehaze" fiili bu ayetteki "ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ" (Sonra bir buzağı edindiniz) ifadesinde tek mef'ul almış olsa da, burada kastedilen mana, "Buzağıyı ilah edindiniz" (اتخذوه إلها) şeklinde olduğundan, ikinci mef'ûl hazfedilmiştir.[1049]

"İcl" (الْعِجْلُ) kelimesi Arapçada "buzağı" anlamına gelir. Bu kelime sözlükte "acele etmek, hızlı olmak, bir şeyi vaktinden önce istemek" manasındaki "ع ج ل" (acl, acel) kökünden türemiş bir isimdir. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 47 kez geçen "acl" kökünün if'âl (الإعجال), tefe'ul (التعجُّل) ve istif'âl (الاستعجال) baplarındaki kullanımı "acele etmek/ettirmek, harekete geçirmek, çabuk olmayı istemek" gibi manalara gelir.[1050] Bir yaşını henüz doldurmamış buzağının "icl" (çoğulu: iceletün) diye isimlendirilmesi, büyüyüp yetişkin bir öküz olduğunda ortadan kalkacak olan hızlı hareket kabiliyetine sahip olmasıyla ilişkilendirilmiştir.[1051] Başka bir izaha göre buzağının "icl" diye isimlendirilmesi, İsrâiloğulları'nın alelacele ona tapınmak istemeleriyle ilişkilidir.[1052] Bu ikinci izah zorlama gibi görünmekte, ilk görüş daha makul görünmektedir. Ayetteki "مِنْ بَعْدِهِ" ifadesi, "Musa'nın dağa çıkışı-

1047 Redford, "The Literary Motif of The Exposed Child", s. 209-219.
1048 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV. 474, 478.
1049 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 518-519.
1050 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, I. 237-239; İbn Sîde, *el-Muhkem*, I. 322-325.
1051 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 323; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, III. 33.
1052 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 397.

nın ardından" demektir. Bu ifadede Hz. Musa'ya verilen söze sadakatte çok vefasız davranıldığına ilişkin bir tariz de vardır.[1053]

Tevrat'taki anlatıma göre Tanrı, Hz. Musa'dan dağa çıkmasını ve buyrukları yazdığı taş levhaları almasını istemiştir. Hz. Musa ve yardımcısı Yeşu dağa çıkmak için hazırlanmışlar, yerlerine de Hz. Harun ve Hur'u (Hz. Musa'nın ablası Miryam'ın oğlu) temsilci tayin etmişlerdir. Musa kırk gün kırk gece dağda kalmıştır. Tanrı bu süre zarfında Musa'ya buyruklarını iletmiş ve ardından iki taş levhayı ona vermiştir. Fakat bu sırada İsrâiloğulları Musa'nın geciktiğini, dağdan inmediğini görünce abisi Harun'un çevresine toplanmıştır. Ona, "Kalk, bize öncülük edecek bir ilah yap. Bizi Mısır'dan çıkaran adama, şu Musa'ya ne oldu bilmiyoruz!" demişlerdir. Harun, "Karılarınızın, oğullarınızın, kızlarınızın kulağındaki altın küpeleri çıkarıp bana getirin" diye karşılık vermiştir. Herkes kulağındaki küpeyi çıkarıp Harun'a getirmiş, Harun altınları toplamış ve elindeki bir aletle buzağı şeklinde dökme bir put yapmıştır.

Halk, "Ey İsrâilliler, sizi Mısır'dan çıkaran Tanrınız budur!" demiş, Harun bunu görünce buzağının önünde bir sunak yapıp, "Yarın Rabbin onuruna bayram olacak" diye ilan etmiştir. Ertesi gün halk erkenden kalkıp yakmalık sunular sunmuş, esenlik sunuları getirmiştir. Ardından yiyip içmeye, çılgınca eğlenmeye başlamışlardır. Bunun üzerine Rab, Musa'ya, "Aşağı in" demiş, "Mısır'dan çıkardığın halkın yoldan çıktı. Buyurduğum yoldan hemen saptılar. Kendilerine dökme bir buzağı yaparak onun önünde tapındılar" diye bildirimde bulunmuştur."[1054]

Tevrat'ta bu şekilde aktarılan hadise bazı farklılıklarla A'râf 7/148-154 ve Tâhâ 20/83-98. ayetlerde de anlatılır. Bu ayetlerdeki anlatıma göre Hz. Musa vahiy almak için otuz günlüğüne Sina Dağı'na çıkmış, dağa çıkarken Hz. Harun'u kavme göz kulak olması için kendi yerine vekil bırakmış ve bu arada. "Halkın arasında dirlik ve düzeni sağla; kargaşa çıkaranların yoluna uyma" diye de tembihte bulunmuştur. Allah, dağdaki otuz günlük buluşmaya on gün daha ekleyerek süreyi kırk güne uzatmıştır. Bu süre zarfında İsrâiloğulları, Hz. Musa'nın gelece-

1053 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 500.
1054 Çıkış (Mısır'dan Çıkış) 32/1-35; Gaon, *Tefsîru't-Tevrât*, I. 955-965.

ğinden ümit keserek yanlarında bulunan ziynet eşyalarından böğürme özelliğine sahip bir buzağı heykeli yapmışlardır. Bu hadisede Sâmirî isimli kişi başrol oynamış, yani buzağı heykeli yapıp ona tapınma hususunda İsrâiloğulları'nı bu kişi ayartmıştır.

Bu noktada akla gelen ilk soru, İsrâiloğulları'nın Mısırlılardan elde edilen mücevherlerden niçin başka bir hayvan heykeli değil de buzağı heykeli yaptıklarıdır. Hem Yahudi hem de İslam kaynakları incelendiğinde buzağı heykeliyle ilgili tercihin Mısır inancındaki boğa kültüyle ilişkilendirildiği görülür. Mısır inanç sisteminde öne çıkan boğa Apis boğasıdır. Mısır yapıtlarında Apis'in boynuzlarının arasında yer alan güneş diski, kutsallığı temsil etmektedir. Apis, eski dönemde Ptah ile ilişkilendirilirken daha sonra Osiris'le, geç dönemde ise Atum'la ilişkilendirilmiştir. Tanrı Osiris'le ilişkilendirilmesinde kullanılan "Osiris Apis" tabiri daha sonra tek kelime olarak "Serapis" şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Doğumu, ölümü ve cenaze merasimi kayıt altına alınan Apis boğası öldüğünde balmumuyla kaplanıp mumyalanmaktaydı. Apis'in ölüsü özel kayıklarla tören eşliğinde Nil'den Memphis'e götürülürdü.

Eski Mısır'da öne çıkan bir başka boğa da Mnevis boğasıdır. Mnevis, güneş tanrısının tezahürü olarak kabul edilir. Kült merkezi Heliopolis olan Mnevis, siyah renkli olarak bilinir. Başında güneş diski ve kobra yılanı bulunur. İnek tanrıçası Hesat, Mnevis'in annesi olarak kabul edilir. Heliopolis'teki rahiplerin, güneş tanrısıyla manevi irtibatı sağladığına inanılır. Buchis boğası ise savaş tanrısı Montu'nun gücünün tezahürü olarak bilinmektedir. Buchis boğasının annesi Tanrıça Hathor olarak kabul edilir. Aynı bağlamda zikredilebilecek bir diğer hayvan figürü de Hathor'dur. Hathor, Mısır inançlarında en önemli tanrıça olarak karşımıza çıkmaktadır. "Horus'un evi" anlamına gelen Hathor, Samanyolu Galaksisi'yle de özdeşleştirilir. Hathor aynı zamanda aşk, müzik ve dans tanrıçası olarak bilinir. Hathor'un ilişkilendirildiği bir diğer özellik, çöl bölgelerinin koruyucusu olmasıdır. Hathor farklı kültürlerde İsis, İştar, Afrodit ve Venüs ile özdeşleştirilir.

Yahudi kaynaklarındaki rivayetlere göre İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkışlarından çok önceleri yaşamış Apis adında çok meşhur bir sihir-

baz vardır. Apis, sihri sayesinde her yıl belirli bir günde sabah vakti Nil'den boğa çıkarmış ve boğa havada uçmuştur. Onun ölümünden sonra Mısırlılar bu günü Apis'in anısına şarkılar söyleyerek ve buzağının etrafında dönerek kutlamışlardır. Böylece Apis boğa kültü ortaya çıkmıştır. Çölde de buzağının tercih edilmesi böyle bir tarihî arka planla irtibatlandırılmıştır. Yahudi filozof Philo da buzağının Mısırlıların kutsal boğalarını temsil ettiğini belirtmektedir. Yahudi kaynaklarında buzağının Mısır inancıyla ilişkilendirilmesinin yanı sıra bizzat Yahudi mistik düşüncesiyle açıklandığı da görülmektedir. Tanrı'nın tahtını temsil eden göksel varlıklar (hayot), Yahudi mistik geleneğinde önemli yer tutmaktadır. Bunun temeli, Hezekiel Kitabı'ndaki manevi müşahedelere dayanmaktadır.

Bazı Yahudi kaynaklarına göre Hezekiel Kitabı'ndaki dört canlı yaratıkla ilgili olarak zikredilen "Bacakları dimdikti, ayakları buzağı ayağına benziyor ve cilalı tunç gibi parlıyordu"[1055] ifadesi buzağı heykelinin tercih edilmesine dair esaslı bir sebeptir. Tevrat tefsirine göre heykel yapılırken bu ilâhî varlıklardan öküz sureti tercih edilmiştir. Tekvin Kitabı'nın başında anlatıldığı üzere yeryüzü şekilleri olmadığı sırada yeryüzü engin karanlıklarla kaplıydı. Buradaki karanlık, Yahudi mistik geleneğinde boğa suretiyle (Taurus) ilişkilendirilmiştir. Öte yandan, Eyüb Kitabı'nda, "behemot" isimli yaratık "boğa gibi ot yiyen" diye tanımlandıktan sonra, "Tanrı'nın yarattıkları arasında ilk sırada yer alır"[1056] şeklinde bir ifadeye yer verilmiştir. Ayrıca bazı kaynaklarda güneşi idare eden meleğin buzağı suretinde olduğu, altının ise güneşin gücüyle ortaya çıktığı nakledilmiştir.

Araştırmacıların çoğu her ne kadar buzağı tercihinin Mısır kültüründen kaynaklandığında hemfikir olsa da bu buzağının Mısır'daki hangi buzağı kültünü temsil ettiği noktasında fikir birliğine varamamıştır. Tevrat'ta ve Kur'an'da "buzağı" anlamında geçen "egel/icl" kelimesi cinsiyet belirtmeksizin inek yavruları için kullanılır. Her ne kadar Apis kültü, Hathor kültünden daha fazla öne çıksa da İsrâiloğulları'nın yaptığı buzağı ya da heykelinin hangi kültün yansıması olduğu sarih değildir. Diğer taraftan, Hathor kültü yakından incelendiğinde

[1055] Hezekiel 1/1-18.
[1056] Eyüb 40/15-19.

bu kültün İsrâiloğulları'nın yaptıkları buzağı heykeliyle yakından ilişkili olduğu fark edilir. Zira Hathor aşk, neşe, dans ve şarap tanrıçası olarak bilinir. Halkın buzağıyı yaptıktan sonra etrafında dans etmeleri ve çılgınca eğlenmeleri bu ritüeli akla getirir. Yine Hathor'un Mısır kayıtlarında altınla özdeşleştirilmesi ve "altınların kraliçesi" diye isimlendirilmesi altın buzağı tercihiyle uyum arz etmektedir. Sina Yarımadası'nda çıkarılan madenler sebebiyle Hathor'a madenlerin tanrıçası denilmesi, ayrıca Hathor'un "yabancı toprakların tanrısı" unvanını taşıması İsrâiloğulları'nın yeni geldikleri topraklarda Hathor'u tercih etme ihtimalini güçlendirmektedir. Bütün bunlar dikkate alındığında, İsrâiloğulları'nın yaptıkları buzağı heykelinin Hathor'u sembolize ettiği söylenebilir.[1057]

Bakara 2/51. ayetin sonundaki "وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ" ifadesi, hâl cümlesi olup "Zulmeden kimseler olarak" manasına gelir. "Zulüm" ve "zâlim" (zâlimûn, zâlimîn) gibi kelimeler Kur'an'daki birçok ayette şirk ve müşriklikle özdeşleştirilir. Özellikle Lokman 31/13. ayetteki "إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ" ifadesinde şirkin çok büyük bir zulüm olduğu belirtilir. Ancak Bakara 2/51. ayetin sonundaki "وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ" ifadesinde kastedilen anlam "şirk ve küfür" olmasa gerektir. Daha açıkçası, burada kastedilen anlam, "Siz buzağı edinmek suretiyle kendi kendinize çok büyük zarar veren ya da kendinize yazık eden kimselersiniz" gibi bir anlam içerir.

"Zalimler" nitelemesi İsrâiloğulları'nın buzağıya tapınma hususunda hiçbir haklı mazeretlerinin bulunmadığına ve bu işin hiçbir açıklamasının söz konusu olmadığına işaret etmektedir; ancak burada Tanrı'ya alternatif bir tanrı edinme durumu söz konusu olmasa gerektir. Kaldı ki şirkin affedilmesi söz konusu değildir. Oysa Bakara 2/51. ayette buzağı meselesinden sonra Allah'ın onları affettiği bildirilir. Öte yandan, Yahudi geleneğinde buzağıya tapınma ritüeli büyük günah olarak kabul edilmekle birlikte mutlak manada şirk olarak değerlendirilmemiştir. Yahudi kaynaklarına göre halk, buzağıyı Tanrı değil, Tanrı'yı temsil eden bir varlık ya da Hz. Musa'nın yerine geçecek bir rehber olarak görmüştür. Bazı araştırmacılara göre Apis boğasının Tanrı

[1057] Meral, *Sâmirî'nin Buzağısı*, s. 47-53.

Amon-Ra'yı temsil etmesi gibi altın buzağı da Rab Yahve'yi sembolize eden bir surettir. Bu sebeple, altın buzağı hadisesinde büyük günah olarak değerlendirilip İsrâiloğulları'nın cezalandırılmasına sebebiyet veren fiil, Tanrı'yı temsil eden bir suret yapılmasıdır.

Hülasa, Yahudi geleneği buzağıyı Tanrı değil, Tanrı'yı sembolize eden bir suret olarak değerlendirmiştir. Ancak bu değerlendirme, Tanrı'yı sembolize eden bir put yapmanın hem Yahudilik hem İslam açısından kabul edilemez olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Başka bir ifadeyle, buzağı heykeline tapınanlar her ne kadar bu heykelin Tanrı'nın tezahürü olduğunu düşünseler de burada söz konusu olan ritüelin tevhid inancıyla bağdaştırılabilir olmadığı kesindir. Sâmirî ve buzağı heykeli kıssasını içeren Tâhâ sûresinin Mekke döneminin 5-6. yıllarında nazil olduğu dikkate alındığında, Sâmirî ve buzağı heykeli kıssasıyla Mekke'deki durum arasında dikkat çekici bir benzerlik bulunduğu fark edilir.[1058] Zira Kureyşli müşriklerin de Allah'ı yaratıcı ilah olarak kabul etmelerine[1059] rağmen, putları hem Allah katında şefaatçi (tavassutçu) olarak gördükleri hem de kendilerini Allah'a yakınlaştırma vesilesi olarak kabul ettikleri bilinmektedir.[1060]

ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (52)

(52) Derken, belki şükredesiniz diye bu büyük suçunuzdan sonra sizi affetmiştik.

***

Bu ayetteki "ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ" ifadesi minnet mahallinde serdedilmiş bir ifade olup "Sonra sizi affettik" manasına gelir. İfadenin başında atıf harfi olarak "sümme"nin (ثُمَّ) bulunması, söz konusu affın daha önce zikri geçen tüm nimetlerden daha büyük olduğunu ihsas etmeye yönelik olsa gerektir. Dolayısıyla buradaki "sümme" harfinin rütbe/mertebe (önem) sıralamasına işaret ettiği söylenebilir. Bir yoruma göre ise "sümme" har-

1058 Meral, *Sâmirî'nin Buzağısı*, s. 53-61.
1059 Lokmân 31/25; Zümer 39/38.
1060 Yûnus 10/18; Zümer 39/3.

fi buzağı heykeline tapınma günahına ilişkin affın tehir edildiğini gösterir. Affın tehiri, söz konusu suç ve günahın çok çirkin olduğuna işarettir. Ayetteki "مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ" ifadesi, "buzağı heykeli edinmenizden sonra" anlamına gelir ve bu ifade "عَفَوْنَا" lafzına müteallak bir zarf-ı lağv değil, bilakis bu lafızdaki zamirden, afla mukayyet bir haldir. Buna göre ayetin ilgili kısmında, "Bu af, işte o büyük günahın işlenmesinden sonra hâsıl olan bir aftır" şeklinde bir mana kastedildiği söylenebilir.[1061]

"Afv" (العَفْوُ) "bir şeyden vazgeçmek" ve "bir şeye yönelip onu elde etmeyi hedeflemek" şeklinde iki temel anlam içeren "ع ف و" (afv) kökünden[1062] türemiş bir kelimedir. Birinci baptan lâzım (geçişsiz) ve müteaddi (geçişli) olarak "afâ-ya'fû-afven/afâen" şeklinde kullanılan "afv" kökü "vazgeçmek, silmek, yönelmek, istemek" gibi manalara gelir. Mesela, "عفا عَنْهُ" (Onu bağışladı, cezalandırmaktan vazgeçti) anlamına gelir.[1063] Mustafavî, "afv" kökündeki temel anlamın "dikkate almayı ve kendisine yönelmeyi gerektiren bir şeyden sarf-ı nazar etmek" şeklinde olduğunu belirtir. Buna göre günah ve suçun gerektirdiği cezadan sarf-ı nazar etmek veya vazgeçmek, affa karşılık gelir.[1064] Fahreddîn er-Râzî'nin ifadesiyle, "af (afv) müstahak olunan cezayı vermekten vazgeçmektir. Vazgeçilmesi gereken şeyden vazgeçmek af değildir. Nitekim zalimin mazluma zulmetmesi caiz olmadığı için, mazluma zulümden vazgeçmek af olarak kabul edilmez."[1065]

"Afv" köküyle anlam ilişkisi bulunan "terk" (التَّرْكُ) lafzı bir şeyden el çekmek, "mahv" (المَحْوُ) lafzı bir şeyi silip yok etmek, "ğafr" (الغَفْرُ) lafzı bir şeyin eserinin silinmesi, "ihmâl" (الإهْمالُ), bir şeyi serbest bırakmak ve onu kullanmamak, "sukût" (السُّقُوطُ) lafzı ise "sâkıt olmak/düşmek" manasındadır.[1066] Ebû Hilâl'e göre "afv" (العَفْوُ) ile "ğufrân" (الغُفْرَانُ) arasında şöyle bir nüans bulunur: "Ğufrân" (mağfiret), cezanın düşürülmesini gerektirir; cezanın düşürülmesi ise sevabı gerektirir. Bu sebeple, sevabı hak eden mü'minden başka kimse "ğufrân"a müstahak değildir. Ayrıca "ğufrân"ın Allah'tan başkası için kullanılması da söz konusu

1061 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 501.
1062 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, IV. 56-57.
1063 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIX. 67-6-70.
1064 Mustafavî, *et-Tahkîk*, VIII. 221-222.
1065 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 72.
1066 Mustafavî, *et-Tahkîk*, VIII. 222.

değildir. Bu yüzden, "غفر زيد لَك" (Zeyd sana mağfiret etsin) gibi bir ifade kullanılması isabetli görülmemiştir. Affa gelince, af yergi ve kınamanın sâkıt olmasını gerektirir; fakat sevapla karşılık verilmesini gerektirmez. Bu yüzden, "affetme" fiili kullar için kullanılabilir; sözgelimi, "عفا زيد عَنْ عَمْرو" (Zeyd Amr'ı affetti) denilebilir.[1067]

Ayetin sonundaki "لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ" ifadesi buzağı heykeline tapınanların bu büyük aftan sonra şükreden kullar olacaklarına dair bir beklentiyi belirtir. Dolayısıyla mezkûr ifade, "Sizden beklenen, şükreden kimseler olmanızdır" gibi bir anlam içerir. Ancak Taberî buradaki "لَعَلَّ" (belki, umulur ki) edatının "كَيْ" (için) manasına geldiğini belirtir. Bu izaha göre "لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ" ifadesi, "Sizi affetmeme karşılık bana şükretmeniz için" şeklinde bir anlam içerir.[1068] Şükrün mahiyeti hususunda İbn Abbâs, "Şükür tüm uzuvlarla Allah'a itaattir"; Hasen el-Basrî, "Nimetin şükrü onu zikretmektir"; Ebû Bekr el-Varrâk (ö. 280/893) ise, "Şükrün hakikati, nimeti vereni tanıyıp bilmektir" demiştir.[1069] Sonuç olarak, bu ayette geçen şükür, Allah'a karşı itaat ve O'na isyandan sakınmak diye ifade edilebilir.

وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (53)

(53) Yine biz vaktiyle kendinize rehber edinirsiniz diye Musa'ya kitâb ve furkan vermiştik.

***

Bu ayette Musa'ya "kitâb" ve "furkân" verildiği bildirilmektedir. Ayetin başındaki "آتَيْنَا" lafzı "verdik" anlamına gelir. Bu lafız "suhûletle gelmek" manasındaki "أ ت ي" (ety, ityân) kökünden[1070] türemiş if'âl babında bir fiildir. Kur'an'da çok çeşitli kip ve kalıplarda 549 kez geçen "ety/ityân" kökünün if'âl babındaki kullanımı "vermek" anlamına gelir. "İtyân" kökü ve türevlerinde dikkat çekilmesi gereken önemli bir hu-

1067 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 235.
1068 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 676.
1069 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 195.
1070 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 8.

sus, bu kökün en az sülasi kadar mezid (if'âl) kalıbında da kullanılmış olmasıdır. "İtyân" formu "îtâ"ya (الإيتاء) dönüştürüldüğünde, "gelmek" manası da "getirme"ye dönüşür. Aynı mana değişimi "ityân" kökünün "bâ" harf-i cerri ile kullanılması hâlinde de gerçekleşir. Mesela "أَتَى بِهِ" lafzı, "Onu getirdi" anlamına gelir.[1071]

Ebü'l-Bekâ (ö. 1095/1684) "ityân"ın (الْإِتْيَان) "gelmek" ve "gitmek" manasında genel bir kullanımının bulunduğunu (الْإِتْيَان هُوَ عَام فِي الْمَجِيء والذهاب) söyler. Salt "gelmek" anlamındaki "mecî'" (الْمَجِيء) lafzı ise "gitmek" anlamındaki "zehâb"ın (الذهاب) mukabilidir. Ancak Râğıb el-İsfehânî "mecî'" kelimesinin "ityân"dan daha genel anlamlı olduğunu belirtir. "Etâ" (أَتَى) ve "câe" (جَاء) fiilleri bazen "yaptı" (فعل) manasında da istimal edilir. "İtyân" kökünün farklı kullanımlarına ilişkin örnek vermek gerekirse, mesela "أتى الْمَكَان" ifadesi "Mekâna geldi", "أتى الْمَرْأَة إتيانا" ifadesi, "Karısıyla cinsel ilişkide bulundu", "أتى على الشَّيْء" ifadesi "Bir şeyi yerine getirdi, tamamına erdirdi", "أتى عَلَيْهِم الدَّهْر" ifadesi ise "Dehr/zaman onları helâk etti" anlamına gelir.[1072]

Ayette geçen "الكتاب" (el-kitâb) kelimesinin medlulü müfessirlerin büyük çoğunluğunca "Tevrât" diye açıklanmıştır. Oysa Kur'an'ın hiçbir ayetinde "Biz Musa'ya Tevrât'ı verdik" şeklinde bir ifade yer almamaktadır. Gerek "Tevrât" (التَّوراة) kelimesinin zikredildiği ayetlerin hemen tamamında bu kelimeyle Medine Yahudilerinin elindeki kutsal metinlere işaret edilmiş olması, gerek sahâbîlerden gelen çeşitli rivayetlerde Tevrât hükmü olarak belirtilen hususların çoğunlukla Talmud'da yer alması, Kur'an'da geçen "Tevrât" lafzının Hz. Peygamber dönemindeki Yahudilere ait kutsal kitapların toplamına işaret ettiğini göstermektedir. Nitekim İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) "Selef âlimlerinden pek çoğunun Tevrât kelimesini Ehl-i Kitap nezdinde okunan kutsal kitaplar için veya bundan daha genel bir anlam çerçevesi içinde kullandığı bilinmektedir" (ثُمَّ لِيُعْلَمْ أَنَّ كَثِيرًا مِنَ السَّلف يُطْلِقُونَ التَّوراة عَلَى كُتُبِ أهل الكتاب المتلوة عِنْدَهُمْ، أَوْ أَعَمَّ مِنْ ذَلِكَ) şeklindeki ifadesi[1073] de bu tespiti doğrular mahiyettedir. Kısacası, ayette zikri geçen "el-kitâb"tan maksat, tek kelimeyle vahiydir. Çünkü "el-kitâb" lafzı birçok ayette muayyen bir kutsal met-

1071 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XIV. 250-251.
1072 Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 34-35.
1073 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VI. 69.

ne değil, genel anlamda vahye delalet etmektedir. Hz. Musa'ya verilen "el-kitâb"tan (vahiy) maksat ise başta on emir olmak üzere Hz. Musa'ya nübüvvet ve risalet dönemi boyunca inzal edilen diğer bütün emirler, yasaklar ve öğütlerdir.

Ayetin "وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ" şeklindeki kısmında "vav" harfiyle "kitâb"a atfedilen "furkân" (الْفُرْقَان) sözlükte, "ayırmak, ayrılmak, ayrışmak" manasındaki "ف ر ق" (frk/fark) kökünden türemiş bir mastardır; ancak isim olarak da kullanılır. "Furkân" muhtemelen Âramca "purqan" sözcüğünden veya daha büyük bir ihtimalle Süryanca "purqana" (kurtuluş) sözcüğünden Arapçaya intikal etmiş bir kelimedir.[1074] Kur'an'da mastar, isim, sıfat-ı müşebbehe ve fiil türevleriyle 72 kez geçen "frk" kökündeki "ayrılma" manası Râğıb el-İsfehânî'ye göre ikiye ayrılmadan ziyade ayrışmaya, yani "felk" kökündeki inşikâk (ikiye yarılma) manasından çok infisâle karşılık gelir.[1075] Bu bağlamda "furkân" hakkı bâtıldan ayırma manasında kullanıldığı ve dolayısıyla vahiy, hüccet, ayet gibi şeyler bu kapsamda sayıldığı için, mana itibariyle "fark" kelimesinden daha beliğ kabul edilir.

Furkân, Kur'an'da zikredildiği yedi ayetten her birindeki tematik bağlam dikkate alınarak "Kur'an, Tevrât, delil, yardım, mucize, Bedir zaferi, kurtuluş ve muvaffakiyet" gibi farklı medlullerle açıklanır. Gerçi İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) müfessirlerin Kur'an'da geçen "furkân" kelimesine üç değişik medlul tayin ettiklerini belirtir: (1) Başarı ve zafer (Bakara 2/53; Enfâl 8/41). (2) Dalâletten ve şüpheden kurtuluş (Bakara 2/185; Âl-i İmrân 3/4; Enfâl 8/29); (3) Kur'an (Furkân 25/1).[1076]

İbnü'l-Cevzî'nin aktardığı bu bilgi tartışmaya açık görünmektedir. Çünkü birçok müfessir söz konusu kelimeye İbnü'l-Cevzî'nin kaydettiği üç mana ve medlulden başka manalar ve medluller de takdir etmişlerdir. Fakat söz konusu mana takdirleri pek ikna edici değildir. Aynı durum Bakara 2/53. ayetteki "furkân" lafzına ilişkin mana takdiri için de geçerlidir. Müfessirler bu ayette Allah'ın Hz. Musa'ya verdiği bir şey olarak zikredilen "furkân"ın neye karşılık geldiği hususunda çok çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Şevkânî (ö. 1250/1834) muhtelif görüş ve

1074 Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 225-229.
1075 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 377.
1076 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yün*, s. 459-460.

yorumları sıraladıktan sonra, "Furkân Musa'ya mucize olarak verilen hüccetlerdir" şeklindeki yorumu tercih etmiştir.[1077]. Buna karşılık İbn Âşûr (ö. 1973) "Furkan"ın Hz. Musa'ya verilen mucize ve/veya hüccete hamledilmesinin daha isabetli olduğu görüşünü benimsemiştir.[1078] Bütün bunların dışında Ferrâ (ö. 207/822), Sa'leb (ö. 291/904) ve Kutrub (ö. 210/825 civarı) gibi dilciler "وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ" ifadesini "Biz Musa'ya Tevrât'ı, Muhammed'e furkânı verdik" şeklinde te'vil etmişlerdir; ancak bu te'vil zorlama olarak değerlendirilmiştir.[1079]

Bu bağlamda müsteşrik Montgomery Watt'ın (ö. 2006) dikkat çekici izahını da kaydetmek gerekir. Ona göre A'râf 7/151-156. ayetlerin muhtevası, Musa'nın bir duasını içeren Mâide 5/25. ayetteki "fark" kökünden türemiş bir kelimenin kullanılışıyla birlikte değerlendirildiğinde, "furkân"ı, Allah'ın, Musa'ya inanıp günah işlemekten korunanları veya günahlarına tövbe edenleri inkârcılardan ve özellikle buzağıya tapanlardan farklı tutması, onlarla birlikte cezalandırmaması, inananları inanmayanlardan ayrı tutması şeklinde anlamak mümkündür.[1080]

İbn Abbâs "furkân"ı Tevrât, İncil, Zebur ve Kur'an'ı kapsayan genel bir isim olarak değerlendirmiş, Mücâhid ise kitâb ile furkânın aynı şeye delalet ettiğini söylemiştir. Diğer görüşler arasında bu iki görüşü daha isabetli bulan Taberî de "furkân"ı vahyin (el-kitâb) hakkı bâtıldan ayırma vasfı olarak kabul etmiştir.[1081] Benzer şekilde Zeccâc "furkân" kelimesiyle "kitâb"ın kastedilmiş olabileceğini, vahyin hakkı bâtıldan ayırma özelliğini/işlevini vurgulamak için söz konusu kelimenin zikredildiğini söylemiştir.[1082] Bize göre de "furkân" lafzı vahyin (el-kitâb) hakkı bâtıldan ayırma vasfına işaret etmektedir ki bazı müfessirler "الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ" lafzındaki "vav" harfinin zaid olduğundan dahi söz etmişlerdir.[1083]

Ayetin sonundaki "لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ" ifadesi hakkı bâtıldan, imanı küfürden ayırt eden vahyin indirilmesindeki maksadın ilâhî rehberliğe (hidayet) karşılık geldiğine atıfta bulunur. Dolayısıyla vahye muhatap olanlardan

1077 Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, I. 192.
1078 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 502.
1079 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 73.
1080 Watt, *Kur'an'a Giriş*, s. 179-180.
1081 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 677.
1082 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 134.
1083 İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 77.

beklenen tutum, söz konusu rehberliğe tabi olmaktır. Ancak buradaki beklenti Allah'ın "Bekleyelim, görelim" tarzında bir beklentisine değil, vahyin muhataplarından sadır olacak tutumla ilgili olarak, "Sizden beklenen tutum, vahyi kendinize rehber edinmenizdir" şeklinde ifade edilebilecek bir beklentiye karşılık gelir. Bu noktada hidayetin kavramsal olarak hem ilâhî rehberliği hem de bu rehberliği kabullenmeyi ifade ettiğini belirtmek gerekir. Ayrıca, hidayet hem ilâhî rehberlik hem bu rehberlikle doğru yola erişmek ve hem de doğru yolda sebat etmek demektir. Hakiki manada çaba ve emek gerektiren hidayet, her daim doğru yolda sabitkadem olmak manasındaki hidayettir.

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ
فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ
فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (54) وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ
لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ (55) ثُمَّ
بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (56) وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ
وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا
ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (57) وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ
فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ
نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ (58) فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا
غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا
كَانُوا يَفْسُقُونَ (59) وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ
الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ
كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ (60) وَإِذْ
قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا
مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا قَالَ
أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا

سَاَلْتُمْۜ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَٓاؤُ۫ بِغَضَبٍ مِنَ اللّٰهِۜ ذٰلِكَ
بِاَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِاٰيَاتِ اللّٰهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيّ۪نَ بِغَيْرِ الْحَقِّۜ ذٰلِكَ بِمَا
عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ۟ (61)

(54) Vaktiyle Musa, kavmine, "Ey Kavmim! Buzağı heykeli edinmekle kendinize zulmettiniz. Şu hâlde, sizi yaratan rabbinize tövbe edin; birbirinizi katledin. Ve dahi sizi yaratan rabbinize yönelip tövbe edin…" demiş, Allah da tövbenizi kabul etmişti. Şüphesiz Allah, tövbeleri çokça kabul buyuran, rahmet ve merhameti sınırsız olandır." (55) Yine vaktiyle siz, "Ey Musa! Biz Allah'ı kendi gözlerimizle açıkça görmedikçe sana inanmayacağız" demiştiniz. Bunun üzerine şiddetli bir sarsıntı ve uğultu, bakıp durduğunuz hâlde iken sizi yakalayıvermişti. (56) Daha sonra biz -belki bu defa şükredersiniz diye- bir süre baygın hâlde kalışınızın ardından sizi ayıltmıştık. (57) Sizi bulutlarla gölgelemiştik. Yine size kudret helvası ile bıldırcın eti lütfetmiş, "Bu güzel rızıklardan yiyin" demiştik… [Aslında] onlar bize zulmetmediler; lakin kendilerine zulmettiler. (58) Yine bir zamanlar size şöyle demiştik: Şu beldeye girin ve oradaki nimetlerden dilediğiniz gibi istifade edin. O beldenin kapısından saygılı hâlde içeriye girin ve "Rabbimiz! Dileğimiz isyanımızın affıdır" deyin ki biz de sizin günahlarınızı bağışlayalım. Nitekim biz muhsinleri daha çok nimete nail kılacağız." (59) İşte o zalimler kendilerine söylenen sözün yerine başka bir söz söylediler. Bu yüzden, biz de onların üzerine gökten azap indirdik. (60) Vaktiyle Musa kavminin su ihtiyacını karşılamak istemiş, biz de ona, "Asan ile kayaya vur" demiştik. Musa asasını vurunca kayadan on iki göze fışkırmış, böylece İsrâiloğulları'ndan her bir kabile kendine ait su kaynağı bulunduğunu bellemişti. Biz de onlara, "Allah'ın verdiği bu rızıklardan yiyin-için; fakat bu topraklarda fesat çıkarıp taşkınlık etmeyin" diye emretmiştik. (61) Yine siz vaktiyle, "Ey Musa! Biz tek çeşit yiyeceğe artık katlanamayacağız. Sen bizim için rabbinden

istekte bulun da bize toprakta yetişen ürünlerden bakla, salatalık, sarımsak, mercimek ve soğan gibi yiyecekler versin" demiştiniz. Bunun üzerine Musa, "Değerli olan şeyi daha düşük değerdeki şeylerle değiştirmek istiyorsunuz, öyle mi! Peki, o hâlde çekip gidin Mısır'a. İstediğiniz şeyleri orada bulursunuz" diye karşılık vermişti. İşte onlar zillet ve meskenete mahkûm oldular. Böylece Allah'ın gazabına uğradılar. Başlarına gelen bütün bu belaların sebebi, Allah'ın lütfettiği onca nimete nankörlükle karşılık vermeleri, hiçbir hakları ve haklı gerekçeleri bulunmamasına rağmen peygamberleri katletmeleriydi. İşte bütün bu belalar, Allah'a isyan edip haddi aşmış olmalarının neticesiydi.

***

Bu ayet grubu İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkışı müteakiben Hz. Musa ve Harun'un rehberliğine karşı sergiledikleri isyankâr tavır ve tutumları anlatmaktadır. İsrâiloğulları'ndan sadır olan ilk büyük isyan ve günah, Hz. Musa'nın Sina Dağı'na çıkıp orada kaldığı ilk otuz günlük süre zarfında Sâmirî'nin önderliğinde mücevherattan bir buzağı heykeli yapmaları ve onu Tanrı'yı sembolize eden kutsal bir varlık gibi algılamalarıdır.

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ
الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ
بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (54)

(54) Vaktiyle Musa, kavmine, "Ey Kavmim! Buzağı heykeli edinmekle kendinize zulmettiniz. Şu hâlde, sizi yaratan rabbinize tövbe edin; birbirinizi katledin. Ve dahi sizi yaratan rabbinize yönelip tövbe edin..." demiş, Allah da tövbenizi kabul etmişti. Şüphesiz Allah, tövbeleri çokça kabul buyuran, rahmet ve merhameti sınırsız olandır."

***

Ayetin başında Hz. Musa'nın dilinden aktarılan, "يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ" ifadesi, "Ey Kavmim! Buzağı heykeli edinip onu tanrı sureti olarak algılamak suretiyle kendinize büyük kötülük ettiniz" şeklinde bir anlam içerir. Bu ifadede geçen "kavın" (الْقَوْمُ) kelimesi "ayağa kalkmak, dikilmek, düzgün hâle gelmek" manasındaki "ق و م" (kvm, kıyâm, kâmet) kökünden türemiş bir isimdir. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 661 kez geçen "kvm" kökü İbn Fâris'e (ö. 395/1004) göre biri "insan topluluğu" (kavm), diğeri "ayağa kalkmak, dikilmek" olmak üzere iki temel manaya sahiptir.[1084] "Kvm" kökü, "ikamet etmek, bir işi hakkıyla yerine getirmek, sevk ve idare etmek" gibi ikincil anlamlar da içerir.[1085]

"İnsan topluluğu" manasındaki "kavın" (çoğulu: akvâm; çoğulun çoğulu: ekâvim) lafzı, "kişi" manasındaki "imruün" (امْرُؤٌ) kelimesinin çoğulu kabul edilir.[1086] Başka bir ifadeyle, "kavın" çoğul (cemi) formunda olup kendi kelime kökünden tekili (müfred) bulunmayan bir kelimedir.[1087] Klasik tefsir kitaplarında gerek Hucurât 49/11. ayetteki "لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ" (Bir topluluk başka bir toplulukla alay etmesin) ifadesinden sonra "وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ" (Kadınlar da kadınlarla alay etmesin) ifadesiyle kadınların ayrıca zikredilmesine, gerekse Muallaka şairi Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın, "وَمَا أَدْرِي وَسَوْفَ إِخَالُ أَدْرِي ... أَقَوْمٌ آلُ حِصْنٍ أَمْ نِسَاءُ" (Tam olarak bilmiyorum, belki yarın bir gün bilebilirim, Hısnoğulları bir kavim midir yoksa salt kadınlardan ibaret midir?) şeklindeki dizesine atıfla "kavın" kelimesinin sadece erkekler için kullanıldığı, kadınların bu kapsamda yer almadığı özellikle vurgulanır. Ayrıca "kavm" kelimesinin anlam alanına kadınların dâhil edilmemesi, sevk ve idare işinin erkeklere mahsus olduğu ve/veya erkeklerin kadınlar üzerinde "kavvâm" (reis, reislik) konumunda bulunduğu şeklinde açıklanır.[1088]

Bu görüş pek isabetli değildir. Zira "kavm" kelimesinin Arapçada hem erkekler hem kadınlar için kullanıldığı bilinmektedir. Ayrıca Nuh 71/1. ayetteki "اِنَّٓا اَرْسَلْنَا نُوحاً اِلٰى قَوْمِه۪" (Biz Nuh'u kavmine gönderdik) ifadesinde olduğu gibi, peygamberler kendi kavimlerinin sadece erkek-

1084 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, V. 43.
1085 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII. 496-505.
1086 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 400.
1087 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 362.
1088 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V. 574; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, V. 136.

lerine değil, aynı zamanda kadınlarına da gönderilmiştir.[1089] Bize göre "kavın" lafzının sadece erkeklere delalet ettiği yönündeki hâkim görüş, Arap toplumundaki ataerkil zihniyete ve bu zihniyete göre şekillenen Arapçanın cinsiyetçi karakterine müstenittir.

Ayetin "إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ" (Kendinize zulmettiniz) kısmında geçen "zulüm"den maksat, en genel çerçevede günah ya da masiyettir. Nitekim Nisâ 4/110. ayetteki "وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءاً أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ" (Kim bir kötülük/günah işler veya kendine zulmederse…) ifadesinde de "günah işlemek" ile "kendine zulmetmek" birbirine eşdeğer fiiller gibi zikredilmiştir. Yine Hz. Peygamber'in, "اللهُمَّ أَنْتَ الْمَلِكُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ أَنْتَ رَبِّي، وَأَنَا عَبْدُكَ، ظَلَمْتُ نَفْسِي، وَاعْتَرَفْتُ بِذَنْبِي، فَاغْفِرْ لِي ذُنُوبِي جَمِيعًا، إِنَّهُ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ" (Allahım! Sen Melik'sin; senden başka hiçbir ilah yoktur. Sen benim efendim ve sahibimsin, ben de senin kulunum. Ben kendime zulmettim, günah(lar)ımı itiraf ediyorum, tüm günahlarımı bağışla; günahları ancak sen bağışlarsın)[1090] hadisinde de "kendine zulmetme"nin günahkârlık anlamına geldiğine işaret edilmiştir. Şu hâlde, İsrâiloğulları buzağıyı bir tür tanrı gibi algılayıp tapınma ritüeli yapmakla kendilerine çok büyük kötülük etmişlerdir.

Ayetteki "فَتُوبُوا" (fe-tûbû) lafzının başında yer alan "fe" harfi, "fâ-i tesebbüb" (فَاءُ التَّسَبُّبِ) diye isimlendirilir. Çünkü zulüm, tövbe emrinin sebebidir. "Sizi yaratan rabbinize yönelip tövbe edin" mealindeki "فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ" ifadesinde geçen "فَتُوبُوا" lafzı ise "Geri dönmek, rucû etmek" manasındaki "ت و ب" (tvb, tevb, tevbe) kökünden türemiş bir fiildir. Daha önce de bahsi geçtiği üzere "tevb" kökünün fiil formu, tıpkı bu ayette olduğu gibi "ilâ" harf-i cerri ile kullanıldığında, insana nispet edilir ve günahlardan duyulan pişmanlıkla Allah'a rucû etmeyi belirtir. Aynı fiil formu yine bu ayetin son kısmında olduğu gibi "alâ" harf-i cerri ile kullanıldığında, genelde Allah'a nispet edilir ve O'nun hem tövbeleri kabul buyurması ve hem de kulunu tövbeye muvaffak kılması anlamına gelir.

"Bâri'" (البارئُ) kelimesine gelince, ayette Allah'ın ismi olarak geçen bu kelime sözlükte "yaratmak, bir şeyden uzak olmak, borç ve zimmet-

1089 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 400; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 362.
1090 Buhârî, "Ezân" 149; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn" 201.

ten kurtulmak, kötü işlere bulaşmamak" gibi anlamlar taşıyan hemzeli "ب ر أ" (ber', bür') kökünden türemiş bir isim/sıfattır. Arap dilinde "بَرَأْتُ مِن الْمَرَضِ" ifadesi hastalıktan kurtulmayı belirtir. Bazı kaynaklarda, Ebü'l-Hasen el-Lihyânî'den (ö. 215/830) nakille, Hicaz bölgesindeki Arapların bir şeyden kurtulmayı veya bir kimseden uzak olmayı "بَرَاءٌ" (berâün) kelimesiyle (بَرَأْتُ مِنَ المرَضِ), diğer Arapların ise "بَرِئٌ" (berîün) kelimesiyle (بَرِئتُ مِنَ المرَضِ) ifade ettiklerine dair bilgiler verilir.[1091]

"Bâri'" (البارِئ) isminin "toprak" anlamındaki hemzesiz "berâ" (البَرَى) kelimesinden türemiş olma ihtimalinden de söz edilir.[1092] Nevevî (ö. 676/1277), Mecdüddîn İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) ve Bedrüddîn el-Aynî (ö. 855/1451) gibi âlimler Allah'ın "bâri'" ismini "mahlûkatı örneksiz olarak yaratan" (هُوَ الَّذِي خلق الخَلْقَ لَا عَن مِثالٍ) diye açıklarken,[1093] diğer bazı âlimler bu isme, "insanları topraktan meydana getiren" manası yüklemişlerdir.[1094] Taberî (ö. 310/923), Zeccâc (ö. 311/923), Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101), Sa'lebî (ö. 427/1035), Vâhidî (ö. 468/1076), Beğavî (ö. 516/1122), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) gibi birçok meşhur müfessir ise Bakara 2/54. ayette geçen "bâri'" (البارِئ) ismini "hâliq" (الخالِق) diye açıklamış, başka bir ifadeyle, "بَرَأَ الله الْخَلْقَ" ibaresini "خَلَقَهُم" diye karşılamışlardır.[1095] Buna mukabil Zemahşerî (ö. 538/1144), Tabersî (ö. 548/1154), Kurtubî (ö. 671/1273) gibi müfessirler "bâri'" (البارِئ) ile "hâliq" (الخالِق) arasında birtakım nüanslar bulunduğundan söz etmişlerdir.

Zemahşerî ve Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) izahlarına göre "hâliq", vücuda getirdiği mahlûkatı takdir edip düzenleyen, "bâri'" ise mahlûkatı farklı şekil ve suretlerle birbirinden tefrik ve temyiz edilebilir özellikte ve aynı zamanda kusursuz şekilde yaratan demektir.[1096] Tabersî ve Kurtubî'nin tercih ettikleri izaha göre ise "hâliq" ismi, "takdir edip düzenleyen ve bir hâlden başka bir hâle intikal ettiren" anlamına ge-

1091 İbn Sîde, *el-Muhkem*, X. 286-287; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 31.
1092 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 685; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 31. İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, I. 118 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, I. 145-149.
1093 Nevevî, *el-Mecmû'*, XVIII. 23; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, I. 111; Aynî, *Nuhabü'l-Efkâr*, XV. 337.
1094 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII. 125.
1095 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 685; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 135; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 198; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 531; Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 387; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 82; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, I. 96.
1096 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 270, IV. 87; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I. 81, V. 203.

lirken, "bâri'" ismi "ihdas ve ibda' eden", yani "yokluktan varlık alanına çıkarıp vücut veren" manasına gelir.[1097]

Kur'an'da "ذ ر أ" (zer') kökünden türemiş fiiller de Allah'ın yaratma fiili bağlamında zikredilir.[1098] Bazı kaynaklarda "zâri'" (الذّارِىء) ile "bâri'" (البارِئ) eşanlamlı (müteradif) kelimeler olarak izah edilirken, diğer bazı kaynaklarda "zer'" kelimesine "halq" manası yüklenir.[1099] Mesela, Ezherî (ö. 370/980) "zer'" (الذَّرْء), "ber'" (البَرْء) ve "halq" (الخَلْق) kelimelerini eşanlamlı olarak değerlendirmiş, buna mukabil Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) "ber'" ile "zer'" arasında nüans bulunduğuna dikkat çekmiş ve "ber'" kelimesine, "yaratılan varlığın şeklini belirgin kılmak", "zer'" kelimesine ise "yokken var edip görünür kılmak" şeklinde bir açıklama getirmiştir.[1100]

Allah'ın "bâri'" ismini açıklamanın zorluğuna dikkat çeken Fahreddîn er-Râzî'nin[1101] Haşr 59/245. ayete ilişkin yorumuna göre "bâri'" ismi sonuçta "sânî'" (الصَّانِع) ve "mûcid" (الْمُوجِد) gibi isimlerle hemen hemen aynı anlam örgüsüne sahip olup "bedenleri yaratan" demektir. Bunun içindir ki mahlûkat için, "beriyye" (البَرِيَّة) denilir; fakat renk ve tat gibi sıfatlar için bu kelime kullanılmaz. Haşr 59/24. ayette "bâri'" isminin "musavvir"den önce gelmesi, bir şeyin kendisini vücuda getirmenin o şeyin sıfatlarını vücuda getirmekten önce olmasıyla ilgilidir. Kısacası Râzî, "bâri'" ismini arazların değil, cisimlerin yaratılışıyla ilişkilendirmiştir. Ancak Hadîd 57/22. ayette "ber'" kökünden türeyen fiil, araz kapsamındaki musibetlerin yaratılması manasında Allah'a nispet edilmiştir.[1102]

D. B. Macdonald (ö. 1943) ve Arthur Jeffery (ö. 1959) gibi bazı müsteşrikler, Hz. Peygamber'in "bâri'" ismini Yahudilerden ve/veya Arabistan'ın kuzeyindeki Hıristiyanlardan aldığı iddiasında bulunmuşlardır. Jeffery, "beriyye" (البَرِيَّة) kelimesinin de Arapça asıllı olmadığı, bu kelimenin kadim dinî kültürlerden alındığı iddiasını savunmuştur.[1103]

1097 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 151; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 402.
1098 Nahl 16/13; Mü'minûn 23/79; Mülk 67/24; A'râf 7/179; Şûrâ 42/11.
1099 Cevherî, *es-Sıhâh*, I. 51; Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, I. 310.
1100 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XV. 6; Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 183.
1101 Fahreddîn er-Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât*, s. 156-158.
1102 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXIX. 514.
1103 Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 75-76.

Ancak bu iddia müslüman araştırmacılar tarafından isabetsiz bulunmuştur. Çünkü "ber'" kökü ve "bâri'" ismi Kur'an'da çeşitli şekillerde Allah'a nispet edilmiş olmasının yanında birbirinden farklı manalarda olmak üzere Arap dilinde de eskiden beri kullanılmıştır.

Nefisleri Öldürmek

Bakara 2/54. ayetteki "فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ" ifadesi, lafzen, "Nefislerinizi öldürün" anlamına gelir. Bu ifadenin başındaki "fe" harfi "tertîb-i zikrî" olarak, tıpkı Nisâ 4/153. ayetteki "فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً" (Onlar, Musa'dan buna nispetle çok daha büyük bir istekte bulunmuş, 'Apaçık şekilde Allah'ı bize göster' demişlerdi) ifadesinde görüleceği üzere mufassal (ayrıntılı) ifadenin mücmel (kısa, öz) ifadeye atfı kabilindendir. Buna göre İsrâiloğulları'nın birbirlerini öldürmeleri, ayette daha önce zikredilen tövbenin mahiyetini açıklamaya karşılık gelir.[1104]

Bahis konusu ifadedeki "فَاقْتُلُوا" (faktulû) lafzı sözlükte, "öldürmek, boyun eğdirmek, gidermek, izale etmek" gibi anlamlar içeren "ق ت ل" (ktl, katl) kökünden türemiş bir fiildir. Kur'an'da mastar ve fiil türevleriyle 170 kez geçen "katl" (القَتْل) kökü, esas itibariyle, "bir canlıyı öldürmek, onun hayatiyetine son vermek" manasına gelir. Bu kök "تَقَتَّلَ الرَّجُلُ للمرأة" (Adam kadına âşık oldu), "قَتَلَهُ عِلْماً" (Bir konuyu tam manasıyla bildi), "قَتَلَ الْخَمْرَ قَتْلًا" (İçine su karıştırmak suretiyle şarabın keskinliğini giderdi), "اسْتَقْتَلَ فِي الأَمرِ" (İşi ciddiye aldı), "قاتَلَهُ الله" (Allah onu kahretsin; Allah ona lanet etsin), "قَتَلَ الله فلانًا" (Allah falancanın şerrini def etsin) gibi deyimsel anlamlar da içerir.[1105]

"Enfüseküm" (أَنْفُسَكُمْ) lafzına gelince, bu lafız sözlükte "can, ruh, bir şeyin hakikati, kendisi, özü, bütünü" gibi anlamlar içeren "ن ف س" (nfs) kökünden türemiş olan "nefs"in (النَّفْس) çoğul şeklidir. Klasik sözlüklerde "nefs" ile "ruh" arasında özdeşlikten söz edilir. Ancak bu özdeşlik insanın ruh ve beden olmak üzere iki temel unsurdan meydana geldiği yönündeki görüşü yansıtır mahiyettedir. "Nefs" kelimesi aslında "zat, kişi" anlamına gelir ve bu çerçevede bir bütün olarak "insan"ı nitelendirir. "Nefs" kelimesi, "دفق نَفْسَه" (Kanını döktü) ifadesinde olduğu gibi,

1104 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 504.
1105 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI. 547-551; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXX. 228-236.

"kan" manasında da istimal edilir.[1106] Öte yandan, "enfüseküm" (أَنْفُسَكُمْ) lafzı "kendiniz" anlamına geldiği gibi, Hucurât 49/11. ayetteki "وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ" (Birbirinizle alay etmeyin) ifadesinde olduğu gibi "birbiriniz" manasına da gelir.

Bakara 2/54. ayetteki "فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ" ifadesi, klasik tefsir literatüründe birkaç farklı şekilde izah edilir. Bir izaha göre "Nefislerinizi öldürün" ifadesi, "İntihar edin" anlamına gelir. İkinci bir izaha göre "Nefislerinizi ıslah edin, şehevi arzularınızı gemleyin" veya "Kötü duygularınızı yok edin", üçüncü izaha göre ise "Birbirinizi öldürün" şeklinde bir anlam içerir. Türkçe meallerde daha ziyade ikinci yorum tercih edilmiştir. Bu tasavvufî/işârî karakterli yorum Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Ebüssuûd (ö. 982/1574) müfessirler tarafından da zikre değer görülmüştür.[1107] Ancak müfessirlerin büyük çoğunluğu "فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ" ifadesinde, bilindik "katletme" manasının kastedildiği yönündeki görüşü tercih etmiştir.

Bazı tefsir kitaplarında, tâbî müfessir Katâde b. Diâme'nin (ö. 117/735) "فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ" ifadesini "فَأَقِيلُوا أَنْفُسَكُمْ" şeklinde okuduğu nakledilmiştir. Bu okuyuşa göre söz konusu ifade, "Tövbe etmek suretiyle kendinizi buzağı heykeline tapınma günahından kurtarın. Allah'a itaatkârlığınızı göstermek suretiyle sizin için âdeta bir kara leke gibi olan bu büyük günahın izlerini silip kendinizi arındırın" şeklinde bir anlam içerir.[1108]

Bu noktada, bir ihtimal olarak, buzağı heykeline tapınanların birbirlerini öldürmekle mükellef kılındıkları düşünülebilir. Nitekim bazı müfessirler, "فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ" ifadesinin buzağıya tapanlara yönelik olduğu ve bu ifadede "Buzağıya tapanlar birbirlerini öldürsünler" şeklinde bir manaya atıfta bulunulduğu yönünde bir görüşe yer vermişler; fakat bu görüş pek tercih edilmemiştir. Hem Tevrat'taki anlatıya mutabık olan hem de müfessirlerin büyük çoğunluğunca isabetli bulunan izaha göre söz konusu emrin muhatapları, İsrâiloğulları'ndan buzağı heykeline tapmayan kitledir. Buna göre "فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ" ifadesi, "İçinizden buzağıya tapmayanlar buzağıya tapanları öldürsün" anlamına gelir.[1109] Tevrat'ın

1106 İbn Sîde, *el-Muhkem*, VIII. 525-526; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XVI. 559-572.
1107 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I. 81; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, I. 175.
1108 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 198; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 368.
1109 Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 388; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 152.

Çıkış bölümündeki şu ifadeler de aynı minvaldedir: Musa şöyle dedi: İsrâil'in tanrısı RAB, "Herkes kılıcını kuşansın. Ordugâhta kapı kapı dolaşıp kardeşini, komşusunu, yakınını öldürsün" diyor. Leviliiler Musa'nın buyruğunu yerine getirdiler. O gün halktan üç bine yakın adam öldürüldü".[1110]

Tevrat tefsirlerine göre öldürme emrinin muhatapları, buzağı heykeline tapınma işine hiç bulaşmamış olan Levi kabilesi mensuplarıdır. Hz. Musa, Levililere kim olduklarına bakılmaksızın tüm suçluları öldürmelerini emretmiştir. Böylece Leviliiler, anne tarafından kardeşleri bile olsa söz konusu görevi yerine getirmekle memur kılınmışlardır.[1111] Bazı yorumculara göre İsrâiloğulları içerisinde o güne kadar cemaatin dinî hayatını sevk ve idare edenler, ilk doğan erkek çocuklardı (behorim). Ancak onlar altın buzağı heykeline tapınma hadisesinde kendi içlerindeki sapkınlara engel olmadıkları için imtiyazlarını kaybetmiş ve bu imtiyaz buzağı heykeline tapınmayan Levililere, onların içinde de kohenlere devredilmiştir.[1112]

Şirkin cezası Tevrat'ta ölüm olarak zikredilir. Tesniye bölümünde bu konuyla ilgili olarak şu ifadelere yer verilir: "Öz kardeşin, oğlun, kızın, sevdiğin karın ya da en yakın dostun seni gizlice ayartmaya çalışır, senin ve atalarının önceden bilmediğiniz, dünyanın bir ucundan öbür ucuna dek uzakta, yakında, çevrenizde yaşayan halkların ilahları için, 'Haydi gidelim, bu ilahlara tapalım' derse, ona uymayacak, onu dinlemeyeceksin. Ona acımayacak, sevecenlik göstermeyecek, onu korumayacaksın. Onu kesinlikle öldüreceksin..."[1113]

Talmud'da buzağıya tapan halkla ilgili üç çeşit günahtan söz edilir. Birinci grup, buzağı heykeline tapınan ve uyarıldıkları hâlde bundan vazgeçmeyenlerdir. Bu grup kılıçla öldürülmüştür. İkinci grup, buzağıya tapan ve fakat herhangi bir uyarı almamış insanlardan müteşekkildir. Bu grup, salgın hastalıkla ölmüştür. Üçüncü grup ise puta taptıklarına dair şahit bulunmayan kimselerdir. Bu gruba mensup kimselerin buzağı heykeline tapıp tapmadıklarını ortaya çıkarmak için Yahudi

1110 Çıkış (Mısır'dan Çıkış) 32/27-28.
1111 Farsi, *Tora ve Aftara* (*2. Kitap Şemot*), II. 433.
1112 Gaon, *Tefsîru't-Tevrât*, I. 962.
1113 Tesniye (Yasanın Tekrarı) 13-6-9.

şeriatında kadının, kocasını aldattığından kuşku duyulduğunda uygulanan yönteme müracaat edilir.[1114]

Bakara 2/54. ayetteki "فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ" ifadesinin bilindik anlamda öldürmeye değil, nefsi ıslah etmeye delalet ettiği yönündeki görüş, "Şayet buzağı heykeline tapınanlar katledildiyse, bu durumda 'Sizi yaratan rabbinize yönelip tövbe edin' mealindeki ifade bir bakıma anlamsız hâle gelir." şeklindeki bir gerekçeyle eleştirilmiştir. Keza ünlü Mu'tezile kelamcısı Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) da, "Allah'ın İsrâiloğulları'na 'Birbirinizi katledîn' şeklinde bir emir tevcih etmesi aklen mümkün değildir. Çünkü emir mükellefin faydasına olan bir şeydir. Oysa öldürme işinden sonra herhangi bir fayda (maslahat) içeren bir mükellefiyet söz konusu değildir" şeklindeki bir gerekçeyle aynı görüşü tenkit etmiştir.[1115]

Bu eleştiriler ilk bakışta makul görünebilir; fakat tercihe şayan bir görüş inşa etmeye kâfi değildir. Her şeyden önce, "فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ" ifadesindeki "enfüseküm" lafzı "kendi nefisleriniz" ya da "kendi kendiniz" değil, "birbiriniz" anlamına gelir. Nitekim Bakara 2/85. ayetteki "تَقْتُلُونَ اَنْفُسَكُمْ" ifadesi "Birbirinizi katlediyorsunuz", Nûr 24/61. ayetteki "فَسَلِّمُوا عَلٰٓى اَنْفُسِكُمْ" ifadesi "Birbirinize selam verin", Hucurât 49/11. ayetteki "وَلَا تَلْمِزُٓوا اَنْفُسَكُمْ" ifadesi "Birbirinizle alay etmeyin" manasına gelir.[1116] Öte yandan, Tevrat'taki muhtelif pasajlarda şirkin çok büyük bir suç olduğu ve bu suçu işleyen kimsenin mutlak surette ölüm cezasına çarptırılması gerektiği çok açık biçimde ifade edilir.[1117]

Bu noktada tövbe-ölüm ilişkisi üzerinde kısaca durmak gerekir. Müfessirlerin bu konuyla ilgili genel kanaati, "İsrâiloğulları'nın tövbesi, buzağı heykeline tapınmayan muvahhidlerin bu heykele tapınan müşrikleri öldürmesi" şeklindedir.[1118] Buna göre ayetteki "katl" (öldürme) lafzı tövbenin mahiyetini açıklayıcı mahiyettedir. Nitekim İslam şeriatında da tövbenin irtidat gibi bazı suçları düşürmekle birlikte had cezası gerektiren diğer bazı suçlarda böyle bir etkiye sahip olmadığı, tövbeye rağmen had cezasının uygulandığı bilinmektedir.

1114 Meral, *Sâmirî'nin Buzağısı*, s. 134.
1115 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 76; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I. 260.
1116 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 76.
1117 Tesniye (Yasanın Tekrarı) 17/2-7, 18/6-9.
1118 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 679; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 198; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 122; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 401; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 368.

Sonuç olarak, ayetin söz diziminde peşpeşe gelen "فَتُوبُوا إِلى بارِئِكُمْ" (Sizi yaratan rabbinize yönelip tövbe edin) ve "فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ" (Birbirinizi öldürün) ifadeleri tövbe ve katl olmak üzere iki ayrı şeye delalet etmemekte, bilakis "Birbirinizi öldürün" mealindeki ifade, tövbenin mahiyetini göstermektedir. Bu noktada şöyle bir ihtimalden söz etmek de imkân dâhilindedir: Hz. Musa kendi kavminden buzağı heykeline tapınmamakla birlikte bu işe bulaşanlara engel de olmayan insanlara tövbe etmelerini salık vermiş, ardından da buzağı heykeline tapınanları katletmelerini söylemiştir.

Ayetin son kısmındaki "ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ" ifadesi, Hz. Musa'nın kavmine yönelik hitabı kapsamında olup, "Buzağı heykeline tapınma günahından dolayı tövbe etmeniz ve bu vesileyle söz konusu günahı işleyenleri öldürmeniz, yaratıcınız katında sizin için mutlak surette daha hayırlıdır" manasına gelir. Nitekim "العسل أحلى من الخل" (Bal sirkeden daha tatlıdır) cümlesi "Bal sirkeden daha tatlıdır" şeklinde bir anlam içerir; ancak bu cümle sirkenin de az çok tatlı olduğunu değil, tatlılığın sirkede değil, sadece balda bulunduğunu belirtir. Kısacası, "ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ" ifadesi, tövbeyle ilgili olarak "... den daha hayırlı" değil, "mutlak surette en hayırlı" manasına gelir.

İsrâiloğulları'nın gerek kendi içlerinde buzağı heykeline tapınanları engellememe konusundaki gevşekliklerinden dolayı Allah'a yönelip pişmanlıklarını itiraf etmek gerekse söz konusu günahı işleyenleri katletmek suretiyle ortaya koydukları tövbe Allah tarafından kabul edilmiş ve bu husus ayette "فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ" ifadesiyle belirtilmiştir. Buna göre İsrâiloğulları tövbe hususunda kendilerine emredilen şeyi yapmışlar ve böylece buzağı heykelini tanrı gibi algılayıp tapınma günahları Allah tarafından affedilmiştir. Kısacası, Allah İsrâiloğulları'nı bu büyük günah sebebiyle gözden çıkarmak yerine, tabir caizse, içlerindeki çürük yumurtaları temizlemeleri üzerine affetmiştir.

"Allah sizi affetti" (فَتَابَ عَلَيْكُمْ) mealindeki ifadenin Hz. Musa'ya ait olma ihtimali bulunmakla birlikte Allah'a atfen zikredilmiş olma ihtimali daha kuvvetlidir. Ayetin sonundaki "إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ" ifadesinde Allah'ın hem "tövbeleri çokça kabul buyuran" ve hem de "çok merhametli olan" diye anılması önemlidir. Zira bu ifade, insanın işlediği gü-

nah ne kadar büyük olursa olsun, gerçek manada pişmanlık ve tövbe söz konusu olduğunda, Allah'ın o günahı da bağışlayacağına ve dolayısıyla kulunu çok büyük günah işledi diye gözden çıkarmayacağına işaret etmektedir.

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ (55)

(55) Yine vaktiyle siz, "Ey Musa! Biz Allah'ı kendi gözlerimizle açıkça görmedikçe sana inanmayacağız" demiştiniz. Bunun üzerine şiddetli bir sarsıntı ve uğultu, bakıp durduğunuz hâlde iken sizi yakalayıvermişti.

***

Daha önceki ve sonraki ayetlerde olduğu gibi bu ayetteki ifadeler de Hz. Musa dönemindeki İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkış sürecinde yaşadıkları olaylardan bir kesit sunmaktadır. Ayetteki hitap her ne kadar Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki Medine Yahudilerine yönelik olsa da olayların tarihî kahramanları Hz. Musa'nın önderlik ettiği İsrâiloğulları'dır. "Kızım sana söylüyorum, gelinim sen anla" sözünü anımsatan bu ifade ve üslup tarzı, bir yönüyle Medine Yahudilerini uzak geçmişteki inanç ataları üzerinden ilzam etmeye, bir yönüyle Allah tarafından atalarına lütfedilen onca nimete nankörlükle mukabele etmenin çirkinliğine dikkat çekmeye, başka bir yönüyle de Hz. Muhammed'in nübüvvetini tekzip hususunda takındıkları inkârcı ve inatçı tavrı zemmetmeye yöneliktir.[1119]

Allah'ı Açıkça Görme Talebi

Ayetin ilk kısmında, İsrâiloğulları'nın Hz. Musa'ya, "Biz Allah'ı açıkça görmedikçe sana inanmayacağız" dedikleri bildirilir. Ayetteki "وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً" ifadesinde geçen "نَرَى" lafzı, sözlükte "gözle veya iç görüyle (basiret) görmek" manasındaki "ر أ

[1119] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 687; Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 392.

ي" (rey, rü'yet) kökünden türemiş bir fiildir. Kur'an'da mastar ve fiil türevleriyle 328 kez geçen "re'y" lafzı tefekkür, vehim, tahayyül, tahmin ve kalp/akıl gözüyle görmek gibi anlamlar da içerir.[1120] Cevherî (ö. 400/1009'dan önce) "re'y" kökünün gözle görmek manasında tek mef'ul aldığını, "bilmek, idrak etmek, anlamak" manasında ise "رأى زيْداً عالِماً" (Zeyd'in âlim olduğunu anladı) ifadesinde olduğu gibi iki mef'ul aldığını belirtir.[1121] Bu kökün yaygın anlam ve kullanımı çıplak gözle ve kalple görmeye münhasır kabul edilebilir. Kalple görmekten maksat düşünmek, idrak etmektir.[1122] Nitekim "re'y" (الرَّأْي) isim olarak hem "görülen şey" hem de "düşünülen şey, şahsî kanaat, görüş" demektir.[1123]

Ayetteki "وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً" ifadesine iki farklı mana takdir edilebilir. İlki, "Ey Musa! Allah'ı açıkça görünceye değin sana inanmayacağız, dediler" şeklinde, ikincisi ise, "Açıkça, 'Ey Musa! Allah'ı görünceye değin sana inanmayacağız' dediler" şeklindedir.[1124] İlk mana takdirine göre "جَهْرَةً" (açıkça) lafzı "görme" fiilinin vasfı, ikincisine göre ise Hz. Musa'ya söyledikleri sözün vasfı olur. Bu noktada "Görmek zaten açık seçik olduğuna göre "جَهْرَةً" (açıkça) kelimesiyle belirtilen "açıklık" vurgusunun sebebi nedir?" şeklinde bir soru sorulabilir ve bu soruya şöyle cevap verilebilir: Görmek bazen kalple, yani iç görüyle, bazen de uykuda rüya şeklinde olabilir. Bu yüzden, ayetteki "جَهْرَةً" (açıkça) lafzı iç görü ve rüya yoluyla değil, çıplak gözle görmeye yöneliktir.

"Cehraten" (جَهْرَةً) kelimesi sözlükte "açıklık (aleniyet), açığa çıkmak, özellikle bir şeyin görme ve işitme duyularına çok belirgin olarak hitap edecek tarzda açığa çıkması" manasına gelen "ج ه ر" (chr, cehr, cihâr) kökünden[1125] türemiş bir mastar olup Bakara 2/55 ve Nisâ 4/153. ayetlerin yanı sıra Nisâ 4/148, En'âm 6/3, 47. ayetlerde de bir şeyin çok açık ve aşikâr oluşunu belirtir. Kur'an'da mastar ve fiil türevleriyle 16 kez geçen "cehr" (الجَهْر) kökü Mustafavî'ye göre daha ziyade söz ve konuşma bağlamında kullanılır.[1126] Mesela, "جَهَرَ الكلامَ" cümlesi "yüksek sesle konuştu" manası taşır. Keza "رجلٌ جَهيرُ الصوتِ" cümlesi "yüksek ses-

1120 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 208-209.
1121 Cevherî, *es-Sıhâh*, VI. 2347.
1122 İbn Sîde, *el-Muhkem*, X. 338; İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Luğa*, I. 205.
1123 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 209; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV. 300.
1124 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 404.
1125 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 101.
1126 Mustafavî, *et-Tahkîk*, II. 151.

li adam", "الْجَهْوَرِيُّ" lafzı ise "yüksek ses" manasındadır. Kısacası, "cehr" kökündeki temel anlam aleniyet, açıklıktır. Bu kök "görme" fiiliyle birlikte kullanıldığında, görülen şeyin hiçbir engel bulunmaksızın tüm açıklığıyla ortaya çıkmasına atıfta bulunur.[1127]

İbn Abbâs tarafından "جَهَرَةً" (ceheraten) şeklinde okunduğu belirtilen "جَهْرَةً" (cehraten) kelimesi[1128] cümle içerisinde mef'ûl-i mutlak olarak mansuptur. Bu mef'ûlün işlevi, görme fiilinin bir anlık veya belli belirsiz şekilde değil, çok açık seçik biçimde olması gerektiğini vurgulamaya matuftur. İlgili ifadede "açık seçik" anlamındaki "عِياناً" (iyân) yerine, "جَهْرَةً" kelimesinin kullanılması, "iyân" lafzının halk (boğaz) harflerinden biri olan "ayn" harfiyle başlaması ve boğaz harfleriyle başlayan kelimenin telaffuzda zorluk yaratması, buna mukabil "cehraten" kelimesinin daha kolay telaffuz edilmesi ve aynı zamanda illet harfi içermemesi ile ilgili olmalıdır.[1129]

Allah'ı açıkça görmekle ilgili sözün tüm İsrâiloğulları kavmine mi yoksa belli bir zümreye mi ait olduğu müphemdir. İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs'tan gelen rivayetlere göre bu söz Hz. Musa'nın Allah'a münacat için kavminden seçtiği yetmiş kişiye aittir.[1130] Başka bir rivayete göre Allah'ı açıkça görme isteği İsrâiloğulları'ndan on bin civarında kişi tarafından dillendirilmiştir.[1131] Tevrat'ın Tesniye bölümünün beşinci babındaki (Tesniye 5/23-24) ifadeler dikkate alındığında, bahis konusu sözün İsrâiloğulları'nın ileri gelenleri ve/veya oymakbaşı konumundaki kişiler tarafından söylendiği sonucuna ulaşılabilir.

Allah'ı açıkça görme isteğinin ne maksatla dillendirildiği meselesine gelince, Nisâ 4/153. ayetteki "فَقَالُوٓا اَرِنَا اللّٰهَ جَهْرَةً فَاَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ" (Onlar, Musa'ya, "Bize Allah'ı açıkça göster!" demişlerdi. Ama bu zulümlerinden dolayı müthiş uğultulu bir deprem onları yere sermişti) ifadesi, bu meselenin açıklığa kavuşturulmasında önemli bir karine içerir. Çünkü bu ifadede Allah'ı açıkça görme isteği zulümle ilişkilendirilir. Ancak salt böyle bir istekte bulunmak zulüm değildir; asıl zulüm Hz. Musa'nın nübüvvetine tam bir itimatla inanmaktan imtina edilme-

1127 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV. 150.
1128 Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 390.
1129 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 507.
1130 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 83.
1131 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 270.

sidir. Kaldı ki Hz. Musa da Allah'tan "Rabbim, bana kendini göster de sana bakayım" (A'raf 7/143) diye istekte bulunmuş ve bu istek zulüm diye nitelendirilmemiştir. Gerçi bazı müfessirler İsrâiloğulları'nın Allah'ı açıkça görmek istemelerini küfür kapsamında değerlendirmiştir. Ancak Mu'tezile kelamcılarından Ebû Ali el-Cübbâî ö. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) bu isteğin küfre hamledilemeyeceği fikrini benimsemişlerdir.[1132] Bize göre de Allah'ı acıka görme isteği, inkârcılıktan öte, Hz. Musa'nın nübüvvetiyle ilgili şüphe ve tereddütleri giderme arzusuna hamledilebilir.

Ayetlerin tertibi dikkate alındığında, İsrâiloğulları Allah'ı açıkça görme yönündeki isteklerini buzağıya tapınıp tövbe ettikten sonra dile getirmişlerdir. Ancak "[Ey Peygamber!] Yahudiler senden [peygamberliğini ispat için] gökten bir metin, yazılı bir belge indirmeni istiyorlar. [Sen onların bu densizliklerini çok görme]. Zira vaktiyle onların ataları senden istenenden çok daha tuhaf bir şeyi Musa'dan talep etmiş ve "Bize Allah'ı açıkça göster!" demişlerdi. Ama bu zulümlerinden dolayı müthiş uğultulu bir deprem onları yere sermişti. Yine onlar kendilerine onca ayet, onca ilâhî ikaz gelmesine rağmen buzağı heykeline tapınmışlardı. Ama biz onları yine de affetmiştik. Ayrıca biz Musa'ya onlar üzerinde hâkimiyet sağlayacak manevi bir güç vermiştik" mealindeki Nisâ 4/153. ayet dikkate alındığında bunun tam aksini söylemek gerekir. Çünkü bu ayette ilkin İsrâiloğulları'nın Allah'ı açıkça görmek istediklerinden söz edilmekte, daha sonra "sümme" edatıyla başlayan cümlede, buzağı heykeline tapındıkları bildirilmektedir.

İkinci bir ihtimale göre bu söz Hz. Musa'nın kavminden yetmiş kişi seçip Allah'a münacatta bulunmak üzere dağa çıktığı zaman söylenmiştir. Ancak Tevrat'ın Tesniye bölümünde Hz. Musa'nın dilinden aktarılan, "RAB dağda ateşin içinden sizinle yüz yüze konuştu. O zaman RAB'in sözünü size bildirmek için RAB ile sizin aranızda durdum. Çünkü siz ateşten korkup dağa çıkmadınız... Dağ alev alev yanarken karanlığın içinden sesi duyduğunuzda bütün oymakbaşlarınız ve ileri gelenlerinizle bana yaklaştınız ve "Tanrımız RAB bize yüceliğini ve büyüklüğünü gösterdi. Ateşin içinden sesini duyduk..."[1133] şeklindeki ifadeler Allah'ı açıkça gör-

[1132] Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 392.
[1133] Tesniye (Yasanın Tekrarı) 5/4-5, 23-24.

me isteğinin Hz. Musa'ya on emirin kayıtlı olduğu levhaların verildiği ilk mikat sürecinde gerçekleştiğine işaret olarak değerlendirilebilir. Bu süreçte İsrâiloğulları'nın ileri gelen şahsiyetleri Allah'ı görme talebinde bulunmuş, fakat bu sırada meydana gelen şiddetli sarsıntı ve buna eşlik eden şiddetli ses ve ateş sebebiyle ölümle burun buruna gelmeleri üzerine bu taleplerinden vazgeçmişlerdir.[1134]

Muhammed Abduh ve Reşid Rızâ'nın yorumuna göre İsrâiloğulları'nın Allah'ı açıkça görme istekleri Hz. Musa'ya, "Senin ve ağabeyin Harun'un ne tür bir ayrıcalığınız var? Niçin sadece siz Allah'la konuşabiliyorsunuz? Allah'ın İsrâiloğulları'na yönelik lütuf ve ihsanı, atalarımız İbrahim ve İshak sebebiyledir. Dolayısıyla söz konusu lütuf ve ihsanın tüm İsrâiloğulları'nı kapsaması gerekir. İşin gerçeği, senin bizden üstün bir meziyetin yoktur. Bu yüzden, biz Allah'ı açık seçik görmedikçe sana inanmayız" diye karşı çıkmaları bağlamında dile dökülmüştür. Ardından Hz. Musa bu isyancı grubu ahit çadırına almış, bu arada yer yarılmış ve onlardan bir kısmını yutmuş, diğer taraftan bir ateş gelmiş ve geride kalanları yakıp helâk etmiştir.[1135]

İsrâiloğulları'na İsabet Eden "Sâika"nın Mahiyeti

Ayetteki "فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ" ifadesinde geçen "ehaze" kelimesi "almak, nail olmak" manasına gelen "أ خ ذ" (ahz) kökünden türemiş bir fiildir. Bu kök farklı fiil türevlerine göre "tutmak, yakalamak, kuşatmak, hesap sormak" gibi manalar da taşır. Mesela, "الأخيذ" (ahîz) kelimesi "tutsak, esir", "الأخيذة" (ahîze) kelimesi "gasp edilen şey" manasında kullanılır.[1136] "Sâika" (الصَّاعِقَة) kelimesine gelince, bu kelime sözlükte "şiddetli ses" anlamındaki "ص ع ق" (sa'k, sa'ak) kökünden türemiş bir isimdir. Aynı kökten türeyen "الصَّعْق" (sa'k) kelimesi ise insanın çok şiddetli bir sesten veya sıcaktan dolayı baygınlık geçirmesi anlamına gelir.[1137] Bazı dilciler tüm helâk edici azapların "sâikâ" diye isimlendirildiğini belirtir.[1138] Bir telakkiye göre "sâika" (الصاعِقة) kelimesi azap, "sa'ka" (الصَّعْقة) kelimesi "baygınlık" anlamına gelir. Lügat ve nahiv âlimi İbn Berrî (ö.

1134 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 506.
1135 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 264.
1136 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III. 472-473.
1137 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, I. 122-123.
1138 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXVI. 21.

582/1187) ise "sa'ka" (الصَّعْقة) kelimesinin yıldırım esnasında ortaya çıkan sesi ifade ettiğini belirtmiş, Kisâî (ö. 189/805) de ayetteki ifadeyi "فأخذتهم الصَّعْقة" (Şiddetli bir ses onları çarptı) diye okumayı tercih etmiştir.[1139]

Kur'an'da isim ve fiil türevleriyle 11 kez geçen "sa'k" kökü şiddetli sesten dolayı bayılmak ve ölmek manasına da hamledilir. "Sâika" (الصَّاعِقَة) aslında "yıldırım" demektir. Yıldırım esnasında ortaya çıkan ateş ve yüksek ses de "sâika" diye ifade edilir. Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101) "sa'k" kökünün Kur'an'da üç farklı manada kullanıldığını belirtir. Birincisi, Zümer 39/68. ayetteki "وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ" (Sûr'a üfürülecek ve hem göklerde hem yeryüzünde bulunan kimseler ölecek) ifadesinde olduğu gibi "ölmek" manasında; ikincisi Fussilet 41/13. ayetteki "فَقُلْ اَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ" ifadesinde olduğu gibi "azap" manasında; üçüncüsü ise Ra'd 13/13. ayetteki "وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ" (Yıldırımları gönderir) ifadesinde olduğu gibi "gökten gelen ateş, yıldırım" manasında kullanılır.[1140]

Ayetteki "فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ" ifadesi genellikle "Sizi yıldırım çarpmıştı" diye izah edilir ve bir sonraki ayette "ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ" (Sonra ölümünüzün ardından sizi dirilttik) ifadesine binaen İsrâiloğulları'nın yıldırım çarpmasıyla öldüklerine kanaat getirilir. Fakat burada söz konusu olan şey ölüm değil, baygınlık hâlidir. Nitekim A'râf 7/143. ayette, Hz. Musa'nın Allah'ı görme isteği üzerine dağın parça parça olması ve bu sırada Musa'nın düşüp bayılması "خَرَّ مُوسٰى صَعِقًا" diye ifade edilir. Bu ifadedeki "صَعِقًا" (saikan) kelimesi baygınlık geçirme hâlini belirtir. Ayrıca "sâika" kelimesi bilindik anlamda yıldırımdan ziyade, deprem sırasında ortaya çıkan korkunç uğultu manasına da hamledilebilir ve bu mana takdiri A'râf 7/155. ayetteki "وَاخْتَارَ مُوسٰى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلاً لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا اَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ" ifadesiyle delillendirilebilir. Çünkü burada Hz. Musa'nın Allah'a münacat maksadıyla kavminden yetmiş kişiyi seçtiği ve bu yetmiş kişinin "racfe"yle yüz yüze geldiği belirtilir. Sözlükte "sallanma, çalkalanma, şiddetli sarsıntı" manasındaki "ر ج ف" (rcf, racf) kökünden türemiş bir mastar olan "racfe" kelimesi şiddetli sarsıntı, zelzele demektir.[1141]

1139 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, X. 198.
1140 Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 391-392.
1141 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXIII. 324-325.

Aslında "racfe" ve "sâika" iki ayrı şeye değil, aynı şeyin iki farklı tezahürüne karşılık gelir. Aksi hâlde Kur'an'ın çelişkili ifadeler içerdiğine hükmedilebilir. Zira Semûd kavminin helâk edilişiyle ilgili olarak A'râf 7/78. ayette "racfe" (şiddetli sarsıntı), Hûd 11/67, Hicr 15/83 ve Kamer 54/31. ayetlerde "sayha" (şiddetli ses), Fussilet 41/17 ve Zâriyât 51/44. ayetlerde "sâika"dan (yıldırım) söz edilir. Bu kelimeler üç ayrı helâke değil, şiddetli sarsıntı sırasında ortaya çıkan korkunç ses ve ışık gibi şeylere delalet etmektedir. Dolayısıyla İsrâiloğulları'yla ilgili olarak zikredilen "sâika" kelimesi de şiddetli sarsıntı ve bu sırada ortaya çıkan korkunç ses ve ateşe/ışığa işaret etmektedir.

Bakara 2/55. ayetin sonundaki "وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ" (Siz bakar durur hâlde iken) ifadesi bir yoruma göre İsrâiloğulları'nı çarpan azabın yıldırım esnasında çıkan ses değil, ateş olduğuna işaret eder. Çünkü "bakmak" işitilen değil, görülen şeyle ilgili bir fiildir. Bazı müfessirlerin yorumuna göre "وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ" ifadesi İsrâiloğulları'nın toplu hâlde birbirlerine bakma, bakışma hallerini betimlemektedir.[1142] Ancak bu ifadede mef'ûlün mahzuf olması da muhtemeldir. Tevrat'taki anlatımlardan hareketle denebilir ki İsrâiloğulları Allah'ın bulutlar arasından kendini göstereceği beklentisiyle bakışlarını Sina Dağı'na çöken buluta teksif etmişlerdir. Çünkü Tevrat'ın Çıkış bölümünde, "RAB Musa'ya 'Sana koyu bir bulut içinde geleceğim' dedi" ifadesine yer verilir.[1143] Bunun yanında Tanrı'nın her tarafından dumanlar tüten Sina Dağı'nın üstüne ateş içinde indiğinden ve bu esnada hem dağın şiddetle sarsıldığından ve hem de çok güçlü bir boru sesi duyulduğundan söz edilir.[1144]

Bütün bu ifadeler İsrâiloğulları'nın şiddetli sarsıntı ve sesle baygınlık geçirdikleri sırada Tanrı'nın kendini açıkça göstereceği beklentisiyle Sina Dağı'na çöken buluta baktıklarını gösterir. Bakara 2/210. ayetteki "هَلْ يَنْظُرُونَ اِلَّٓا اَنْ يَأْتِيَهُمُ اللّٰهُ ف۪ي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ" (Yoksa onlar bulut kümelerinin içinden Allah'ın kendilerine çıkıp gelmesini mi bekliyorlar?) ifadesi de büyük ihtimalle Yahudilerin Tanrı'yı anılan şekilde görecekleri beklentisiyle ilgili olsa gerektir. Sonuç olarak, Bakara 2/55. ayetin sonundaki "وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ" ifadesi, İsrâiloğulları'nın Sina Dağı'na çıkan Hz. Musa'nın

1142 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 403.
1143 Çıkış (Mısır'dan Çıkış) 19/9.
1144 Çıkış(Mısır'dan Çıkış) 19/16-18.

ardından dağa odaklanmalara ve Tanrı'yı görecekleri beklentisi içinde dağın üstündeki buluta bakıp durmalarına işaret etmektedir.

ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (56)

(56) Daha sonra biz -belki bu defa şükredersiniz diye- bir süre baygın hâlde kalışınızın ardından sizi ayıltmıştık.

***

Bir önceki ayette kendilerine "sâika" denilen bir musibet isabet ettiği bildirilen İsrâiloğulları'nın söz konusu musibetten dolayı bayıldıkları bildirilmiş, bu ayette ise baygınlık hâlinden sonra ayıltıldıkları ifade edilmiştir. Daha önce de bahsi geçtiği üzere "sâika" kelimesi, sözlükte "çok şiddetli ses ve bu sesten dolayı bayılmak" gibi manalardaki "ص ع ق" (sa'k) kökünden türemiş bir isim olup yıldırım düşmesi esnasında ortaya çıkan şiddetli sesi ve aynı zamanda ateş parçasını ifade eder.[1145]

"Mevt"ten (Ölüm) Sonra "Ba's"ın (Diriltme) Mahiyeti

Ayetin başındaki "ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ" ifadesi, klasik tefsir kitaplarında, "Daha sonra biz sizi ölümünüzün ardından dirilttik" şeklinde izah edilmiştir. Bu izahta "mevt" (الْمَوْت) kelimesine bilindik ölüm, "ba's" (الْبَعْث) kelimesine de ölümden sonra dirilme/diriltme manası verilmiştir. Ancak tâbiîn müfessirlerinden Süddî el-Kebîr (ö. 127/745) "بَعَثْنَاكُمْ" lafzını, "Size peygamberler gönderdik" diye izah etmiştir;[1146] ancak bu izah ayetin siyak ve sibakıyla bağdaşık değildir.

"Mevt" (الْمَوْت) sözlükte "ölmek, helâk olmak, ruhun bedenden ayrılması, insanın maddi hayat kaynağını yitirmesi, bir şeyden güç ve kuvvetin gitmesi" gibi anlamlar taşıyan "م و ت" (mvt, mevt) kökünden türemiş bir mastardır. Kur'an'da isim ve fiil türevleriyle 166 kez geçen "mevt" lafzı "ölüm" manasının yanında "geçici duyu kaybı, zihinsel yetilerin işlevsiz kalması, uyku, acı ve keder, fakirlik, cinnet, cehalet, zillet, sükûn hâli" gibi çok farklı anlamlarda da kullanılır. Özellikle uyku,

1145 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 281; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, II. 337-338.
1146 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 695; Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 394.

Zümer 39/42. ayette de görüleceği üzere “mevt” diye isimlendirilir. Bu yüzdendir ki “Uyku hafif ölümdür; ölüm ağır uykudur” (المنامُ المَوْتُ الخَفيفُ، والمَوْتُ النَّومُ الثَّقِيلُ) denilir.[1147]

“Mevt” lafzı bu ayette (Bakara 2/56) büyük ihtimalle bilindik anlamda ölüm değil, “geçici olarak duyularını kaybetmek” ve/veya “sersemleyip bayılmak” anlamındadır. Dolayısıyla “ba’s” kelimesi de “ayıltmak” manası taşır. Nitekim Kurtubî “بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ” ifadesinin başka insanların görüp ibret alacakları şekilde kaskatı kesilmek ya da yığılıp kalmak (mevt-i hu͟mûd) ve daha sonra bu hâlden kurtarılmak manasına geldiğine dair bir yorum nakletmiştir.[1148] Benzer şekilde İbn Âdil ve Ebû Hayyân gibi müfessirler de “mevt” lafzının “bayılmak” manasında kullanılmış olabileceğine dikkat çekmişlerdir.[1149] Öte yandan, İbn Âşûr ayette zikri geçen “mevt”in, suni solunum ve kalp masajı gibi yollarla yeniden hayata döndürülme imkânı bulunan geçici ölüm ya da kalp sektesi olma ihtimali üzerinde durmuştur.[1150]

“Ba’s” (الْبَعْث) kelimesine gelince, sözlükte “harekete geçirmek” manasındaki “ب ع ث” (ba’s) kökünden türeyen bu kelime “göndermek, yönlendirmek, uykudan uyandırmak, diriltmek” gibi manalara gelir. Kıyamet gününde Allah’ın ahiret hayatını başlatmak üzere ölüleri yeniden canlandırması, onları kabirlerinden çıkararak hayata göndermesi, İslâmî literatürde “ba’s” diye ifade edilir. Kur’an’da mastar, ism-i mef’ûl ve fiil türevleriyle 64 kez geçen “ba’s” kökündeki “harekete geçirme ve yönlendirme” manası “ölüm” bağlamında kullanıldığında diriltmeyi, peygamber bağlamında kullanıldığında ise risaletle (elçilik) görevlendirmeyi belirtir.[1151]

Bakara 2/56. ayetteki “mevt” ve “ba’s” lafızları A’râf 7/143. ayette zikri geçen olayla hemen hemen aynı mana ve muhtevaya sahiptir. A’râf 7/143. ayetteki beyana göre Hz. Musa, “Rabbim, bana kendini göster, sana bakayım” demiş, fakat Allah “Beni asla göremezsin” diye karşılık vermiştir. Allah bilahare dağa tecelli etmiş ve dağ parçalanmıştır. Bunun üzerine Hz. Musa düşüp bayılmış ve bir süre sonra ayılmıştır.

1147 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 476-477; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, V. 98-106.
1148 Kurtubî, *el-Câmi’*, I. 404.
1149 İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 88; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, I. 374.
1150 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I. 508.
1151 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 52-53; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, V. 168-171.

Bazı müfessirlere göre "بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ" ifadesi, "Biz sizi cehaletinizin ardından bilgi sahibi kıldık" manasına gelir. Bu yorumda "mevt" lafzına mecâzî olarak "cehalet" manası yüklenmiştir.[1152] Ancak bir önceki ayette geçen "sâika" kelimesinin taşıdığı mana dikkate alındığında, "mevt" kelimesine "cehalet" anlamı yüklemenin isabetli olmadığı kendiliğinden anlaşılır.

Muhammed Abduh'a göre "ba's" lafzı bu ayette "nesillerin çoğalması" anlamında kullanılmıştır. İsrâiloğulları arasında ölüm oranı aşırı derecede artınca, soylarının ve nesillerinin kesileceği endişesi baş göstermiş; fakat Allah atalarının başına gelen bela ve musibetlerden ders alıp kendilerine lütfedilen nimetlere şükürle mukabelede bulunsunlar diye onların soylarını bereketlendirip çoğaltmıştır.[1153]

Abduh'un "ba's" kelimesiyle ilgili bu yorumu Tevrat'ın Tesniye bölümünde Hz. Musa'nın dilinden aktarılan, "Tanrınız Rab sizi çoğalttı. Bugün göklerdeki yıldızlar kadar çoğaldınız. Atalarınızın tanrısı RAB sizi bin kat daha çoğaltsın ve söz verdiği gibi kutsasın"[1154] ifadeleriyle temellendirilebilir. Fakat yine de "ba's" kelimesine "nesilleri çoğaltmak" gibi bir anlam yüklemek aşırı yorum kabilindendir. Çünkü ayette "mevt" ve "ba's" lafızları birbiri ardına yaşanan hadiselere işaret etmektedir.

Ayetin sonundaki "لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ" ifadesi, İsrâiloğulları'nın yaşadıkları sıkıntıdan ve bu sıkıntının bilahare atlatılmasından ders çıkarmaları, kendilerine ihsan edilen nimetlere iman ve taat üzere şükürle mukabelede bulunmaları gerektiğini belirtir. "Şükür" lafzı Sebe' 34/13. ayetteki "اعملوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا" ifadesinde de işaret edildiği üzere taat niteliğindeki tüm fiilleri içerir.[1155]

Mezkûr ifadenin başındaki "لَعَلَّكُمْ" lafzı, ümit ve beklentiyi belirtir. Ancak bu beklenti Allah'la değil, kullarla ilgilidir. Buna göre "لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ" ifadesine, "Sizden beklenen davranış, iman ve taat üzere şükretmenizdir" şeklinde bir mana yüklenebilir. Ayrıca "lealle" lafzına "key" (için) manası da takdir edilebilir ve bu takdirde ayetin ilgili kıs-

1152 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 405; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 373.
1153 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 264.
1154 Tesniye (Yasanın Tekrarı), 1/9-11.
1155 İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 88; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 374.

mı, "Başınıza gelen sıkıntıdan sizi kurtarmamız iman ve taat üzere şükretmeniz içindir" şeklinde bir anlam içerir.[1156]

وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِنْ
طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (57)

(57) Sizi bulutlarla gölgelemiştik. Yine size kudret helvası ile bıldırcın eti lütfetmiş, "Bu güzel rızıklardan yiyin" demiştik… [Aslında] onlar bize zulmetmediler; lakin kendilerine zulmettiler.

***

Bu ayet de daha önceki ayetler gibi İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkışı müteakiben Sina çölündeki yolculuk sırasında yaşanan hadiselerden söz etmektedir. Ayetin başındaki "وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ" (Sizi bulutlarla gölgelemiştik) ifadesi İsrâiloğulları'nın Sina çölündeki şiddetli sıcaktan korunmasına işarettir. Müfessirlerin hemen hepsi İsrâiloğulları'nın üstünde bir bulut kümesi oluştuğunu, İsrâiloğulları hareket ettikçe bulut kümesinin de eşzamanlı olarak hareket ederek onları çölün yakıcı güneşinden koruduğunu belirtmişlerdir. Mesela, Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), "Allah Teâlâ onların yürümesiyle yürüyecek ve onları güneşten koruyacak şekilde bulutu kendilerine amade kıldı" demiş,[1157] Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) ise "Allah, Sina çölünde bulutları onların hizmetine vermiş, onlar yürüdükçe bulutlar da hareket etmiş ve böylece onları güneşten koruyup gölgelemiştir. Gece vakti ise gökyüzünden sütun şeklinde bir ateş (ışık huzmesi) inerek yol güzergâhlarını aydınlatmıştır"[1158] şeklinde bir izahı tercih etmiştir. Bu izah Tevrat'ın Sayılar (Çölde Sayım) bölümünde Hz. Musa'nın dilinden aktarılan şu ifadelerle örtüşmektedir: "Ya RAB, bu halkın arasında olduğunu, bulutunun onların üzerinde durduğunu, gündüz bulut sütunu, gece ateş sütunu içinde onlara yol gösterdiğini duymuşlar…"[1159]

1156 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 692.
1157 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 82.
1158 Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl*, I. 91.
1159 Sayılar (Çölde Sayım) 14/14.

Bazı müfessirler söz konusu bulutun beyaz renkli ve ince olduğunu söylemişlerdir. Hatta bu bulutun Bedir gazvesinde melekler tarafından sevk edilen bulut olduğundan bile söz edilmiştir.[1160] Müfessirlerin söz konusu bulutun işlevine dair abartılı tasvirler yapmaları Tevrat'taki ifadelerden mülhem olsa gerektir. Çünkü Tevrat, "Gece gündüz ilerlemeleri için, RAB gündüzün bir bulut sütunu içinde yol göstererek, geceleyin de bir ateş sütunu içinde ışık vererek onlara öncülük ediyordu", "İsrâil ordusunun önünde yürüyen Tanrı'nın meleği yerini değiştirip arkaya geçti. Önlerindeki bulut sütunu da yerini değiştirip arkalarına, Mısır ve İsrâil ordularının arasına geldi. Gece boyunca bulut bir yanı karartıyor, öbür yanı aydınlatıyordu", "Rabbin görkemi bulutta görünüyordu", "İkinci yılın ikinci ayının yirminci günü bulut Levha Sandığı'nın bulunduğu konutun üzerinden kalktı. İsrâilliler de Sina çölünden göç etmeye başladılar. Bulut Paran çölünde durdu", "Konakladıkları yerden ayrıldıklarında da Rabbin bulutu gündüz onların üzerinde duruyordu"[1161] gibi birçok ifade içerir.

Bulutla ilgili Tevrat tasvirleri İslâmî kaynaklarda Hz. Peygamber'le ilgili bir "irhâs" (nübüvvet öncesi dönemde peygamberle ilgili olarak meydana gelen hârikulâde olay) üretilmesine kaynak oluşturmuştur. Şöyle ki birçok kaynakta Hz. Peygamber'in dokuz veya on iki yaşında iken amcası Ebû Tâlib tarafından bir Kureyş ticaret kervanı ile Suriye'ye götürüldüğü rivayet edilir. Kafile her zamanki gibi Busrâ'da, Bahîra isimli bir keşişin bulunduğu manastırın yanında konaklar. Daha önceki seyahatlerde Kureyşliler buradan geçtikleri zaman onlarla hiç alakadar olmayan ve hiç kimse ile konuşmayan Bahîra bu defa manastırdan dışarı bakarken kervanda bulunan Hz. Muhammed'i bir bulutun gölgelendirdiğini, bir ağacın altında oturduğu zaman dallarının onun üzerine eğildiğini görür...[1162]

Keşiş Bahîra rivayeti oryantalist gelenekte ciddi eleştirilere konu olmuştur. Mesela, İtalyan şarkıyatçı Leone Caetani (ö. 1935) Bahîra hadisesinin Eski Ahit anlatısına (I. Samuel 16/2-13) dayalı bir uyarlama

1160 Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 398; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 267; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, I. 196.

1161 Çıkış (Mısır'dan Çıkış) 13/21, 14/19-20, 16/10; Sayılar (Çölde Sayım) 10/11-12, 34.

1162 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VII. 327; Bezzâr, *el-Bahru'z-Zehhâr*, VIII. 97; Hâkim, *el-Müstedrek*, II. 672; Taberî, *Târîh*, II. 277-278; Beyhâkî, *Delâilü'n-Nübüvve*, II. 24-29.

olduğu yönündeki tespitleri zikredip konuyla ilgili rivayetleri uydurma kapsamında değerlendirmiş, ardından da Hz. Peygamber'in ilham aldığı kaynağın Hıristiyanlıkta değil, Arabistan'daki Yahudiler arasında aranması gerektiğini söylemiştir.[1163] Öte yandan, söz konusu rivayet klasik ve modern dönemlerde Şemsüddîn ez-Zehebî (ö. 748/1348), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), Mevdûdî, Muhammed Gazâlî ve Muhammed Hamidullah gibi âlimler tarafından da hem senet (sübut) hem de metin açısından tenkit edilmiş, hatta uydurma olduğuna hükmedilmiştir. Bu bağlamda İbn Kayyim, "Rasûlullah'ın (s.a.v.) nübüvvetine ilişkin bu haberler müslümanların Ehl-i Kitap ulemasının ağzından duyup dinledikleri şeylerdir" (فَهَذِهِ الْأَخْبَارُ بِنُبُوَّتِهِ مِمَّا تَلْقَاهُ الْمُسْلِمُونَ مِنْ أَفْوَاهِ عُلَمَاءِ أَهْلِ الْكِتَابِ)[1164] şeklinde bir ifade serdetmiştir.[1165]

Bu mesele bir tarafa, ayetteki "وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ" ifadesi, "Bulutları gölge kılmak suretiyle sizi güneş çarpmasından koruduk" gibi bir anlam içerir. İfadedeki "ظَلَّلْنَا" lafzı "bir şeyin bir şeyi örtmesi" manasındaki "ظ ل ل" (zıll, zelâlet) kökünden türemiş bir fiildir. Kur'an'da isim ve fiil kalıplarında 33 kez geçen "zıll" (الظِّلّ) kökü temelde "gölge" manasında kullanılır. Bunun yanında, ağacın dibinden çıkıp/fışkırıp güneşin hiç temas etmediği kaynak suyu "zalel" (الظَّلَل), içinde çok sayıda ağaç bulunan bahçe "zalâle" (الظَّلَالَة) diye adlandırılır. Ayrıca "gölge" anlamındaki "zıll" kelimesi mecazen gecenin karanlığı, mevsimin başlangıcı, gençliğin ilk yılları gibi manalarda da kullanılır.[1166]

Ayetteki "وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ" ifadesinde geçen "الْغَمَامُ" (ğamâm) kelimesi "bulut" manasındaki "ğamâme" kelimesinin çoğul kipidir. "Ğâmâm" (الْغَمَامُ) sözlükte "örtmek, gizlemek, sarıp sarmalamak, kaplamak" manasındaki "غ م م" (ğamm) kökünden türemiş bir isim olup "bulut(lar)" anlamına gelir. Bazı müfessirler "ğâmâm" (الْغَمَامُ) kelimesinin sadece beyaz bulut anlamına geldiğini söylemişlerdir;[1167] fakat böyle bir anlam takdirinin lisani gerekçesi açık değildir. Kur'an'da mastar ve isim olarak 11 kez geçen bu kökün "ğamm" (الغَمُّ) şeklindeki türevi de sevinç ve mutluluğu örten üzüntü, keder (gam) anlamına gelir. Öte yandan, üstü örtülen

1163 Caetani, *İslâm Tarihi*, I. 310-312.
1164 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, II. 57; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 50-51.
1165 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, II. 413.
1166 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI. 415-418; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXIX. 402-413.
1167 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 369.

her şey "mağmûm" (الْمَغْمُومُ) diye isimlendirilir. Aklı başından gitmiş kimseye "mağmûm" denilmesi de "örtme" anlamıyla ilişkilidir.[1168]

Menn ve Selvâ

Ayetteki "وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوٰى" ifadesi, lafzî olarak "Biz size menn ve selvâ indirdik" manasına gelir. A'râf 7/160 ve Tâhâ 20/80. ayetlerde de hemen hemen aynı ifadelere yer verilir. Bu üç ayette zikredilen "indirme"den (inzâl, tenzîl) maksat, bir cismin yukarıdan aşağıya indirilmesi değil, A'râf 7/26. ayetteki "قَدْ اَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا" (Biz size elbise inzal ettik) ve Zümer 39/6. ayetteki "وَاَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْاَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ اَزْوَاجٍ" (Allah sizin için erkekli dişili dört çift evcil inzal etti) ifadelerinde de görüleceği üzere nimet lütfedilmesi veya bir şeyin nimet olarak yaratılıp istifadeye hazır hâle getirilmesidir.

Peki, İsrâiloğulları'na çölde indirilen "menn" ve "selvâ"dan maksat nedir? Klasik tefsir literatüründe ve meallerin ekseriyetinde "الْمَنّ" (menn) kudret helvası, "السَّلْوٰى" (selvâ) da bıldırcın eti diye anlamlandırılır. "Menn" (الْمَنّ) kelimesi sözlükte "kesmek" ve "ihsan, iyilik etmek" şeklinde iki temel anlam içeren "م ن ن" (mnn, menn, minnet) kökünden[1169] türemiş bir isim olup reçine gibi yapışkan özellikli bir maddedir. Genellikle çöldeki bitkilerin yapraklarına yağan ve çiy denilen şeyi andıran bu madde tatlı olup rengi sarıya çalar niteliktedir.[1170]

Yunanca, Latince ve Batı dillerinde "man" veya "manna" (manne) olarak geçen kelimenin İbranca ve Âramcadaki karşılığı "mân"dır. Bu yiyeceğin isminin, İsrâiloğulları'nın onu çölde ilk defa gördüklerinde Musa'ya sordukları "mân hû" (O nedir?) sorusundan (Çıkış 16/15, 31) veya Âramca ve İbrancada "Ne, Kim?" anlamındaki "man"dan geldiği de ileri sürülmüştür. Alman Mısırbilimci George Ebers'e (ö. 1898) göre bu kelime Eski Mısır dilinde "yiyecek" anlamında kullanılan "mennu" sözcüğünden İbrancaya geçmiştir.[1171]

Tevrat'ın Çıkış bölümünde belirtildiğine göre İsrâiloğulları Mısır'dan çıkıştan sonraki ikinci ayın on beşinci günü Elim ile Sina arasın-

1168 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII. 441-444.
1169 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, V. 267.
1170 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 509.
1171 Seligsohn, "Manna", *JE*, VIII. 292.

daki Sin çölüne (Sina platosunun kenarında Debbetü'r-Remle diye bilinen düzlük) ulaştıklarında Mısır'daki et, ekmek gibi temel besinlerden mahrum kaldıkları gerekçesiyle, "Keşke RAB bizi Mısır'dayken öldürseydi. Hiç değilse orada et kazanlarının başına oturur, doyasıya yerdik. Ama siz bütün bu halk açlıktan ölsün diye bizi bu çöle getirdiniz" diyerek hallerinden müşteki oldular. Bunun üzerine Rab Yehova onlara gökten ekmek yağdıracağını, sabah ekmek, akşam et yiyeceklerini ve ekmeği günlük olarak toplayacaklarını, cuma günü ise cumartesinin hissesini de alacaklarını, çünkü o gün man verilmeyeceğini bildirir. Akşam bıldırcınlar çevreyi kaplar, sabah olunca da yağan çiy kalktığında toprağın üzerinde kırağı gibi küçük ve yuvarlak şeyler (pulcuklar) görürler ve bunun Rabb'in vermeyi vaat ettiği ekmek (mann) olduğunu öğrenirler. Kişi başına ancak bir ölçek (yaklaşık 3,5 litre) toplanacak olan mann o gün tüketilecek, ertesi sabaha bırakılmayacaktır. Bu kurala uymayanların topladıkları fazla miktar ise ertesi sabah kurtlanıp kokmaktadır.[1172]

Menn, Sina Yarımadası'nda sadece İsrâiloğulları'nın bulunduğu bölgeye gece boyunca çiy gibi yağmış, çölde kaldıkları kırk yıl süresince bir rivayete göre Kenan diyarı sınırına, diğer bir rivayete göre ise Gilgal'e gelinceye kadar menn yemişlerdir (Çıkış 16/2-35; Yeşu 5/12). Musa sonraki nesiller bu nimeti görsünler diye Harun'dan testi içinde bir ölçek menn saklamasını istemiştir (Çıkış 16/32-34). Tevrat'ta "ekmek" diye de anılan "menn"in kırağı şeklinde küçük ve yuvarlak, kişniş tohumu gibi beyaz ve ak günnük görünüşünde olduğu, lezzetinin ballı yufkaya benzediği belirtilir (Çıkış 16/4, 14, 31). Menn hiçbir işleme tâbi tutulmaksızın doğal hâliyle yenebildiği gibi kendisinden çeşitli yiyecekler de yapılabilir özelliktedir (Sayılar 11/8).

Rabbinik (Rabbânî) literatüre göre "menn" yaratılıştan sonraki ilk Cuma gününde şafak vakti vücuda getirilen on şeyden biridir. Rabbi Akiva'ya göre menn meleklerin besin maddesidir. Ancak melekler maddi bir besinle beslenmez, "ziv aşehine" (Tanrı'nın kutsal varlığının nuru) ile varlıklarını idame ettirirler. Bu sebeple, menn söz konusu ilâhî nurun somutlaştırılmış ve insanlar için bir besin maddesi hâline

1172 Çıkış (Mısır'dan Çıkış) 16/2-30.

getirilmiş şeklidir. Rabbi Yişmael'e göre menn o kadar üstün nitelikli bir yiyecektir ki insan vücudu tarafından tümüyle emilir ve hiçbir artık madde üretmez.[1173] Yahudi gelenekteki inanışa göre menn göklerde melekler tarafından öğütülmekte, dürüst insanların ileriki zamanlarda kullanmaları için hazırlanmakta ve "meleklerin ekmeği" diye adlandırılmaktadır. İnanışa göre onu yiyenler melekler gibi güçlü olmaktadır. Menn, yiyen kişinin istediği yemeğin tadını almakta, çocuk için süt, genç için et, yaşlı için bal tadına dönüşmektedir.[1174]

İbn Ezra gibi Yahudi müfessirler nezdinde en büyük mucize sayılan "menn"nin[1175] mahiyetiyle ilgili araştırmalar yapılmış, İsrâiloğulları'na verilen bu yiyecekle Sina'da düzenli biçimde meydana gelen tabii bir olay arasında ilişki kurulmak istenmiştir. "Tamaris"in (Ilgın ağacı) reçinesinin Tevrat'ta sözü edilen man olduğu ileri sürülmüş, Yahudi tarihçi Josephus "man"ın kendi döneminde de yağmakta olduğunu kaydetmiş, ayrıca Hıristiyanlığın ilk devirlerinde Sina'da yaşayan keşişler "man" ile "tamaris" ağacının mahsulünü özdeş saymışlardır.[1176]

Klasik tefsir kitaplarında, "menn"in mahiyeti hakkında çok farklı görüşler nakledilmiştir. Bu çerçevede "menn" kelimesine bal, tatlı bir içecek, terencebîn, zencefil, yufkaya benzer ekmek veya hiçbir çaba harcamaksızın elde edilen her türlü nimet gibi anlamlar verilmiştir. Bütün bunlardan farklı olarak bazı hadislerde "menn"in yer mantarı olduğu da belirtilmiştir.[1177] Öte yandan, Taberî "menn"in ağaçtan sızan reçine, bal, sütten beyaz ve baldan tatlı bir yiyecek olduğu, ağaçların üzerine düştüğü, kar gibi İsrâiloğulları'nın üzerine yağdığı, yenilen, pişirilip içilen bir yiyecek olduğu şeklindeki farklı rivayetleri nakletmiştir.[1178] İbn Kesîr (ö. 774/1373) ise "menn"nin bal gibi gökten indirilen ve su katılarak tüketilen bir içecek, tek başına yenildiği gibi başka yiyeceklere de katılan bir yiyecek olduğunu belirten birtakım rivayetlere yer vermiştir.[1179] Buna mukabil "menn" kelimesini isim değil değil, mastar kabul eden âlimlere göre bu kelime İsrâiloğulları'na verilen nimetlerin genel ismine karşılık

1173 Farsi, *Tora ve Aftara (2. Kitap Şemot)*, II. 173.
1174 Seligsohn, "Manna", *JE*, VIII. 293.
1175 Farsi, *Tora ve Aftara (2. Kitap Şemot)*, II. 171.
1176 Harman, "Men ve Selvâ", *DİA*, XXIX. 108.
1177 Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 396.
1178 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 700-703.
1179 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 267-272.

gelir.[1180] Ancak kelimenin mastar değil, isim olduğuna ilişkin görüş bize göre daha isabetlidir. Çünkü Tevrat'taki bilgiler de "menn"in özel bir yiyecek türünü ifade ettiğini göstermektedir.

İsrâiloğulları'na verilen yiyeceklerden biri de Arapçada "selvâ" (السَّلْوَى), İbrancada "şelâv" denilen bıldırcın kuşu olup kelime Tevrat'ta iki yerde geçmektedir. İlkinde İsrâiloğulları'nın et yokluğundan şikâyet etmeleri üzerine akşamleyin bıldırcınların çıkıp ordugâhı kapladığı (Çıkış 16/13), ikincisinde ise yine şikâyet üzerine denizden esen rüzgârın bıldırcınları getirdiği, halkın o gün ve o gece ile ertesi gün bıldırcın topladığı bildirilir (Sayılar 11/31-32). "Selvâ" isimli kuş, genel olarak sülüngillerden, bıldırcın ailesine mensup en küçük üye olan Coturnix coturnix ile bağdaştırılır. Bu cins özellikle göç mevsiminde Kızıldeniz civarında çokça bulunur. Büyük sürüler hâlinde Arabistan Yarımadası'ndan ve başka coğrafyalardan Sina çölüne gelirler.

İbn Atıyye (ö. 541/1147) "Müfessirlerin icmaına göre selvâ bir kuş türüdür" demiş ve bu konuda şair Hüzelî'nin bir şiirini şahit olarak nakletmiştir.[1181] Ancak Semîn el-Halebî (ö. 756/1355) İbn Atıyye'nin bu konuda yanlış bilgi verdiğini ve söz konusu şiir şahidini de yanlış anlam takdirinde istimal ettiğini belirttikten sonra önde gelen Arap dilcilerinin "selvâ"yı "bal" diye açıkladıklarını kaydetmiştir.[1182]

Müfessirlerin kahir ekseriyeti "selvâ" kelimesinin bıldırcın veya bıldırcın kuşuna benzer bir kuş yahut bıldırcından daha büyük güvercin gibi besili bir kuşa delalet ettiği kanaatindedir. İbn Âşûr'un aktardığı bilgiye göre "selvâ" (السَّلْوَى) lafzının tekili "سَلْوَاةٌ" (selvâtün) şeklindedir. Mamafih, "selvâ"nın tekil formunun bulunmadığı veya kelimenin tekili ile çoğulu arasında fark bulunmadığı da belirtilir. Kısacası, "selvâ", eti çok lezzetli olan ve kolay yakalanan, özellikle güney rüzgârlarının önünde her akşam vakti Sina çölüne doğru uçan bir kuş cinsidir. Bu kuşlar "sümânâ" (السُّمَانَى) diye de isimlendirilir.[1183]

"Selvâ" (السَّلْوَى) kelimesinin etimolojik olarak ilişkilendirildiği "س ل و" (slv, sülüv, selv) kökü "bir şeyi unutup rahatlamak, ayrılıktan sonra

1180 İbn Atıyye, *el-Muhararü'l-Vecîz*, I. 148.
1181 İbn Atıyye, *el-Muhararü'l-Vecîz*, I. 149.
1182 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 370.
1183 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 509.

yeniden gönül hoşluğuna kavuşmak, ferah hâlde ve/veya refah içinde yaşamak" gibi manalara gelir. Aynı kökten türemiş olan "sülve" (السُّلْوة) kelimesi hoş hayat anlamına gelir. "Selv" kökü teselli manasını da içerir. Mesela, "sülüvân" (السُّلْوَان), aşk acısı çeken kişiyi teselli eden içki/içecek demektir.[1184]

Müfessirler İsrâiloğulları'nın çölde bulutlarla gölgelendirilmesi ile "menn" ve "selvâ" nimetleriyle ilgili ifadeleri bilindik hissî mucize kapsamında değerlendirmişlerdir. Mesela, Hâkim el-Cüşemî, "Bu ayet bulut, menn ve selvânın Hz. Musa'nın mucizesi olduğuna delalet eder" demiştir.[1185] Bu anlayışın Kur'an'daki Allah merkezli dil sisteminin ve bu sisteme özgü üslup özelliklerinin gözden kaçırılmasından mütevellit olduğu söylenebilir. Kaldı ki eğer "Biz siz menn ve selvâ indirdik" ifadesi tabiat kanunlarını alt üst eder biçimde bir hissî mucize ise, o zaman "Biz size elbise indirdik" (A'râf 7/26) ve "Allah sizin için erkekli dişili dört çift evcil hayvan indirdi" (Zümer 39/6) mealindeki ayetlerde de bilindik mucizeden söz edildiğini kabul etmek gerekir. Oysa gökten mucizevi şekilde elbise veya evcil hayvan indirilmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Gerek Bakara 2/57. ayetteki menn ve selvâ (Bakara 2/57) gerekse elbise ve evcil hayvanlar (A'râf 7/26, Zümer 39/6) bağlamında zikri geçen "inzâl" (indirme) lafzı daha önce de belirttiğimiz gibi "nimet lütfetme, kendisinden yararlanılacak nimetleri meydana getirme" manasına gelir. Dolayısıyla "menn" ve "selvâ"nın inzâl edilmesi bilindik anlamda bir hissî/kevnî mucizeye değil, Allah'ın İsrâiloğulları'na çöl ortamında yiyecek imkânları vermesine karşılık gelir. Kuşkusuz bu da bir mucizedir; fakat kelam ilminde tanımlanan şekilde bir mucize değil, kelimenin tam manasıyla bir tabiat mucizesidir. Aslında tabiat düzeni içerisindeki sayısız besin zincirlerinden her biri bir mucizedir; ancak her nedense müslümanların kahir ekseriyeti mucizeleri tabiatta veya doğal hayatın akışında görmek yerine hep tabiatüstü varlıklar ve olaylarda arama peşindedir.

Ayetin "كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ" şeklindeki kısmı, lafzî/literal olarak, "Size rızık olarak verdiğimiz şeylerin temiz (helal, mübah) ve leziz olanlarından yiyin" anlamına gelir. Fakat bu ifadedeki "كُلُوا" (yiyin) lafzı,

1184 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV. 394-395.
1185 Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 397.

"Biz onlara, 'yiyin' diye buyurduk" (وقُلْنَا لهم: كُلو) şeklindedir. Kur'an'da "Dedi, Dedik, Dediler" anlamındaki lafızların hazfedildiği birçok örnek mevcuttur.[1186] Bu durum Kur'an'ın bir söz, kelam ya da şifâhî hitap olmasıyla alakalı bir hususiyettir. Ayrıca "كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ" ifadesinin başına "Dedik" manasında bir takdirde bulunmak zorunlu değildir. Çünkü bu ifade, söz konusu yiyecekler hususunda şer'î hükme dayalı bir yasağın bulunmaması manasına da hamledilebilir.

Bahis konusu ifadede geçen "tayyibât" (طيبات) kelimesi ise yiyeceklerin hem helal ve mübah hem nezih ve leziz olmasını belirtmekle birlikte,[1187] helallik ve mübahlık vasfının ön planda olduğu söylenebilir. Çünkü Kur'an'da "tayyib" (tayyibûn/tayyibât) ve "habîs" (habîsûn/habîsât) gibi kelimeler, tıpkı Nûr 24/26. ayetteki "الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ" (Pis [kötü ahlaklı] kadınlar pis erkeklere, pis erkekler de pis kadınlara yaraşır. Keza temiz [iyi ahlaklı] kadınlar temiz erkeklere, temiz erkekler de temiz kadınlara yaraşır) ifadesinde görüleceği üzere öncelikli olarak dinî-ahlâkî anlam ve çağrışımlara sahiptir.

Aynı ifadenin başındaki "فَكُلُوا" (fe-külû) lafzına gelince, bu lafız emir kipinde bir fiil olup "Yiyin" anlamına gelir. Bu fiilin türediği "أ ك ل" (ekl) kökü "azalmak" manasına gelir. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 109 kez geçen "ekl" (الأكل) kökündeki yaygın kullanım, yiyeceklerin yenilmesiyle ilgilidir.[1188] Kelimenin mal, faiz, ateş yemek (Bakara 2/188, 275; Nisâ 4/10) gibi mecâzî kullanımlarında "tüketmek" manasının tercih edilmesi daha isabetli olsa gerektir. Bütün bunların yanında "ekl" kökü genel çerçevede "istifade etmek" manasına da hamledilebilir. Nitekim "ükl" (الأُكْل) lafzının hem yiyecek hem rızık ve hem de dünyevi nasip manasında kullanılması,[1189] bu lafzın türediği "ekl" kökündeki anlamın bilindik yeme-içmeye münhasır olmadığını gösterir.

Bakara 2/57. ayetin sonundaki "وَما ظَلَمُونا وَلكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ" (Onlar bize zulmetmediler; lakin kendilerine zulmettiler) ifadesi, "Onlar bunca nimete nankörlükle mukabele etmekle bize zarar vermediler;

1186 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 369.
1187 Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 397.
1188 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI. 19-21.
1189 İbn Sîde, *el-Muhkem*, VII. 87.

fakat böyle davranmakla sırf kendilerine kötülük ettiler" manasına gelir.[1190] Başka bir anlatımla, söz konusu ifade İsrâiloğulları'nın başına gelen belalar ve musibetlerin aslında Bakara 2/54. ayette bahsi geçen "buzağı heykeline tapınmak" gibi isyankâr halleri, açgözlülükleri, şükürsüzlükleri ve onca nimete nankörlükle mukabele etmeleri gibi sebeplerden kaynaklandığını, dolayısıyla kendilerine reva görmedikleri kötü tecrübelerin gerçekte kendi fiillerinin sonucu olduğunu belirtir. Dolayısıyla "Onlar bize zulmetmediler; fakat kendilerine zulmettiler" demek, "İşlenen günahlar ve kötülükler hiçbir şekilde Allah'a zarar vermez; bunların zararı ancak günahlar ve kötülüklerin faillerine döner" demektir.[1191]

Muhammed Abduh, ayetteki bu ifadeden şöyle bir mesaj çıkarmıştır: Dinin insandan istediği her şey mutlaka onun yararına olan bir şeydir. Din insanı hangi şeyden men ettiyse, bu yasak da mutlaka onun zarara uğramasını önlemek içindir. İnsanoğlunun yapıp ettiği şeylerle Allah'a herhangi bir fayda sağlaması söz konusu olmadığı gibi zarar vermesi de mümkün değildir. Nitekim bir kutsî hadis rivayetinde, "Âdemoğlunun her ameli ya lehinedir ya da aleyhinedir" denilir. Bakara 2/286. ayet de, "Herkesin yapıp ettiği iyilik kendine, kendi lehinedir; işlediği kötülük de kendine, kendi aleyhinedir" şeklinde çarpıcı bir ifade içerir.[1192]

Sonuç olarak, Bakara 2/57. ayetin "وَما ظَلَمُونا وَلٰكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ" (Onlar bize zulmetmediler; lakin onlar kendilerine zulmettiler) kısmındaki mesaj sadece İsrâiloğulları için değil, tüm insanlar için geçerlidir. Hûd 11/101. ayette, helâk edilmiş beldelere atıfla zikredilen, "وَما ظَلَمْنَاهُمْ وَلٰكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ" (Biz onlara zulmetmedik; lakin onlar kendilerine zulmettiler) mealindeki ifade de söz konusu mesajın tüm insanlar ve toplumlar için geçerli olduğunu teyit eder niteliktedir.

وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هٰذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا
الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ (58)

1190 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 371.
1191 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 375-376.
1192 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 265.

(58) Yine bir zamanlar size şöyle demiştik: Şu beldeye girin ve oradaki nimetlerden dilediğiniz gibi istifade edin. O beldenin kapısından saygılı hâlde içeriye girin ve "Rabbimiz! Dileğimiz isyanımızın affıdır" deyin ki biz de sizin günahlarınızı bağışlayalım. Nitekim biz muhsinleri daha çok nimete nail kılacağız."

***

Daha önceki ayetler gibi bu ayette de Hz. Musa dönemindeki İsrâiloğulları'na verilen nimetlerden söz edilmektedir. Şöyle ki Allah Hz. Musa vasıtasıyla İsrâiloğulları'nı bir beldeye yönlendirmiştir. Ayetin başındaki "وَإِذْ قُلْنَا" (Bir zamanlar demiştik) lafzı Hz. Musa'nın nübüvvet/risalet çerçevesinde İsrâiloğulları'nı sevk ve idare etmesine atıfta bulunur niteliktedir. Yoksa burada Allah'ın doğrudan doğruya İsrâiloğulları'na hitapta bulunması söz konusu değildir. Nitekim aynı kıssayı içeren A'râf 7/161. ayette, "وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ" (Kendilerine denildiği zaman...) ifadesi geçmektedir.

Bu kıssanın Bakara 2/58-59. ayetlerdeki aktarımı ile A'râf 7/161-162. ayetlerdeki aktarımı arasında harf/edat, kelime, siyga (kip) düzeyinde birtakım farklılıklar göze çarpmaktadır. Mesela, Bakara 2/58. ayet "وَإِذْ قُلْنَا" (Biz zamanlar demiştik...) ifadesiyle başlarken, A'râf 7/161. ayet "وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ" (Bir zamanlar onlara denilmişti...) şeklinde başlamaktadır. Fahreddîn er-Râzî ve İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî (ö. 708/1308) gibi âlimler söz konusu farklılıkların her birini birer mesele olarak ele alıp tek tek izah etmeye çalışmışlardır.[1193]

Ayetteki "وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَٰذِهِ الْقَرْيَةَ" (Yine bir zamanlar, "Şu beldeye girin" demiştik) ifadesinde geçen "el-karye" (الْقَرْيَة) kelimesi "toplamak, toplanmak" manasındaki "ق ر ي" (kry, kary) kökünden türemiş bir isimdir. Bazı kaynaklarda "karye"nin (الْقَرْيَة) Yemen şivesinde "kırye" (القِرْية) diye telaffuz edildiği belirtilir. Bir kişi suyu havuzda topladığında "قَرَى الماءَ" (kara'l-mâe) denilir. Misafir ağırlamakda yine "karâ" fiiliyle ifade edilir.[1194]

1193 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 86-87; İbnü'z-Zübeyr, *Milâku't-Te'vîl*, I. 202-211.
1194 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, IX. 206-208; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 377-378.

Kur'an'da "karye" şeklinde müfred (tekil) olarak 39, "karyeteyn" şeklinde tesniye (ikil) olarak bir kez, "kurâ" şeklinde cemi (çoğul) olarak da 19 kez geçen bu kelime, en genel çerçevede insanların toplu hâlde yaşadıkları yer anlamına gelir. Bu itibarla "karye" lafzı köy, kasaba, şehir manalarında kullanılabilir. Öte yandan, "karye" Arapçada yaygın olarak "köy, küçük yerleşim birimi" manasında kullanılmakla birlikte Kur'an'da geçen "ümmü'l-kurâ" (En'âm 6/92; Şûrâ 42/7), "karyeteyn" (Zuhruf 43/31) gibi lafızlar Mekke ve Taif gibi şehirlere işaret etmektedir.

Hz. Musa'nın rehberliğindeki İsrâiloğulları'nın yönlendirildiği karyenin neresi olduğu hususunda Kudüs, Eriha, Şam, Remle, Tedmür gibi birçok farklı şehirden söz edilir.[1195] Ancak bu görüşlerin hangi bilgi kaynağına dayandığı belirsizdir. İhtimal ki söz konusu karye, Arz-ı Mukaddes ya da Kenan bölgesi diye anılan coğrafyanın sınırları içinde bulunan bir şehirdir (Hebron/el-Halîl?). Nitekim bu ayette anlatılanlar Tevrat'ın Sayılar ve Tesniye bölümlerinde ayrıntılı şekilde serdedilen, keza "Ey kavmim! Allah'ın size vaat ettiği mukaddes topraklara [Şam ve Filistin diyarına] girip yerleşin; ama sakın orada yaşayan kavimden korkarak geri dönmeyin. Aksi hâlde hüsrana uğrarsınız" mealindeki Mâide 5/21. ayetle başlayıp 25. ayete kadar devam eden kıssayla örtüşür mahiyettedir.

Bu kıssaya göre Hz. Musa, İsrâiloğulları'nın her bir kabilesinden on iki kişi seçip Kenan bölgesi hakkında bilgi toplamak üzere görevlendirmiştir. Daha sonra bu on iki kişi Kenan diyarını araştırmış, geri döndüklerinde ise bu diyarda çok verimli topraklar bulunduğunu, fakat orada yaşayan kavimlerin çok güçlü ve acımasız olduklarını belirterek, kendilerine vaat edilen bu topraklar için savaşmayı göze alamayacaklarını söylemişlerdir. Fakat içlerinden Yûşâ b. Nûn ve Kâleb b. Yafunne cesaret aşılamaya çalıştıkları hâlde İsrâiloğulları, "Keşke Mısır'da ya da bu çölde ölseydik" diye yakınmaya devam etmişlerdir.[1196] Tevrat'ta, Hz. Musa'nın görevlendirdiği on iki kişinin araştırdıkları bölgedeki Hebron şehrinden özellikle söz edilmiştir.[1197] Zira bugünkü Fi-

1195 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 201; İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 93.
1196 Sayılar (Çölde Sayım) 13/1-31, 14/1-3; Tesniye 1/9-33.
1197 Sayılar (Çölde Sayım) 13/22.

listin bölgesinde "el-Halîl" diye anılan Hebron şehri Yahudiler için Kudüs'ten sonraki en önemli ve değerli ikinci şehirdir. Hebron Tevrat'ın Tekvin bölümünde "Kıryet Arba" diye isimlendirilir ve Hz. İbrahim'in vefat ettiği şehir olarak gösterilir.[1198] Bu açıdan bakıldığında, ayetteki "karye" kelimesinin Hebron (el-Halîl) şehrine işaret ettiğini söylemek mümkün olabilir. Nitekim İbn Âşûr'un kanaati de bu yöndedir.[1199]

Ayetteki "فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا" ifadesinin başında yer alan "fe-külû" (فَكُلُوا) fiili, emir kipinde olup "Yiyin" anlamına gelir. Ancak bu emir zorunluluk (vücûb) değil, Mâide 5/2. ayetteki "İhramdan çıkınca avlanabilirsiniz" (وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا) ifadesinde olduğu gibi "Yiyebilirsiniz" manasında mübahlık bildirir. "Minhâ" (مِنْهَا) lafzındaki "hâ" zamiri ise söz konusu şehre (Hebron/el-Halil) işaret etmektedir. Bu lafzın ardından gelen "حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا" ifadesi ise Hebron şehri ve çevresinde çok bol nimetler bulunduğunu, İsrâiloğulları'nın bu nimetlerden bola döke yararlanabileceklerini belirtmektedir. Çünkü "rağd/rağad" (الرغد/الرَّغْد) lafzı sözlükte "bolluk, bereket" anlamına gelir. Bir halkın bolluk, bereket ve refah içinde yaşaması Arapçada "أرغد الْقَوْم" (erğade'l-kavmü) diye ifade edilir.[1200] Tevrat'ın Sayılar bölümünde Hz. Musa'nın Kenan diyarına bir nevi casus olarak gönderdiği on iki kişinin Hebron ve çevresindeki Eşkol vadisinden üzüm, nar, incir gibi birçok meyve toplayıp asma dallarını çifte sırıklar üzerinde taşıyarak geri döndükleri bildirilir.[1201]

Ayetteki "وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا" (Beldenin kapısından saygılı hâlde içeriye girin) ifadesinde geçen "el-bâb" (البَاب) kelimesi Arapçada "etrafı kapalı bir mekân veya alana geçişi sağlayan açıklık" veya "bir yerin giriş mahalli" (medhal) manasındaki "ب و ب" (bvb) kökünden türemiş bir isimdir.[1202] Kur'an'da tekil (bâb) ve çoğul (ebvâb) olarak 27 kez geçen "bâb" kelimesi bu ayette "şehir kapısı" anlamında kullanılmıştır. Müfessirler bu kapının Kudüs'te "Bâbü'l-Hıtta" diye anılan kapı (Kudüs şehrinin sekizinci kapısı) olduğu bilgisini aktarmışlardır.[1203] Şehrin kapısından giriş, ayette emir kipiyle "Girin" diye ifade olunmuştur. "Duhûl" (الدُّخُول)

1198 Tekvin (Yaratılış) 23/2.
1199 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 508.
1200 İbn Sîde, *el-Muhassas*, III. 455.
1201 Sayılar (Çölde Sayım) 13/23.
1202 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 64; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, II. 47.
1203 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 125.

lafzı bir şeyi çevreleyip kuşatan ortama girmek manası taşır. "İktihâm" (الإقْتِحَامُ) lafzı da benzer bir anlam taşır; fakat "duhûl"den farkı "zorlanarak girmek" manasında olmasıdır.[1204] Bu ayette sözü edilen giriş, hemen hemen aynı muhtevaya sahip olan A'râf 7/161. ayetteki "وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ اسْكُنُوا هٰذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ" ifadesinden de anlaşılacağı gibi "yerleşme" anlamına gelir. Bunun dışında, "bâb" kelimesiyle doğrudan şehre giriş de kastedilmiş olabilir.[1205]

Ayette, beldeye girişle ilgili olarak zikredilen "sücceden" (سُجَّدًا) kelimesi "sâcid"in (secde eden) çoğulu olup "secde eder hâlde" manasına gelir. Ancak secde bu bağlamda bilindik namaz secdesine değil, saygılı, edepli, mütevazı olma hâline işaret eder. Kaldı ki "sücûd" (السُّجُود) lafzı da kendini alçaltma (tezellül), kibri kırma, saygı ve boyun eğmenin göstergesi olarak eğilerek alnı yere koymayı ifade eder.[1206] Bazı müfessirler "sücceden" kelimesini şehrin kapısından rükû' hâlinde girmek diye açıklamışlar; fakat diğer bazı müfessirler burada "eğilmek, alnı yere koymak" gibi belirli bir şekilden söz edilmediğini, bilakis secde lafzının "saygılı, uslu başlı, mütevazı ve itaatkâr hâlde şehre giriş" manasına geldiğini söylemişlerdir.[1207]

Bizim mana tercihimiz de bu yöndedir. Çünkü Arapçada "scd" kökünden türemiş olan "secde" ve "sücûd" gibi kelimeler öncelikle saygı ve tevazu ifadesi olarak eğilme manasına gelir. Bu açıdan bakıldığında, ayetteki "وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا" ifadesinin hem Allah'a şükretmeye hem saygılı, ağırbaşlı olmaya ve hem de bolca nimete rağmen şımarıp azmamaya işaret ettiği söylenebilir. İnsanoğlunun yokluk ve darlıkla sınanması bolluk ve refahla sınanmasından daha kolaydır, denilebilir. Çünkü maddi zenginlik ve refah insanı ayartıp azdırır, nimet bolluğu insanı şımartır. Bu itibarla, "وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا" ifadesi, insanoğlunun nimet ve refah vesilesiyle şımarıp azma ihtimaline dikkat çekmesi itibariyle çok çarpıcı bir ifade olarak değerlendirilmeli ve bunun üzerinde adamakıllı düşünülmelidir.

1204 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 159.
1205 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, I. 418.
1206 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 223.
1207 İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 96.

"Hıtta" Demek

Ayetin son kısmındaki "وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ" ifadesine gelince, bu ifadenin ilk kısmı lafzen "Hıtta deyin" anlamına gelir. Ancak "hıtta" (حِطَّةٌ) kelimesinin ne manaya geldiği açık değildir. İbrahim Ebî Able, Ahfeş, İbnü's-Semeyfa' ve Tâvûs b. Keysân "hıtta" kelimesini mastar (mef'ûl-i mutlak) olarak "hıttaten" (حطةً) diye okumuş, çoğunluk ise kelimenin başına, "Bizim işimiz, isteğimiz" (مسألتنا/أمرنا) manasında gizli bir mübteda takdir ederek "hıttatün" (حِطَّةٌ) şeklinde ötreli okumuştur.[1208]

Müfessirler "حِطَّةٌ" (hıtta) lafzının sözlükte "indirmek" manasındaki "ح ط ط" (htt, hatt) kökünden türemiş olduğu düşüncesiyle, tövbe ve af dileğiyle insanın üzerindeki günah yükünün indirilmesi gibi bir anlam içerdiğinden söz etmişlerdir. Nitekim "Allah senin günah yükünü indirsin/affetsin" manasında "حَطَّ اللّٰهُ عَنْكَ وِزْرَكَ" denilir. Hayvanın sırtından yük indirmek de "hatt" (الحَطُّ) kökünden türemiş fiille ifade edilir. Bu kök aynı zamanda yüksekten iniş manasına gelir.[1209]

Birçok kaynaktaki bilgiye göre "hıtta" kelimesi "حط الله عنك خطاياك" (Allah senin hata ve günahlarını düşürsün) manasındaki sözden türemiş bir isimdir.[1210] İbn Abbâs, Katâde, Hasen el-Basrî, İbn Zeyd gibi müfessirler "hıtta" kelimesini af ve mağfiret sözü olarak tefsir etmişlerdir. Buna göre "hıtta" demek, "Günahlarımızı affet" manasına gelir. Yani "hıtta" lafzı günahların affı için dua ve niyazda bulunmayı (istiğfar) belirtir. Tâbî müfessir İkrime ise "قُولُوا حِطَّةٌ" (Hıtta deyin) ifadesini "Lâ ilâle illallah deyin" şeklinde tefsir etmiştir. Kelime-i tevhidin "hıtta" diye ifade edilmesi, şirk ve inkâr günahlarını düşürmesiyle ilgilidir.[1211]

İbn Âşûr "hıtta" lafzının İsrâiloğulları'na girmeleri emredilen karyede/beldede acizlik ve dilencilik anlamında kullanılan bir söz olarak bilindiğini belirtir. Buna göre İsrâiloğulları "hıtta" demek suretiyle bir bakıma aciz hâlde olduklarını dile getirmiş ve böylece şehir halkının kendilerinden sakınıp uzak durmalarının önüne geçmişlerdir.[1212] Kuv-

1208 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 272; Hatîb, *Mu'cemü'l-Kırâât*, I. 105.
1209 Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 399; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII. 272-273.
1210 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 715-716; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII. 273.
1211 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 715-718; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 126.
1212 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 515.

vetle muhtemeldir ki "hıtta" Arapça değil, Nebatça veya İbranca gibi dillere ait bir kelimedir. Ebû Bekr el-Esamm (ö. 200/816) Ehl-i Kitab'ın (Yahudiler) terminolojisine ait olan bu kelimenin Arap dilinde manasının bilinmediğini söylemiştir.[1213] Ayrıca Suyûtî (ö. 911/1505) "hıtta"nın "Doğru söz söylemek" manasında İbranca kökenli bir kelime olduğuna dair bir görüş nakletmiştir.[1214] Aynı şekilde Silvestre de Sacy (ö. 1838), Abraham Geiger (ö. 1874) ve Hartwig Hirschfeld (ö. 1934) gibi müsteşrikler de aynı görüşe iştirak etmişlerdir. Jeffery, "hıtta"nın Arapça değil başka bir dile ait bir kelime olduğunu, fakat hangi dilden ve kökten türediği konusunda tatminkâr izah bulunmadığını ve bu yüzden kelimenin kökünün hâlen bilmece gibi olduğunu söylemiştir.[1215]

Ayetin "Hatalarınızı, günahlarınızı bağışlayalım" mealindeki "نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ" kısmında geçen "hatâyâ" (الْخَطَايَا) lafzı "hatîe" (الخَطِيئَةُ) kelimesinin çoğuludur. Gerçi "hâtîe"nin özgün çoğul formu "hatâiu" şeklindedir; fakat bu şekilde telaffuz zor olduğundan, kelimenin sonundaki iki hemzeden biri yâ harfine dönüştürülmüştür.[1216] Sözlükte "yanlış yapmak, doğruya ulaşamamak" manasındaki "خ ط أ" (hte, hit') kökünden türeyen "hatîe" kelimesi sıfat-ı müşebbehe olup "yanlış iş, günah" demektir. Aynı kökten türeyen "hata'/hatâ'" (الخَطَأُ/الخَطَاءُ) kelimesi ise ism-i masdar olup "doğru, isabetli" anlamındaki "savâb"ın (الصَّوَابُ) zıddı olarak "yanlış" manasına gelir. Bazı dilcilere göre kasıtlı olarak işlenen yanlış fiiller için "hatie" (خَطِئَ) kalıbı kullanılır; kasıtsız olarak işlenen fiillerde ise if'âl babında "ahtae" (أَخْطَأَ) kalıbı kullanılır.[1217]

Ayetteki "نَغْفِرْ" kelimesi "gizlemek, örtmek, bir şeyin izini, eserini silmek" manasındaki "غ ف ر" (ğfr, ğafr, ğufrân) kökünden türemiş bir fiildir. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 234 kez geçen "ğafr/ğufrân" kökü kulların işlediği günahların Allah tarafından bağışlanıp silinmesi anlamına gelir. Aynı kökten türeyen "miğfer" (المِغْفَرُ) kelimesi de "başın her tarafını örten zırh" demektir.[1218] Yine aynı kökten tü-

1213 İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 96.
1214 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 434.
1215 Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 110.
1216 Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 400.
1217 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 65-67.
1218 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 720.

reyen ve Kur'an'da Allah'ın ismi olarak geçen "ğafûr" (الغفور) kelimesi "hatalar ve kusurları çokça örtüp günahları affeden" demektir. Râğıb el-İsfehânî, Allah'a nispet edilen ğufrân ve mağfireti "kulunu azaptan koruması" diye izah etmiştir. Azaptan korumak, günahları bağışlamanın sonucunu gösteren lâzımî bir mana niteliğindedir. Yine aynı kökten türeyen "istiğfâr" (الاستغفار) lafzı ise Allah'tan af ve mağfiret talep etmeyi belirtir. Râğıb el-İsfehânî'ye göre bu talebin hem söz hem de fiil ile olması gerekir. Salt dille istiğfar yalancıların işidir.[1219]

Tefsir kitaplarındaki bilgilere göre "نَغْفِرْ" (bağışlayalım) fiili A'meş, Hasen el-Basrî ve Nâfi' b. Abdirrahmân gibi âlimlerce "Bağışlar" manasında "yağfir" şeklinde ve Katâde, Hasen el-Basrî, Nâfi' ve Ebû Hayve gibi âlimlerce "Bağışlanır" manasında "yuğfer" şeklinde okunmuştur. Bunların dışında "tuğfer" (bağışlanır) ve "Af dilemeyi ifade eden hıtta sözü günahlarınızın bağışlanmasına vesile olur" manasında "tağfir" şeklinde okuyuşların bulunduğu bilgisi de aktarılmıştır.[1220]

Ayetin sonundaki "وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ" ifadesi, lafzen "Biz muhsinlere artıracağız" anlamına gelir. Bu ifadedeki "nezîdü" kelimesi "artış, fazlalık" anlamındaki "ز ى د" (zyd, zîd, ziyâde) kökünden türemiş bir fiildir. "Zyd" (ziyâde) kökündeki artış manası hem servet, evlat gibi maddi hem de iman, hidayet, dalâlet gibi manevi şeyleri içerir. Sahabe ve tâbiîn âlimlerinden nakledildiğine göre "وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ" ifadesi, "Muhsin olanların ihsanlarının/iyiliklerinin artırılması, günahkârların da günahlarının bağışlanması" gibi bir anlam içerir.[1221]

"Muhsin" (المحسن) kelimesi hem "iyilik eden kimse" hem de "işini güzel yapan kişi" manasına hamledilebilir. İlk anlam çerçevesinde "ihsân" (الإحسان) kişinin başkasına iyilikte bulunmasını, ikincisinde ise iyi davranıştan kendisinin faydalanmasını belirtir. Çünkü iyilik insana iyi gelen bir şeydir. Nitekim İsrâ 17/7. ayet de "اِنْ اَحْسَنْتُمْ اَحْسَنْتُمْ لِاَنْفُسِكُمْ" şeklinde çarpıcı bir ifade içerir. Bu ifade her ne kadar pasaj bütünlüğü içerisinde Yeni Babil kralı Buhtunnasr'ın (Nebukadnezzar II) 586 yılında Kudüs'ü işgal edip Süleyman Mabedi'ni yıkması, Babil esareti ve sonraki sürece dair zımnî göndermeyle İsrâiloğulları'na yönelik hitap-

1219 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 362.
1220 Hatîb, *Mu'cemü'l-Kırâât*, I. 105-106.
1221 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 722; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 419.

ların bir parçası olsa da antropolojik ve psikolojik olarak tüm insanlığa hamledilebilecek bir anlam örgüsüne sahiptir.

Türkçe meallerin pek çoğunda "İyilik ederseniz kendinize iyilik etmiş olursunuz" diye çevrilen, "اِنْ اَحْسَنْتُمْ اَحْسَنْتُمْ لِاَنْفُسِكُمْ" ifadesi klasik tefsir literatüründe "İyilik ederseniz bunun faydası size ait olur" veya "İyi amel işlerseniz bunun mükâfatını alırsınız" şeklinde izah edilir.[1222] Ancak bu ayette söz konusu edilen ihsân, "iyi iş yapmak ve bunun karşılığında mükâfata nail olmak" şeklinde formüle edilen ve bir bakıma ivaz-garaz ilişkisini akla getiren bir kavramsal içerikten ziyade, iyiliğin doğasındaki sağaltma ve sirayet gücüne işaret etmektedir. Kaldı ki dinî-ahlâkî temelde ihsânla ilgili bir ivaz-garazdan söz edilse dahi, bunun, "Garaz Hakk yolunda rızâdır rızâ; İvaz Hakk yolunda rızâdır rızâ" sözünde vurgulanan mana ve maksada mütenasip olması gerekir.

"İyilik, güzellik" manasındaki "hsn" kökünden türeyen "ihsân" kelimesi ve fiil türevleri daha önce de bahsi geçtiği üzere, Kur'an'da hem "iyilik etmek" ve "yapılan işi güzel şekilde edip eylemek" manasında kullanılır. Bununla birlikte kelimenin -Nahl 16/90. ayette olduğu gibi- pek çok kez herhangi bir kayıt söz konusu olmaksızın zikredilmesi, "iyilik"le ilgili alanın çok geniş çerçeveli olduğunu düşündürmesi bakımından manidardır. "İyilik" kavramı ilk bakışta amorf (şekilsiz, belirsiz) görünse de hem temel dinî kaynaklardaki buyruklar hem insan doğasındaki duygular ve insiyaklar bu kavramın içini doldurur. Bu bakımdan "İyilik nedir?" sorusuna efradını cami ağyarını mani cevaplar vermek neredeyse olanaksızdır. Aslında iyilik, yaratılıştan insan doğasına kodlandığı için kendiliğinden kavranır ve bizzat fiilî tecrübe içinde psikolojik olarak tanımlanır. Dolayısıyla, İsrâ 17/7. ayetteki "اِنْ اَحْسَنْتُمْ اَحْسَنْتُمْ لِاَنْفُسِكُمْ" ifadesi psikolojik açıdan değerlendirildiğinde, "İyilik ederseniz bu davranışınız size iyi gelir" şeklinde bir sonuca ulaşılır.

Gerçekten de iyilik, kötülüğe nispetle çok daha fazla sirayet gücüne sahip olan ve aynı zamanda insan ruhunda (iç dünyasında) sağaltıcı etki yapan bir şeydir. Sosyal hayat sahnesinde kötülüğün daha yaygın ve bulaşıcı olduğu yönündeki hâkim anlayış, kanaatimce seçici algının bir neticesidir. Aslında iyilik her zaman daha baskın ve yaygındır. Fa-

[1222] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, VI. 85; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, III. 230.

kat bu yaygınlık hem iyiliğe ilişkin farkındalığı azaltmakta hem de onu idrakte sıradanlaştırmaktadır. Hâl böyle olunca kötülük ister istemez sanki daha fazla sirayet ve nüfuz gücüne sahip bir şeymiş gibi ön plana çıkmaktadır. Bu durum, insanın uzun yıllar boyunca sağlıklı yaşaması neticesinde sağlık ve sıhhati olağan ve sıradan bir şey gibi algılayıp ilk hastalık tecrübesinde tüm hayatının zehrolduğu duygusuna kapılmasında kendini gösteren seçici algıyı hatırlatır. Sonuç olarak, İsrâ 17/7. ayetteki "اِنْ اَحْسَنْتُمْ اَحْسَنْتُمْ لِاَنْفُسِكُمْ" ifadesi, "İyilik size iyi gelir" şeklinde bir psikolojik anlam da içerir. Nitekim insanın kendinden sâdır olan ve şu ya da bu şekilde karşılık beklentisi bulunmayan bir iyilik ve iyi bir davranışla birlikte iç dünyasında hissettiği huzur âdeta mutluluk terapisi gibidir. Hele de iyilik (ihsân) nezaket, şefkat, rıfk, hilm gibi güzel vasıflarla birleştiğinde ruhen çok daha sağaltıcı hâle gelir. Bu yüzden, iyiliği mutlaka çoğaltmak gerekir. Çünkü iyilik her şeyden ve herkesten önce bize iyi gelen, sirayet (nüfuz) gücüyle bizi iyileştiren bir şeydir.

Gerek Bakara 2/58. ayette gerek diğer birçok ayette geçen "muhsin/muhsinîn" kelimesi Türkçeye "iyilik yapanlar" diye çevrilir. Ancak "muhsin" kelimesi Kur'an'da neye atıfta bulunduğu belirsiz bir iyilik sahibine değil, Allah'a kullukta ihlâs ve samimiyet sahibi olan kimseye işaret eder. En'âm 6/83-84 ve Sâffât 37/80-131. ayetlerde bazı peygamberlerden "muhsinler" diye söz edilmesi de kelimenin samimi dindarlık manasına geldiğini teyit eder.

Râğıb el-İsfehânî'nin izahına göre ihsan adaletin üstünde bir derecedir. Adalet borcunu ödemek, alacağını almak, ihsân ise üstüne düşenden daha fazlasını vermek, alması gerekenden daha azını almaktır. Bundan dolayı adaleti gözetmek vacip, ihsânı gözetmek müstehaptır.[1223] İnsana nispet edildiği ayet ve hadislerde "ihsân" iki manada kullanılır. İlki, kişinin yaptığı işi güzel yapması, ikincisi ise hilim erdeminden kaynaklanan bir anlayışla kişinin başta annesi ve babası olmak üzere diğer insanlar karşısında özverili davranmasıdır.

İlk anlam çerçevesinde "ihsân", kulun Allah'a karşı hissettiği derin saygı, bağlılık ve itaat ruhunu ve bu ruh hâlinin tezahürü olan güzel davranışları içerir. Bize göre "ihsân"ın dinî-ahlâkî çerçevedeki en gü-

[1223] Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 119; Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 640.

zel ve en veciz tarifi, Cibril hadisinde geçen, "Allah'ı görür gibi kulluk/ibadet" (أَنْ تَعْبُدَ اللّٰهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ) ifadesidir.[1224] Nitekim Kurtubî ve İbn Âdil gibi müfessirler "muhsin" (muhsinîn) kelimesini "sahih şekilde tevhid inancını benimseyen, kendi benliğini güzel bir şekilde sevk ve idare eden, dinî mükellefiyetlerini eda ve ifaya yönelip müslümanlara hiçbir şekilde kötülük etmeyen kimse" (وَالْمُحْسِنُ مَنْ صَحَّحَ عَقْدَ تَوْحِيدِهِ وَأَحْسَنَ سِيَاسَةَ نَفْسِهِ وَأَقْبَلَ عَلَى أَدَاءِ فَرَائِضِهِ وَكَفَى الْمُسْلِمِينَ شَرَّهُ)"[1225] diye tefsir etmişlerdir. Muhsinlere yönelik ziyade (artırma) fiili ise hem bu samimi mü'minlerin iman ve teslimiyet duygularını güçlendirip sevap ve mükâfatlarını artırmayı hem de onları daha çok nimete nail kılmayı belirtir. Buna göre söz konusu "ziyade"nin Bakara 2/201. ayette mü'minlerin dilinden aktarılan, "رَبَّنَا اٰتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْاٰخِرَةِ حَسَنَةً" isteğindeki gibi hem dünyevi hem uhrevi iyilik ve güzelliklerle ilgili olduğu söylenebilir.

فَبَدَّلَ الَّذ۪ينَ ظَلَمُوا قَوْلاً غَيْرَ الَّذ۪ى ق۪يلَ لَهُمْ فَاَنْزَلْنَا عَلَى الَّذ۪ينَ ظَلَمُوا رِجْزاً مِنَ السَّمَٓاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ (59)

(59) İşte o zalimler kendilerine söylenen sözün yerine başka bir söz söylediler. Bu yüzden, biz de onların üzerine gökten azap indirdik.

***

Ayetin başındaki "فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ" ifadesi, lafzî olarak İsrâiloğulları'nın kendilerine emredilen sözü söylemek yerine başka bir söz söylediklerini gösterir. İfadenin başında yer alan "فَبَدَّلَ" lafzı, "bir şeyin yerine başka bir şeyin geçmesi" anlamındaki "ب د ل" (bdl, bedl) kökünden türemiş bir fiildir. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 44 kez geçen "bedl" kökünün tef'îl babındaki kullanımı, bir şeyi değiştirmeyi (tebdîl) belirtir. Mesela, "بَدَّلْتُ الشَّيْءَ" ifadesi, "Onu değiştirdim, tağyir ettim" manasına gelir. Ancak bu değiştirme fiilinde değiştirilen şeyin yerine başka bir şey konulması söz konusu olmayabilir. "Bedl" kökünün if'âl babındaki kullanımı ise bir şeyi başka bir

1224 Buhârî, "Tefsir" 31/2; "İman" 37; Müslim, "İman" 1.
1225 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 415; İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 99-100.

şeyle değiştirmeyi (ibdâl) belirtir. Aynı kökten türeyen "bedel" (البَدَل) kelimesi ise bir şeyin alternatifi demektir. "Bedîl" (البَدِيل) lafzı da aynı manaya gelir.[1226]

Rivayete göre İsrâiloğulları'na "Şehrin kapısından saygılı, alçakgönüllü, itaatkâr hâlde girin" denildiğinde, onlar kıçları üzerine sürünerek girmişlerdir. Ayrıca "Hıtta" demek yerine, bir Anadolu türküsünde geçen "Arpa buğday daneler" sözünü hatırlatır biçimde ve muhtemelen "Bize ekmek aş lazım" gibi bir manayı ima edecek şekilde, "حَبَّةٌ فِي شَعْرَةٍ" (habbetün fî şa'ratin), "حِنْطَةٌ فِي شُعَيْرَةٍ" (hıntatün fî şaîratin) gibi sözler söylemişler veya Süryanca, Nebatça kökenli birtakım tuhaf ifadeler dile getirmişlerdir.[1227] Müfessirlere göre onlar böyle davranmakla Allah'ın kendilerine emrettiği şeye karşı çıkmış ve aynı zamanda ilâhî emri alay konusu yapmışlardır.[1228] Ancak Reşid Rızâ klasik tefsir kitaplarında rivayete dayalı olarak serdedilen izahatın anlamsız olduğunu ve tümüyle İsrâiliyât kaynaklarına dayandığını vurgulamıştır.[1229]

Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfehânî'ye (ö. 322/934) göre burada söz konusu olan tebdîl, bir sözün yerine başka bir söz söylemek değil, emredilen şeye karşı çıkmak, söyleneni yapmamaktır. Nitekim "tebdîl-i kavl" (sözü değiştirmek) tabiri, Fetih 48/11-15. ayetlerde görüleceği üzere bazen emre muhalefet manasında da kullanılır. Buna göre İsrâiloğulları'ndan mütevazı olmaları ve Allah'tan af/mağfiret talebinde bulunmaları istenmiş, fakat onlar bu emre karşı çıkmışlar ya da kendilerine emredilen şeyi yapmamışlardır.[1230]

Ebû Müslim'in dikkat çekici bu izahına mutabık şekilde Reşid Rızâ da sözü başka bir şeyle değiştirme ifadesinin ilâhî emre karşı gelmekten ibaret olduğunu söylemiştir. Nitekim bir konuda vaz edilen emre karşı çıkıldığı ve buna muhalif davranıldığı zaman, "Ben bana söylenen şeyi yapmadım" manasında "بَدَّلْتُ قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ" (Bana söylenen sözü başka bir sözle tebdil ettim) denilir. Emre karşı çıkmayı ifade hususun-

1226 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, I. 210; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI. 48.
1227 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 86; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 273; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 162; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 411; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 420.
1228 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 163; Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 402; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 272; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 162; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 411.
1229 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 266.
1230 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 85; İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 101.

da "sözü değiştirme" tabiri diğer bütün tabirlerden çok daha beliğ bir anlam içerir.[1231]

Bu izah dikkate alındığında, "فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ" ifadesinin, bir önceki ayette, "Şu beldeye girin ve oradaki nimetlerden dilediğiniz gibi bola döke istifade edin" diye formüle edilen emrin yerine getirilmemesine işaret ettiği sonucuna ulaşılır. Nitekim Tevrat'ta anlatıldığı üzere Hz. Musa'nın kendilerine vaat edilen toprakları araştırmak üzere gönderdiği on iki kişiden Yûşâ b. Nûn ve Kâleb b. Yafunne haricindeki on kişi, "Gidip araştırdığımız topraklarda yaşayan halka saldıramayız; onlar bizden daha güçlü... Üstelik o ülke içinde yaşayanları yiyip bitiren bir ülkedir." gibi sözler söyleyerek halkın gözünü korkutmuş ve bu yüzden İsrâiloğulları, "Keşke Mısır'da ya da bu çölde ölseydik, RAB neden bizi o ülkeye sevk ediyor; kılıçtan geçirilelim diye mi? Kendimize bir önder seçip Mısır'a geri dönelim" diyerek Hz. Musa ve Harun'a başkaldırmışlardır. Buna mukabil Yûşa ve Kâleb, "İçinden geçip araştırdığımız ülke çok güzel bir ülkedir. Eğer RAB bizden hoşnut olursa süt ve bal akan o ülkeye bizi götürecek ve orayı bize verecektir... Ancak RAB'be karşı gelmeyin. O ülkede yaşayan halktan korkmayın... RAB bizimle beraberdir" diyerek halkı yüreklendirmeye çalışmıştır.[1232]

Mâide 5/21-24. ayetlerde de veciz şekilde aktarılan bu kıssa İsrâiloğulları'nın kendilerine emredilen sözü başka bir sözle değiştirmelerinin, aslında söylememeleri gereken şeyleri söylediklerine, yani kendilerine emredilen şeyi yapmamak için birçok gerekçe ürettiklerine işaret etmektedir. Bu açıdan bakıldığında, onların "Hıtta" demek yerine "Hınta" dedikleri yönündeki izahların pek anlamlı olmadığı rahatlıkla söylenebilir.

Semâdan Ricz İndirmek

Bakara 2/59. ayetin "فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ" şeklindeki kısmında, İsrâiloğulları'na semadan "ricz" indirildiği bildirilir. Bu ifadede İsrâiloğulları'nın "zulmeden kimseler ya da zalimler"

1231 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 266.
1232 Sayılar (Çölde Sayım) 13/31-33, 14/1-9.

diye nitelendirilmesi, kendilerine emredilen şeyin aksini yapmış, yani emre karşı çıkmış olmalarıyla ilgilidir. Nitekim Arap dilinde "bir şeyi ona ait olmayan yere koymak" (الظُّلْمِ وَضْعُ الشَّيْءِ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ) anlamına gelen "zulüm" (zulm) lafzı[1233] genel çerçevede "belirlenmiş sınırları aşmak ve haktan bâtıla sapmak" gibi davranışları ifade eder.

Semadan "ricz" indirilmesi meselesine gelince, "ricz" (الرِّجْز) kelimesi sözlükte "ileri geri gitmek, yalpalamak, sallanmak, sarsılıp çalkalanmak" gibi anlamlar içeren "ر ج ز" (rcz, racez) kökünden türemiş bir mastardır. "Rcz" kökündeki temel anlam, yalpalama ve sarsılma gibi hareketlerin peşpeşe vuku bulmasıdır. Kur'an'da 10 kez geçen "rcz" kökünün "ricz" (الرِّجْز) şeklindeki türevi, daha ziyade sarsıcı azap, helâk edici bela ve musibet manasında kullanılır. Ferrâ (ö. 207/822) ve Ebû Ubeyde (ö. 209/824[?]) gibi dilci müfessirlere göre "ricz" (الرِّجْز) ile "rics" (الرِّجْس) kelimeleri aynı manayı taşır.[1234]

Bazı dilciler ve dilci müfessirler Müddessir 74/5. ayetteki "وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ" ifadesinde geçen "rucz" (الرُّجْز) lafzının da "azap" manasında kullanıldığını vurgulamışlardır. Ancak lügatlarda "ricz" ve "rucz" kelimelerinin putlara tapınmak, şirk ve azaba sebep olan amel, şeytânî vesvese gibi manalarda kullanıldığı yönünde bilgiler de aktarılır.[1235] Öte yandan, bazı tefsir kitaplarında İbn Abbâs ve İbn Zeyd'in, "Ricz kelimesi Kur'an'daki tüm kullanımlarında azaba delalet eder" (وَكُلُّ شَيْءٍ فِي الْقُرْآنِ رِجْزٌ فَهُوَ عَذَابٌ)[1236] dediklerine dair bir görüş aktarılır; fakat bu görüş tartışmaya açıktır.

"Ricz" ya da azabın/belanın helâk ettiği kimselerin ayette "zulmedenler" diye nitelendirilmesi, bu azabın tüm İsrâiloğulları'na isabet etmediği tarzında yorumlara vesile olmuştur. İbn Âşûr söz konusu azabın Hz. Musa tarafından "arz-ı mev'ûd"u araştırmak üzere gönderilen on iki kişiden Yûşâ b. Nûn ve Kâleb b. Yafunne haricindeki on kişiye isabet ettiğini söylemiştir[1237] ki bu yorum muhtemelen Tevrat'taki

1233 Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emsâl*, s. 145; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, II. 362; Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XIV. 274; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII. 376.

1234 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 161; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 415.

1235 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, X. 322; İbn Sîde, *el-Muhkem*, VII. 290-291; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V. 352.

1236 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 731.

1237 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 517.

"Ülke hakkında kötü haber yayan bu adamlar RAB'bin önünde ölümcül hastalıktan öldüler"[1238] ifadesiyle ilişkilidir.

Yahudi kaynaklarında, İsrâil halkına vaat edilen topraklar hakkında olumsuz şeyler anlatan ve o toprakların yurt edinilmemesi gerektiği hususunda halkı korkutup ayartan on kişinin ölümüyle ilgili olarak, "Dilleri göbek deliklerine kadar uzanmış, dillerinden kurtlar çıkarak göbek deliklerine girmiş, göbek deliklerinden de kurtlar çıkıp dillerine girmiştir"[1239] şeklinde tasvirlere yer verilmiştir. Gerek bu tasvirlerdeki "diller" vurgusu, gerek söz konusu kişilerin vaat edilmiş topraklarla ilgili sözleri hakkında "kötü şeyler söylemek" manasındaki "diba" kelimesinin kullanılması,[1240] Kur'an'ın "kendilerine emredilen sözün yerine başka şeyler söylediler" mealindeki ifadesinde kastedilen mananın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacak mahiyettedir.

İbn Âşûr her ne kadar söz konusu azabın on kişiye münhasır olduğunu söylemiş olsa da Tevrat'taki ve Kur'an'daki ifadeler İsrâil halkının da ölümcül hastalıktan ölen bu on kişinin söylediklerine hak verip Hz. Musa'ya başkaldırdığını gösterir. Daha açıkçası, Hz. Musa'nın Allah'a, "Bu fâsık kavimle bizim yollarımızı ayır" (فَافْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ)[1241] diye yakarması, söz konusu azabın sadece on kişiye münhasır olmadığına karine teşkil eder niteliktedir. Bu yüzden, İbn Âşûr'un yorumu pek isabetli görünmemektedir. Kaldı ki Tevrat'ta, vaat edilmiş topraklara girmeyi göze alamayıp Hz. Musa ve Harun'a karşı çıkan İsrâil halkının Tanrı tarafından, "Onları salgın hastalıkla cezalandıracağım... Cesetleriniz bu çöle serilecek..."[1242] diye tehdit edildikleri bildirilir. Bu itibarla, söz konusu azabın/belanın tıpkı buzağıya tapınma cezasında olduğu gibi İsrâil halkının en azından bir kısmına isabet ettiğini söylemek daha isabetlidir. Nitekim klasik tefsir kitaplarında, İsrâil halkına isabet eden azabın veba (tâun) gibi bir salgın hastalık olduğu ve bu salgında 24-25 bin kişinin öldüğü yönünde bilgiler nakledilir.[1243]

1238 Sayılar (Çölde Sayım) 14/37.
1239 Farsi, *Tora ve Aftara* (*4. Kitap Bamidbar*), IV. 276.
1240 Farsi, *Tora ve Aftara* (*4. Kitap Bamidbar*), IV. 276.
1241 Mâide 5/25.
1242 Sayılar (Çölde Sayım) 14/12, 29, 32.
1243 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 85.

İsrâiloğulları'na yönelik azabın sema ile ilişkisi meselesine gelince, ayetin "فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ" şeklindeki kısmı, azabın semadan indirildiğini bildirir. Bu ifade İsrâiloğulları'na isabet eden azap veya belanın ilk planda görünür bir sebebinin olmamasına, bundan dolayı da bir nevi "Allah'tan gelen şey" olarak algılanmasına işaret eder. Nitekim "semâ" lafzı da azabın ilâhî müdahaleyle gerçekleştiğini ima eder. Çünkü Yahudilikteki inanca göre Tanrı göktedir. İndirme fiili ise azabın somut bir şey olarak gökten indiğini belirtmekten öte, bunun Allah tarafından meydana getirildiğini ifade eder. Söz konusu azaba çarptırılan zalimler zümresinin fâsıklıkla nitelendirilmesi ise söz konusu zümrenin ilâhî emirlere karşı çıktıklarına, itaatten yan çizdiklerine delalet eder. Çünkü "fısk" kökü ve türevleri Kur'an'da "hak yoldan sapmak, Allah'ın emirlerine karşı çıkıp itaatten ayrılmak" manasında kullanılır.

Ebû Müslim el-İsfehânî'ye göre ayetin son kısmında zikri geçen "fısk"tan maksat, ilk kısmında zikri geçen "zulüm"e karşılık gelir. Dolayısıyla İsrâiloğulları'nın azaba çarptırılma sebebi, söz konusu zulümden ayrı olarak değerlendirilmesi gereken bir fısk ve fâsıklık değildir. Bu aslında aynı suçun iki ayrı kelimeyle tekrar edilmesidir ki tekrardan maksat da tekittir. Ancak Fahreddîn er-Râzî bu görüşe iştirak etmemiştir. Çünkü "zulüm", küfür ve şirk gibi büyük günahlarla ilgili olduğu gibi küçük hata ve kusurlar için de söz konusu olabilir. Buna mukabil "fısk" sadece büyük günahlarla ilgilidir. Bu yüzden, İsrâiloğulları'yla ilgili olarak ilkin zulümden, daha sonra fısktan söz edilmesi, söz konusu zulmün büyük günah kapsamında olduğuna işarettir.[1244]

Fahreddîn er-Râzî'nin bu izahı zorlama denilebilecek türdendir. Daha isabetli yorum bize göre Ebû Müslim'e aittir. Kısacası, ayette İsrâiloğulları'nın ilâhî emirlere karşı çıkışları iki ayrı lafızla, yani ilk olarak "zulüm", daha sonra "fısk" lafzıyla ifade edilmiştir. Bu noktada, "zulm"ün hem inanç ve ameli kapsaması hasebiyle daha genel, "fısk"ın çoğunlukla davranış (amel) düzeyinde tezahür etmesi hasebiyle daha özel bir anlam taşıdığı söylenebilir.

1244 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 86.

وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ
مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ
رِزْقِ اللّٰهِ وَلَا تَعْثَوْا فِى الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ (60)

(60) Vaktiyle Musa kavminin su ihtiyacını karşılamak istemiş, biz de ona, "Asan ile kayaya vur" demiştik. Musa asasını vurunca kayadan on iki göze fışkırmış, böylece İsrâiloğullari'ndan her bir kabile kendine ait su kaynağı bulunduğunu bellemişti. Biz de onlara, "Allah'ın verdiği bu rızıklardan yiyin-için; fakat bu topraklarda fesat çıkarıp taşkınlık etmeyin" diye emretmiştik.

***

Bu ayet de tıpkı önceki ayetler gibi Hz. Musa'nın önderliğinde Mısır'dan çıkan İsrâiloğulları'na bahşedilmiş nimetlerden söz etmektedir. Ayetin ilk kısmındaki "وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ" ifadesi, "Bir zamanlar Musa halkı için su aramaya koyulmuştu" diye çevrilebilir. Bu ifadedeki "isteskâ" (اسْتَسْقَى) lafzı sözlükte "sulamak, içecek hazırlamak, birine içecek sunmak" manalarına gelen "س ق ي" (sky, saky) kökünden türemiş bir fiildir. İstif'âl babındaki bu fiil "su aramak, su istemek, yağmur duası yapmak" gibi anlamlar içerir.[1245] Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 25 kez geçen "sky" kökünden türemiş bir kelime olan "sikâye" (Yûsuf 12/41, 70) lafzı içecek ikram etmek, su tası (kupa), "sikâyetü'l-hac" (Tevbe 9/19) terkibi Mekke'de hacıların su ihtiyaçlarını karşılamak, "sükyâ" (Şems 91/13) kelimesi ise su içme hakkı anlamına gelir. Ayetteki "وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ" ifadesinde Hz. Musa'nın halkı için Allah'tan su istediği bildirilir. Bu istek yağmur duası olarak da anlaşılabilir. Nitekim istiskâ, İslâmî literatürde "yağmur yağdırması için Allah'a özel bir şekilde dua etmek" anlamında kullanılan bir terimdir.

[1245] Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, IX. 181-183; Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 235-236.

Asa Darbesiyle Kayadan Su Fışkırması

A'râf 7/160. ayetteki "اِذِ اسْتَسْقٰيهُ قَوْمُهُٓ" ifadesinde İsrâil halkının Hz. Musa'dan su istedikleri belirtilir. Bu istek üzerine Allah, Hz. Musa'ya elindeki asasıyla bir kayaya vurmasını emreder. A'râf 7/160. ayette bu emir "vahyettik" diye ifade edilir. Musa asasını kayaya vurunca kayadan on iki göze fışkırır. Bakara 2/60. ayetteki "اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ" ifadesi, lafzî/literal olarak, "Asanla kayaya vur" manasına gelir. Bu ifadedeki "darb" (الضَّرْب) kökü üzerinde durmak gerekir. Çünkü "darb" her ne kadar "ضَرَبَ زيدٌ عمراً" (Zeyd Amr'a vurdu) şeklindeki meşhur cümlede "vurdu, dövdü" manasında kullanılmış olsa da farklı lafızlar ve edatlarla birlikte çok farklı manalara evrilebilen ilginç bir kelimedir. Arap dilinde "darb", "bir şeyi başka bir şeyin üzerine koymak/vurmak" (إيقاعُ شيءٍ على شيء) manasındaki "ض ر ب" (drb, darb, darab) kökünden[1246] türemiş bir kelimedir.

Kur'an'da mastar ve fiil türevleriyle 58 kez geçen "darb" kökü, "vurmak" manasının dışında "yolculuk yapmak, sefere çıkmak" (ضَرَبَ فِي الأَرْضِ), "örnek vermek, örneklendirmek, darb-ı mesel" (ضَرَبَ مَثَلاً), "sikke/dirhem basmak" (ضَرَبَ الدِّرْهَمَ) gibi manalarda da mecâzî olarak kullanılır. "Darb" kökü yine mecâzî olarak "hacretmek" ya da "tasarruftan men etmek" (ضَرَبَ عَلَى يده), "bir yerde ikamet etmek" (ضَرَبَ بِنَفْسِه الأَرْضَ), "bir şeyi bir şeye karıştırmak" (ضَرَبَ الشيءَ بالشَّيْءِ), "yüzmek" (ضَرَبَ فِي المَاءِ), "bir şeyden geri durmak, yüz çevirmek" (ضَرَبَ عَنِ الشَّيْء), "akrep sokması" (ضَرَبَ العُقْرُبان), "nabız atması, kalp çarpıntısı" (ضَرَبَ العِرْقُ والقَلْبُ), "çadır kurmak" (ضَرَبَ الخيمةَ) "sütün yağını almak" (وضرب اللبن), "nakışlı yüzük yapmak" (ضرب الخاتم), "zaman içinde yeni olayların zuhur etmesi" (ضَرَبَ الدَهْرُ), "zillete düçar olmak" (ضُرِبَتْ عَلَيْه الذِّلَّة), "eliyle bir şeye işaret etmek" (ضَرَبَ بِيَدِه إِلى الشَّيْءِ), "korkmak, ödlek olmak" (ضَرَبَ بِذَقَنِهِ الأَرْضَ), "tuvalete gitmek" (ضَرَبَ الْغَائِط), "bevletmek" (ضَرْبُ الأَرضِ) gibi manalarda kullanılır. Bütün bunların dışında "darb" lafzı yalın olarak koyu beyaz bal, hafif yağmur, şekil/form, şiirin son beyti, vasıf, eşyanın bir sınıfı/türü gibi çok çeşitli anlamlarda da kullanılır.[1247]

1246 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 294; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, II. 373; Suyûtî, *Nevâhidü'l-Ebkâr*, II. 148; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, III. 243.

1247 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 294-295; İbn Sîde, *el-Muhkem*, VIII. 186-181; Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, I. 577-588; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 543-551; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, III. 237-254.

"Asâ" (العَصا) lafzı sözlükte "bir araya gelmek, birleşmek" manasındaki "ع ص و" (asv) kökünden türemiş müennes bir isim olup "değnek, sopa" anlamına gelir. "Asâ" (çoğulu: a'sin, a'sâ, usiyy) elle tutulduğu ve tutma esnasında parmaklar bir arada bulunduğu için bu şekilde isimlendirilmiştir. Kelimenin kök anlamının ictima ve i'tilaf (birleşme, ittifak) olmasından hareketle bu anlamın "Birlikten kuvvet doğar" sözünü çağrıştırdığı söylenebilir. Asâ kelimesinin genelde "topluluk", özelde "İslam toplumu" manasında kullanılması da kelimenin kökündeki "toplanma, bir arada bulunma" manasıyla ilişkilidir. Hâvâric (Hâricîler) diye anılan fırkanın müslüman toplumun birlik ve bütünlüğünü bozması manasında "قد شَقُّوا عَصا المُسْلِمِين" (Müslümanların asasını kırdılar) ifadesinin kullanılması da yine aynı manayla ilintilidir.[1248] Bazı kaynaklarda "asâ" lafzının "ع ص ى" (asy, isyân) kökünden geldiği de kaydedilir. Ancak bu kök "ayrılma, parçalanma" gibi anlamlar içerir; dolayısıyla asaya yaslanma ve ondan güç alma işleviyle bağdaşmaması hasebiyle pek isabetli görünmemektedir.

"Hacer" (الحَجَر) kelimesi sözlükte "men etmek, engellemek, bir şeyi sınırlandırmak veya yasak getirmek suretiyle koruma altına almak" gibi anlamlar içeren "ح ج ر" (hcr, hacr) kökünden türemiş bir isimdir. "Taş" anlamındaki "hacer" kelimesinin çoğulu "ahcâr" (cem-i kıllet) ve "hicâr", "hicâra" (cem-i kesret) şeklinde gelir. Kur'an'da "hicr", "mahcûr", "hacer", "hicâra", "hucurât" gibi farklı türevleriyle 21 kez geçen "hacr" kökündeki temel mana koruma ve engellemedir. İnsanı kötülükten engellediği için akıl, "hicr" (الحِجْرُ) diye isimlendirilir. Korunması gereken uzuvlar olması hasebiyle avret mahalli de "hicr" diye nitelendirilir. "Hicr" (الحِجْرُ), "hacr" (الحَجْر), "hucr" (الحُجْرُ), "mahcer" (المَحْجَر) gibi kelimelerin "haram" manasında isim olarak kullanılması da koruma ve engelleme manasıyla ilişkilidir. Kişiyi sözlü ya da mali tasarruftan men etmeye "hacr" denilmesi de yine aynı manayla ilintilidir.[1249] Müfessirler Hz. Musa'nın asayla vurduğu kayanın ne tür bir kaya olduğuna dair çok çeşitli rivayetler nakletmişlerdir; ancak bu rivayet-

1248 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, III. 50; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV. 64-66; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIX. 52-58.

1249 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, IV. 80-82; İbn Sîde, *el-Muhkem*, III. 65-68; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV. 165-170; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, X. 530-539.

lerdeki içerik hayal ürününden ibarettir. Yahudi kaynaklarında ise söz konusu kayaya mistik anlamlar yüklenmiştir.

Ayetteki "فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا" (kayadan on iki göze fışkırdı) ifadesinde geçen "infecerat" kelimesi, sözlükte "yarmak, bir şeyi iki parçaya ayırmak, açığa çıkarmak, suya yol/kanal açmak" gibi anlamlar içeren "ف ج ر" (fcr, fecr) kökünden türemiş bir fiildir. İnfiâl babındaki bu fiil "suyun akması, fışkırması, sabahın ortaya çıkması" gibi manalara gelir. Mesela, "انْفَجَرَ الماءُ" ifadesi "Su aktı", "انْفَجَرَ الصُّبْحُ" ifadesi ise "Sabahın aydınlığı ortaya çıktı" anlamına gelir. Karanlığın yarılıp aydınlığın ortaya çıkmasından dolayı sabah vakti "fecr" diye isimlendirilir. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 24 kez geçen "fcr" kökü sülasi fiil formunda "haktan sapmak, günahkâr olmak" manasında da kullanılır. Mesela, "فَجَرَ الرجُلُ يَفْجُرُ فُجُوراً" ifadesi "Adam günahkâr/fasık oldu", "فَجَرَ عَنِ الحَقِّ" ifadesi ise "Hak ve hakikatten ayrıldı" manası taşır. Din ve ahlak perdesini yırtıp parçaladığı ve haktan saptığı için günahkâr kişi "fâcir" diye adlandırılır.[1250]

"Ayn" (العَيْنُ) kelimesi sözlükte "bir şeyin kendisi, kaynağı" gibi anlamlar içeren "ع ي ن" (ayn) kökünden türemiş bir isim olup hem göz organı hem su gözesi manasına gelir. Bunun yanında "ayn" (çoğulu: a'yün, uyûn, a'yân) bir topluluğun önde gelen kişisi, bir şeyin özü, membaa/kaynak, casus gibi anlamlarda da kullanılır. Kur'an'da müfred, tesniye ve cemi kalıplarında 60 kez isim olarak geçen "ayn" kelimesinin tef'îl babındaki fiil türevi "belirlemek" (ta'yîn), tefe'ul babından "belirmek, zuhur etmek" (taayyün), müfâale babından "gözden geçirmek, incelemek" (muayene) manalarına gelir. Müennes bir kelime olan "ayn" kelimesi "bakan kimse" anlamında kullanıldığı gibi istiare yoluyla altın cevheri, kırba veya su tulumunun deliği gibi manalarda da kullanılır.[1251]

Ayetteki "اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا" lafzı "on iki göze" manasındadır. "İsnetâ" (isnetâni, sintâni) kelimesi müennes (dişil) olup "iki" anlamına gelir. Kelimenin müzekker (eril) kipi "isnâni" şeklindedir. Bütün bu kelimeler sözlükte "bir şeyi bir şeye eklemek, dürmek, bükmek, iki kez yapmak" gibi anlamlar taşıyan "ث ن ي" (sny, seny) kökünden türemiştir.[1252] "Aşre-

1250 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XI. 35-36; İbn Sîde, *el-Muhkem*, VII. 394-396; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XIII. 298-303.
1251 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII. 301-309; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXV. 440-468.
1252 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 568-570.

te" kelimesi ise "on" manasına gelir. Bu kelimenin türediği "ع ش ر" (aşr) kökü içli dışlı olmayı, birbirine karışıp kaynaşmayı (muâşeret) belirtir. "Aşr" kökünün Arap dilinde on sayısı için kullanımı, diğer birçok sayıyı ifade eden kelimelerde olduğu gibi İbrancadan intikal etmiştir.[1253]

On iki sayısı burada İsrâiloğulları'nı oluşturan on iki kabileye işarette bulunur. Bu on iki kabilenin kökeni Hz. Yakub'un (İsrâil) "on iki ata" olarak anılan oğullarına dayanır. Tevrat'a göre Yakub'un oğulları Ruben, Şimeon, Levi, Yahuda, İssakar, Zebulun, Yûsuf, Benyamin (Binyamîn), Dan, Naftali, Gad ve Aşer adlarını taşır. Bunlardan her biri aynı isimdeki kabilenin atası sayılır. Kısacası, İsrâiloğulları on iki kabileden oluşur. Ancak Yusuf'un iki oğlu Efraim ve Menasseh'nin soyu iki ayrı kabile sayılır. Levi ise özel statüsü sebebiyle on ikinin dışında tutulur.

Tevrat'ın Çıkış bölümündeki anlatıma göre İsrâil halkı Sin çölünde yol aldıktan sonra Refidim denilen yerde konaklar ve burada su ihtiyacı ortaya çıkar. Refidim genel kabule göre Sina Dağı'nın 18 km batısında bulunan yerin (Wadi Refayad) adıdır. Sayılar bölümündeki anlatımda ise İsrâil halkının Sin çölüne vardığı ve Kadeş denilen yerde konakladığı vurgulanır. Burada su sıkıntısı baş gösterince halk, "Bizi susuzluktan kırmak için mi bu çöle getirdiniz?" gibi sözlerle Hz. Musa ve Harun'a başkaldırır. Bunun üzerine RAB, buluşma çadırının önünde görkemini yansıtarak Hz. Musa'ya, "Değneği al. Sen ve ağabeyin Harun halkı toplayın ve halkın gözü önünde su fışkırması için kayaya buyruk verin" diye buyurur. Musa bu ilâhî buyruk uyarınca asasını eline alıp Horev dağındaki bir kayaya iki kez vurur. Bunun üzerine kayadan bolca su fışkırır. Bu sular "Tanrı'yla tartışma suları" manasında "Meriva Suları" diye adlandırılır.[1254]

Kur'an'da ve Tevrat'ta "kaya" olarak geçen bu kütle "Miryam Kuyusu" (Beer Miryam) olarak bilinir. Tanrı, bir peygamber olan Miryam'ın [Hz. Musa ve Harun'un kız kardeşi] uğruna çöldeki bu kuyuyu bahşetmiştir. Bu kuyu çölün ortasında bulunan ve içinden su akan bir kaya parçasıdır. Fakat Miryam vefat edince kayadan su akışı durmuştur.[1255] Tevrat yorumcularına göre Musa döneminde kayadan su fışkırma ha-

1253 Mustafavî, *et-Tahkîk*, VIII. 166.
1254 Çıkış (Mısır'dan Çıkış) 17/1-7; Sayılar (Çölde Sayım) 20/1-12.
1255 Farsi, *Tora ve Aftara (2. Kitap Şemot)*, II. 184.

disesi iki kez vuku bulmuştur. Buna göre Çıkış ve Sayılar bölümlerinde anlatılanlar iki farklı hadiseyle alakalıdır. Daha açıkçası, Çıkış bölümünde anlatılan olay, İsrâil halkının Mısır'dan çıkış macerasının başlangıç safhasında yaşanmıştır.[1256]

Esasen, Tevrat'taki anlatımlar kayadan su çıkması hadisesinin kaç kez, ne zaman ve nerede meydana geldiğine dair sarih bilgiler içermemektedir. Kur'an'da ise İsrâil halkının Mısır'dan çıkıştan sonra yaşadıkları olayların kronolojisine uygun bir anlatım düzeninin bulunmadığı fark edilmektedir. Bu husus Abduh'un, "Kur'an düşmanları" diye zikrettiği çevreler tarafından eleştirilerek Kur'an'da tarihî bilgi hatası bulunduğu gibi iddialara sebebiyet vermiştir. Fakat Abduh'un bu iddialara ilişkin cevabında da ifade ettiği üzere Kur'an'da geçmiş toplumlarla ilgili olaylar aktarılırken kronolojik tertibe riayet edilmemiştir. Çünkü Kur'an'daki kıssalar tarih bilgisi aktarmak gibi bir amaca yönelik olarak serdedilmiş değildir.[1257]

Yahudi geleneğinde bazı yorumcular kayadan su fışkırma hadisesinin bilindik anlamda mucize olmadığından söz etmişlerdir. Bunlara göre Tevrat'ta anlatılan olay aslında Sina Yarımadası'nda bulunan özel bir tebeşir kayasından damlalar hâlinde su sızmasını imlemektedir. Zira hızlı bir şekilde vurulduğunda bu kayanın üst tabakası yarılır ve içinde biriken su akmaya başlar. Ancak bu görüş, "Böyle kayalar mevcut olsa bile birkaç milyon insan ve devasa sürülerden oluşan büyük bir topluluğun su ihtiyacını karşılayabilir mi?" şeklindeki gerekçelerle isabetsiz bulunmuştur.[1258]

Yahudi gelenekte kabul görmeyen bu görüşe benzer şekilde modern dönemdeki bazı müslüman araştırmacılar da Kur'an'ın bu konuyla ilgili beyanlarını bilindik mucize anlayışından farklı bir yaklaşımla yorumlamayı tercih etmişlerdir. Mesela, Ahmedî (Kâdiyânî) müellif Mevlana Muhammed Ali Lâhûrî (ö. 1951) "اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ" ifadesinin, "Asan, yani halkınla birlikte kayaya doğru yürü" şeklinde bir manaya gelme ihtimalinden söz etmiştir. Şöyle ki "darb" kökü vurmak, çarpmak, ilerlemek, bir yerden bir yere gitmek, örnek vermek (darb-ı mesel) gibi çeşitli anlam-

1256 Farsi, *Tora ve Aftara* (*4. Kitap Bamidbar*), IV. 392, 399, 401.
1257 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 268.
1258 Farsi, *Tora ve Aftara* (*4. Kitap Bamidbar*), IV. 397.

lar içerir. Asâ kelimesi ise sopa, değnek manasına gelir. Ancak bu kelimenin dildeki asıl manası ictima ve i'tilaf durumuna işaret eder. Bunun yanında "asâ" lafzı mecâzî olarak "topluluk, halk" manasında da kullanılır. Nitekim Hâricîlerle ilgili bir hadiste geçen "şakkû asa'l-müslimîn" (Müslümanların asasını kırdılar) ifadesi, "Hâricîler müslümanların birlik ve bütünlüğünü bozdular" veya "Hâricîler müslümanlar arasında bölünmeye yol açtılar" anlamına gelir. Buna göre ilgili ayetteki "اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ" ifadesi, "Asan ile kayaya vur" anlamına geleceği gibi, "Asan veya halkınla birlikte dağa doğru yürü" manasına da gelebilir.[1259]

Bu tür yorumlar Kur'an'ın ve Tevrat'ın "kayadan su fışkırma" hadisesine ilişkin ifadelerini bilindik mucize dışında anlamamız konusunda pek ikna edici görünmemektedir. Çünkü her iki kutsal metindeki ifadeler bu tür yorumlara açık görünmemektedir. Bize göre mucize meselesini daha genel çerçevede değerlendirmek ve bu bağlamda kutsal kitaplardaki Tanrı merkezli dil dizgesini özellikle dikkate almak gerekir. Aslında Spinoza'nın (ö. 1677) da belirttiği üzere kutsal kitaplarda doğrudan Tanrı'nın iradesine atfedilen fiillerin mucize olarak gösterilmesi yanlış anlamanın neticesidir. Çünkü mucizelerle ilgili her anlatı doğal bir nedene indirgenebilir. Ancak insanlar doğal nedenleri bilmediklerinden, her şeyi Tanrı'nın keyfî kararlarına bağlı olarak görmekte ve kendilerine yarayan bir olay zuhur ettiğinde hemen bu olayı Tanrı'nın bir lütfu, bağışlaması yani mucizesi olarak görmektedirler. Oysa kutsal kitapta "denizin ikiye bölünmesi" bağlamında anlatılan hadisenin sebebi şiddetli rüzgârdan başka bir şey değildir.

Kutsal kitaplarda doğal olayların mucizevi olarak ifade edilmesinin sebebi, peygamberlerin, insanların, özellikle de halk tabakasının dindarlığını ve bağlılığını artırma hedefidir. Kutsal kitaplar bunu gerçekleştirmek için şiirsel bir dil kullanır. Çünkü insanlara şeylerin yakın nedenleriyle açıklanması hiçbir şey ifade etmez. Bu yüzden kutsal kitap Tanrı ve şeylerden söz ederken yanıltıcı bir dil kullanır. Çünkü kutsal kitabın amacı akla yatan şeyler söylemek değil, insanların hayal güçlerini okşayıp ele geçirmektir. Başka bir ifadeyle, tüm doğal olayların Tanrı'ya atfedilerek anlatılmasının sebebi kutsal kitabın hedefi ve hitap ettiği

1259 Muhammad Ali, *The Holy Qur'an*, s. 30-31.

kitle ile ilişkilidir. Kutsal kitabın hitap ettiği kitle göz önüne alındığında, spekülatif bir açıklamanın bu hedef için uygun olmadığı rahatlıkla anlaşılabilir. Çünkü sıradan insanlara dindarlık aşılamanın yolu, spekülatif bilgiden değil, hayranlık uyandırıcı şiirsel ifadelerden geçer.[1260]

Ayetteki "قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ" ifadesinde geçen "ünâs" (الأُناس) kelimesi "insanlar" manasında olup "nâs" (النَّاسِ) lafzının lehçe düzeyinde farklı bir telaffuz şekline karşılık gelir. "Küllü ünâsin" (كُلُّ أُنَاسٍ) lafzı İsrâil halkını oluşturan on iki kabileye, "alime" (عَلِمَ) lafzı ise on iki kabileden her birinin kendine mahsus bir su kaynağı (meşrab) bulunduğunu görüp bunun ayırdına varmasına işaret etmektedir. Bu ayette "عَلِمَ" (âlime) fiiline "bildi" manası yerine, "anladı, fark etti, ayırdına vardı" gibi bir mana vermek daha isabetli olsa gerektir. Çünkü "ilm" kökünün Arap dilindeki temel anlamı "bir şeyi başka bir şeyden ayırt etmeyi sağlayan iz, eser, alamet"e karşılık gelir.[1261] Ayette her bir kabileye mahsus olarak on iki ayrı su gözesinden söz edilmesi İsrâil halkının Mısır'dan çıkışı müteakiben sürekli olarak mızmız çocuk ya da ergen gibi davranması, dolayısıyla sadece bir tek su gözesi bulunduğu takdirde kendi aralarında su savaşı başlatma ihtimalinin yüksek olmasıdır. Nitekim ilerideki ayetlerde çok daha belirgin biçimde görüleceği üzere İsrâil halkı mızmız çocuk gibi davranarak Hz. Musa ve Hz. Harun'u bunaltmış ve sonunda sabır taşı çatlayan Musa, "Rabbim! Benim hükmüm ancak kendime ve bir de kardeşine geçiyor. Artık sen yoldan çıkmış bu halk ile bizim yollarımızı ayır" (Mâide 5/25) diye niyazda bulunmak durumunda kalmıştır.

Ayetteki "كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللّٰهِ" (Allah'ın size lütfettiği rızıklardan yiyin için) ifadesi hem daha önce bahsi geçen menn ve selvâya hem de kayadan fışkıran suya işaret etmektedir. İsrâil halkı bu rızıklar ve nimetleri elde etmek için emek harcamış değildir. Ayetin sonundaki "وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ" ifadesinde geçen "تَعْثَوْا" (ta'sev) lafzı sözlükte "fesatçı olmak, bozgunculuk yapmak, itidalden sapmak" manasındaki "ع ث و" (asv, ass, usuvv) veya "ع ى ث" (ays, uyûs, meâs) kökünden türemiş bir fiildir. Ahfeş'e (ö. 215/830[?]) göre ayetteki "تَعْثَوْا" (ta'sev) lafzının çekim kipi "عَثَا يَعْثُو" (asâ-ya'sû) şeklinde, İbnü'l-Enbârî'ye (ö. 328/940)

1260 Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 118-133.
1261 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, IV. 109.

göre ise "عَاثَ يَعِيثُ" (âse-yeîsü) şeklindedir. Bu ikinci kalıba göre "تَعْثَوْا" (ta'sev) lafzını "تَعِيثُوا" (taîsû) şeklinde okumak gerekir.[1262]

Kur'an'da 5 kez geçen "asv/asy" kökü, rengin siyaha çalması, saçın sık olması ve ahmaklık, kalın kafalılık gibi anlamlar da içerir.[1263] Mustafavî'ye göre "asv" kökünün geçtiği ayetlerin (Bakara 2/60; A'râf 7/74; Hûd 11/85; Şuarâ 26/183; Ankebût 29/36) tümünde toplumsal düzen ve gerçek hayat alanında fesatçılık yoluyla adalet, insaf, hukuka riayet gibi ilkelerden ayrılmanın yasak olduğuna dikkat çekilir.[1264]

Râğıb el-İsfehânî "ays" (العَيْث) ve "ısıyy" (العِثِيّ) kelimelerinin birbirine yakın anlamlar taşıdığını; fakat "ays"ın daha ziyade duyuyla algılanan fesat, "ısıyy"in ise akılla kavranan fesatla ilgili olarak kullanıldığını belirtir.[1265] Zemahşerî'ye göre "asy" lafzı fesadın en şiddetli şeklini ifade eder. Buna göre İsrâiloğulları'na, "Kantarın topuzunu kaçırdığınız şu fesatçılığa artık bir son verin" denilmiştir. Çünkü onlar gerçekten haddi aşmış hâldeydiler.[1266]

İsrâil halkına fesatçılık peşinde koşulmamasını veya fesatçılığa son verilmesini bildiren ifadedeki "el-arz" kelimesi, bu halkın yaşadığı topraklara işaret etmektedir. İfadenin sonundaki "müfsidîn" (مُفْسِدِينَ) kelimesi ise İsrâil halkının fesatçılık hususunda faal olduklarını belirten bir kelimedir. Başka bir anlatımla, "müfsidîn" (مُفْسِدِينَ) kelimesi cümle içinde hâl konumunda olup İsrâil halkının fesatçılığını vurgulu biçimde ifade maksadıyla zikredilmiş olsa gerektir.

İsrâiloğulları'na verilen nimetlerin ardından "fesatçılıktan vazgeçin" diye hitap edilmesi, nimetle sınanmanın çok kritik bir mesele olduğuna işaret eder. İhtimal ki İsrâil halkı tıpkı Ashâb-ı Sebt kıssasında (A'râf 7/163-166) geçtiği üzere nimet hususunda açgözlü davranarak ilerleyen günler için menn ve selvâyı stoklamışlardır. Tâhâ 20/80/81. ayetlerde İsrâil halkına menn ve selvâ gibi rızıklar verildiği bildirildikten sonra, "Size ihsan ettiğimiz helal/temiz rızıklardan yiyin için, ama rızık konusunda azgınlık yapmayın" denilmesi de burada söz konusu

1262 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 578.
1263 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II. 170-171; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVIII. 535-536.
1264 Mustafavî, *et-Tahkîk*, VIII. 38.
1265 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 322.
1266 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 275.

olan fesatçılığın şımarıklık, tamahkârlık ve açgözlülükle ilgili olma ihtimalini güçlü kılmaktadır.

İnsanoğlu sağlık, sıhhat, nimet ve afiyet içinde olduğunda, çoğu zaman nimetin kadrini ve şükrünü bilmez. Hatta sahip olduğu nimetleri kendisinin fazlasıyla hak ettiğini zanneder. İçinde bulunduğu bu gaflet hâli insanı nimetin gerçek sahibi olan Allah'a karşı duyarsız, sorumsuz ve nankör hâle getirir. Bu safhadan sonra insan azmaya ve kendini müstağni saymaya başlar. Gerçi her insan Allah'a karşı az çok nankörlük yapar; fakat burada en kritik nokta, nankörlüğün farkına varmak ve samimi tövbeyle şükre koyulmak olmalıdır.

وَاِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسٰى لَنْ نَصْبِرَ عَلٰى طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْاَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّٓائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَاۜ قَالَ اَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذٖى هُوَ اَدْنٰى بِالَّذٖى هُوَ خَيْرٌۜ اِهْبِطُوا مِصْرًا فَاِنَّ لَكُمْ مَا سَاَلْتُمْۜ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَٓاؤُ بِغَضَبٍ مِنَ اللّٰهِۜ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِاٰيَاتِ اللّٰهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيّٖنَ بِغَيْرِ الْحَقِّۜ ذٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ۟ (61)

(61) Yine siz vaktiyle, "Ey Musa! Biz tek çeşit yiyeceğe artık katlanamayacağız. Sen bizim için rabbinden istekte bulun da bize toprakta yetişen ürünlerden bakla, salatalık, sarımsak, mercimek ve soğan gibi yiyecekler versin" demiştiniz. Bunun üzerine Musa, "Değerli olan şeyi daha düşük değerdeki şeylerle değiştirmek istiyorsunuz, öyle mi! Peki, o hâlde çekip gidin Mısır'a. İstediğiniz şeyleri orada bulursunuz" diye karşılık vermişti. İşte onlar zillet ve meskenete mahkûm oldular. Böylece Allah'ın gazabına uğradılar. Başlarına gelen bütün bu belaların sebebi, Allah'ın lütfettiği onca nimete nankörlükle karşılık vermeleri, hiçbir hakları ve haklı gerekçeleri bulunmamasına rağmen peygamberleri katletmeleriydi. İşte bütün bu belalar, Allah'a isyan edip haddi aşmış olmalarının neticesiydi.

***

Bu ayet İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkışı müteakiben sürekli olarak sızlanan, hemen her istek ve ihtiyaçları bir şekilde karşılanmasına rağmen sürekli eksik arayan ve aynı zamanda kanaat, rıza, sabır, şükür gibi duygulara hayli yabancı olup isyan bayrağı açmak için âdeta fırsat kollayan bir halk olduğunu imlemektedir. İsrâiloğulları özelinde tasvir edilen bu tipoloji pekâlâ başka toplumlar için de söz konusu edilebilir ve söz konusu tipolojiden kendi payımıza çok önemli ahlâkî dersler çıkarılabilir.

Ayetin başındaki "وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ" (Vaktiyle, 'Ey Musa! Biz tek çeşit yiyeceğe artık katlanamayacağız, demiştiniz) ifadesi, İsrâil halkının çöldeki yolculukları sırasında Hz. Musa'ya yeni bir şikâyette daha bulunduklarını ve bu çerçevede hiçbir emek harcamaksızın kendilerine yiyecek olarak verilen menn ve selvâdan usandıklarını bildirir. Bu ifadede geçen "لَنْ نَصْبِرَ" lafzı, "Sabredemeyeceğiz" anlamına gelir. "Sabır" (الصَّبْرُ) lafzı sözlükte "hapsetmek, engellemek, dirençli olmak" manasındaki "ص ب ر" (sbr, sabr) kökünden türemiş bir mastardır.[1267]

Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 103 kez geçen "sbr" kökünün bu ayetteki anlamı "katlanmak, dayanmak" ya da "hoş olmayan bir şeye karşı nefsin tahammül etmesini sağlamak" diye ifade edilebilir. Aynı ifadede geçen "ta'âm" (الطَّعَامُ) kelimesi ise sözlükte "tatmak, tadına bakmak, yemek yemek, yiyecek" gibi anlamlar içeren "ط ع م" (ta'm) kökünden türeyen ve tüm yiyecekleri kapsayan genel bir isimdir. Kur'an'da çeşitli türevleriyle 48 kez geçen "ta'm" (الطَّعْمُ) kökü "taime-yet'amu" şeklindeki sülasi fiil kalıbında "yemek yemek, bir şeyin tadına bakmak", "et'ame-yut'imü" şekindeki if'âl kalıbında "yemek yedirmek", "istet'ame-yestet'imü" şeklindeki istif'âl kalıbında ise "yemek istemek" manasında kullanılır.[1268] İsrâiloğulları'nın "Artık daha fazla katlamayacağız" diye şikâyette bulundukları yiyecek menn ve selvâdır. Bu yiyeceklerin "tek yiyecek" (طَعَامٍ وَاحِدٍ) diye nitelendirilmesi ise her öğünde aynı şeylerin yenilmesi, tabir caizse mönünün hiç değişmemesi ve alternatif yiyecek bulunmaması ile alakalıdır.

1267 İbn Sîde, *el-Muhkem*, VIII. 312-314; Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 273-274.
1268 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 304; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII. 364-366.

İsrâiloğulları Hz. Musa'dan menn ve selvâ haricinde başka yiyecekler isterken, "فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ" (Bizim için rabbinden istekte bulun) şeklinde ilginç bir ifade kullanmışlardır. Bu ifadede geçen "فَادْعُ" kelimesi "yalvarmak, yakarmak, istekte bulunmak" anlamındaki "د ع و" (d'av, duâ') kökünden türemiş bir fiildir. Buna göre "فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ" lafzı "Bizim için, bizim adımıza rabbinden istekte bulun" anlamına gelir. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 212 kez geçen "duâ" (الدُّعَاء) kökü temelde "çağırmak, yakarmak" gibi anlamlar taşımakla birlikte birçok ayette de "tapınmak, ibadet etmek" manasında kullanılır.[1269]

"Duâ" (الدُّعَاء) lafzı ile istek anlamındaki "mes'ele" (الْمَسْأَلَة) lafzı birbirine yakın anlamlar taşır; fakat aralarında şöyle bir nüans da vardır: "Mes'ele" (istek), kendisinden istekte bulunulan kişiden daha alt seviyedeki birinden sâdır olduğu için, boyun eğme (hudû') ve tevazu (istikâne) hâlini çağrıştırır. Allah'a yönelik olduğunda "duâ" lafzı da aynı özelliği taşır. Allah'a yönelik olmaması hâlinde ise "duâ" lafzının boyun eğme hâlini çağrıştırabileceği gibi böyle bir hâli yansıtmaması da söz konusu olabilir. Ayrıca "mes'ele" (istek) lafzı alt mertebedeki kimseden, "emr" lafzı üst mertebedeki kimseden, "talep" lafzı ise mertebe olarak eşit seviyedeki kimseden sadır olan isteği belirtir. Öte yandan, "duâ" (الدُّعَاء) ile "nidâ" (النداء) kelimeleri birbirinin yerine kullanılabilir; fakat bu iki kelime arasında da şöyle bir nüanstan söz edilebilir: Nidâ yüksek sesle ve anlamlı bir ünlemeyle çağrıda bulunmaktır. Duâ ise yüksek sesle olabileceği gibi kısık sesle veya sessiz de olabilir. Bunun içindir ki "دَعوته من بعيد" (Ona uzaktan seslendim), "دعوت الله فِي نَفسِي" (Allah'a içimden dua ettim) denilir; fakat "ناديته فِي نَفسِي" (Ona içimden nida ettim) denilmez.[1270]

İsrâil halkının, "Ey Musa! Bizim için, bizim adımıza rabbinden istekte bulun" şeklinde bir ifade kullanmaları birkaç şekilde izah edilebilir. Bir ihtimale göre bu ifade, "Bizim Allah'tan bir şey istemeye yüzümüz yok; sen bizim adımıza istekte bulun" gibi bir düşünceyi yansıtıyor olabilir. İkinci bir ihtimale göre İsrâil halkı kendilerini Mısır'dan çıkarıp yollara düşürdüğü için Hz. Musa'ya öfkelidir; bu yüzden de her fırsatta durumlarından müşteki olmak suretiyle Musa'yı, "Haklısınız, ben yan-

1269 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 170; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV. 257-262.
1270 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 37-38.

lış yaptım" deme noktasına getirmeyi hedeflemiş olabilir. Üçüncü bir ihtimale göre ise İsrâil halkı Hz. Musa'nın gerçekten Allah'ın elçisi olduğu konusunda şüphe duymuş, bu yüzden de her fırsatta onun Allah ile hukukunu sınamak istemiş olabilir.

İsrâiloğulları, "Menn ve selvâ yemekten artık gına geldi; biz başka yiyecekler isteriz" diye şikâyette bulunup Hz. Musa'dan kendileri adına Allah'a yakarıp istekte bulunurken, "Allah bize toprakta yetişen bitkilerden/sebzelerden çıkartsın" (يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ) mealinde bir söz de söylemişlerdir. Bu söz, "Sen Allah'tan iste ve O'na 'Şu bitkileri/sebzeleri topraktan çıkart' diye söyle; O da söz konusu bitkileri/sebzeleri çıkartsın" gibi bir anlam içerir. Bu ifade tarzının İsrâ 17/53. ayetteki "وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ" ifadesinin, "Kullarıma en güzel olan sözü söyleyin, de; onlar da o sözü söylesinler" şeklinde bir anlam taşımasına benzediği söylenebilir. "Yuhric" (يُخْرِجْ) fiili ayette bitki/sebze bağlamında zikredildiği için, "çıkartmak" manasında ziyade, "toprakta bitirmek, yetiştirmek" anlamına gelir. Nitekim "toprağın bitirdiği ya da toprakta yetişen şeylerden" manasındaki "مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ" ifadesi de bunu teyit eder mahiyettedir. Bu ifadede "bitirmek" fiilinin toprağa izafesi mecâzîdir. Gerçekte bitkiyi bitiren kudret Allah'tır. Fakat Allah'ın tabiata koyduğu kanunlar uyarınca "bitirmek" fiili toprağa izafe edilmiştir.[1271]

İsrâiloğulları'nın sürekli olarak aynı şeyleri yemeyle ilgili şikâyet bağlamında istedikleri yiyecekler ayette "مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا" şeklinde tadat edilmiştir. Burada beş ayrı yiyecek zikredilmiştir. İlki "bakl"dir. Bu kelime "filiz vermek, yeşermek, görünür hâle gelmek" manasındaki "ب ق ل" (bkl) kökünden türemiş bir cins isim olup tekil formu "bakle" (البَقْلَةُ) şeklinde gelir. Gövdesi (sapı) zayıf ve cılız olan, sabit bir kökü bulunmayıp tohum ekmek suretiyle yetişen, kış mevsiminde ne kökü ne de dalı yeşeren ot veyahut nane, maydanoz, marul, kereviz, pırasa gibi bitkiler ve yeşillikler "bakl" (البَقْلُ) diye ifade edilir.[1272] Ayette ikinci yiyecek olarak zikredilen "gıssâ" (القِثَّاءُ) kabakgiller familyasından salatalık, acur gibi sebzelerin genel ismidir.[1273] Mustafavî

1271 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 394-395.
1272 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXVIII. 98-100;
1273 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, I. 362.

bu kelimenin İbranca ve Süryancadan Arapçaya geçtiğini söylemiştir.[1274] İsrâil halkının istediği yiyeceklerden üçüncü sırada zikredilen "fûm"dan (الفُومُ) maksat, birçok müfessire göre sarımsaktır. Ancak bazı müfessirler bu kelimenin buğday, ekmek veya genel anlamda hububat manasına geldiğine dair görüşler de aktarmışlardır.[1275]

Bazı lügatlarda kelimenin "fûm" (الفُومُ) değil, "sûm" (الثُّومُ) şeklinde telaffuz edildiğinden de söz edilir. Hatta İbn Mes'ûd'un mushafında kelimenin "ثُومِهَا" şeklinde kayıtlı olduğu belirtilir.[1276] Mustafavî, özgün formu ister "fûm" ister "sûm" olsun, kelimenin İbrancadaki "şûm" köküne dayandığını ve sarımsak manasında kullanıldığını belirtir.[1277] Dördüncü sırada zikredilen yiyeceğin ismi "ades"tir. Ades (الْعَدَسُ) mercimek demektir. Kelime Arapçada "şiddetli şekilde yere basmak, yürümek, geçip gitmek" manasındaki "ع د س" (ads) köküyle[1278] ilişkili olmasa gerektir. Nitekim Mustafavî kelimenin İbrancada da kullanıldığını belirtir.[1279] İsrâiloğulları'nın yiyecek listesinin son sırasında "basal" (البَصَلُ) zikredilir. Bu kelime soğan anlamına gelir.[1280]

Hz. Musa, İsrâil halkının farklı yiyecek taleplerine, "أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ" ifadesiyle karşılık vermiştir. Bu ifade lafzî/literal olarak, "Siz değerli olan şeyi daha düşük değerdeki şeyle değiştiriyorsunuz?" anlamına gelir. İfade tarzı salt istifham (soru) gibi görünebilir; ancak Hz. Musa'nın bu sözü hem taaccüp (hayret) hem de tevbih (kınama, paylama) vurgusuna sahiptir. İstif'âl kalıbındaki "تَسْتَبْدِلُونَ" lafzının başındaki "sin" ve "tâ" harfleri ise talep/istek bildirmekten öte, yaşanan hadiseyi tekit eder mahiyettedir. Ayrıca "bedl" ya da "bedel" (الْبَدَلِ) kökünden türemiş tüm lafızlar zat ve sıfat yönünden bir şeyin yerine başka bir şeyi koymayı belirtir.[1281]

Hz. Musa'nın sözünde geçen "değerli/nitelikli" (hayrun) ve "değersiz/niteliksiz" (ednâ) kelimelerinden maksat, birçok müfessire göre İsrâil halkına verilen menn ve selvâ ile bu halkın istediği sebze ve bak-

1274 Mustafavî, *et-Tahkîk*, IX. 219-220.
1275 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 395.
1276 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIII. 222, XXXI. 367.
1277 Mustafavî, *et-Tahkîk*, IX. 177-178.
1278 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XV. 234-236.
1279 Mustafavî, *et-Tahkîk*, VIII. 62.
1280 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXVIII. 88.
1281 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 523.

liyat türü yiyeceklerdir. Yani değerli olan yiyecek menn ve selvâ, değersiz olan yiyecekler ise İsrâil halkının tek tek tadat ettiği sebze ve bakliyattır. Yiyeceklerin değerli/değersiz oluşu hususunda müfessirler ilginç görüşler aktarmışlardır: (1) Menn ve selvâ, sebze ve bakliyat türü yiyeceklerden daha üstün niteliklidir. (2) Menn ve selvâ Allah tarafından lütfedilen yiyeceklerdir; Allah'ın lütfedip "Yiyin" buyurduğu bu yiyeceklere kıyas edildiğinde, sebze ve bakliyatın daha basit ve değersiz olduğu söylenebilir. (3) Menn ve selvâ hiçbir emek harcamadan elde edilen nimetlerdir; ancak sebze ve bakliyat ciddi bir zirai emek gerektirir. Bu yüzden, daha değersizdir. (4) Menn ve selvâ doğrudan Allah tarafından bahşedilmesi hasebiyle helal yiyeceklerdir; fakat sebze ve bakliyat gibi tarım ürünlerinin alım satım gibi işlemlerde haramlık olması mümkündür; bu yüzden de menn ve selvâya göre daha değersiz oldukları kesindir.[1282]

Kanaatimizce bu yorumların hemen hiçbiri ikna edici değildir. Yiyeceklerle ilgili değerli-değersiz ayrımı aslında şuna işaret eder: Menn ve selvâ tarım imkânının söz konusu olmadığı çöl ortamında bulunması hasebiyle çok özel yiyeceklerdir. Bu yüzden de şükrü muciptir. Böyle bir ortamda sebze ve bakliyat gibi yiyecekler istemek ise abesle iştigaldir. Bu açıdan bakıldığında, Hz. Musa'nın sözünün yiyeceklerde kalite ve besin değeri gibi şeylerle ilgili bir değerlilik-değersizlik ayrımına işaret etmediği söylenebilir.

İsrâil halkının sebze ve bakliyat türü yiyecekler istemesi ilk planda insani açıdan anlaşılabilir bir durum olarak görülebilir. Keza Mısır'daki yaşamlarında sebze ve bakliyat türü yiyeceklere alışkın olmaları ve bu alışkanlık sebebiyle söz konusu yiyecekleri istemiş olmaları da anlaşılır bir durum olsa gerektir. Ancak çöldeki imkânların çok kısıtlı olduğunu bilmelerine rağmen sebze türü yiyecek talebinde bulunmaları, Hz. Musa'yı bunaltıp zor duruma düşürme ve aynı zamanda ona başkaldırma iradesini yansıtmaktadır. Nitekim Tevrat'taki pek çok pasajda da İsrâil halkının Hz. Musa'ya, "Sen bizi bu çöllere telef olup ölelim diye mi sürükledin?" diye çıkıştıkları vurgulanır. Bu açıdan bakıldığında, Hz. Musa'nın "أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ" şeklindeki sözünün,

1282 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 428; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 396.

"Demek siz hürriyet ve bağımsızlık gibi büyük bir nimeti, sebze ve bakliyat türü yiyecekler uğruna feda ediyorsunuz, öyle mi? gibi dolaylı bir anlam taşıdığını söylemek mümkün olur.

Ayetteki "اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ" ifadesi, lafzi/literal olarak, "Mısır'a inin; istediğiniz şeyler [orada] sizi bekliyor..." şeklinde çevrilebilir. Bu ifadede geçen "مِصْرًا" (mısran) kelimesi İbn Mes'ûd, Übey b. Kâ'b, İbn Abbâs, Hasen el-Basrî, A'meş, Ebân b. Tağlib gibi selef âlimlerince "مِصْرَ" (mısra) şeklinde okunmuştur. Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), İbn Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b'ın özel mushafları ile Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği bazı mushaflarda da kelimenin bu şekilde kayıtlı olduğu, yani sonunda elif harfinin bulunmadığı bilgisini aktarmıştır.[1283]

"Mısr" kelimesinin hangi coğrafyaya delalet ettiği hususunda iki farklı görüş ileri sürülebilir. İlki, "mısr"dan maksat herhangi bir yerleşim birimi ve/veya şehirdir. Kelimenin "mısran" (مِصْرًا) şeklinde okunuşu bu görüşle paralellik arz eder. İkincisi ise İsrâiloğulları'nın vaktiyle yaşadıkları Mısır ülkesidir. "Mısra" (مِصْرَ) şeklindeki okuyuş bu ikinci görüşle uyum arz eder. Taberî (ö. 310/923) iki görüşten hangisinin isabetli olduğu hususunda ayet ve hadis bulunmadığını söyler.[1284] Ancak bilahare izah edileceği üzere Hz. Musa'nın "اِهْبِطُوا مِصْرًا فَاِنَّ لَكُمْ مَا سَاَلْتُمْ" şeklindeki sözünün kınama/paylama vurgusu taşıdığı dikkate alındığında, ikinci görüşün daha isabetli olduğuna hükmedilebilir.

"Mısr" (المِصر) kelimesi "iki şey, özellikle iki arazi parçası arasındaki sınır" manasına gelir. Bu kelimenin türediği "msr" kökü, "parmak uçlarıyla süt sağmak, azalmak, azaltmak" gibi anlamlar da içerir.[1285] Ancak müsteşrik Jeffery'in iddiasına göre "mısr" kelimesi Arapça kökenli değildir. Nitekim Beyzâvî gibi bazı müfessirlerce "mısr" kelimesinin muhtemel kökenlerinden biri olarak zikredilen "مِصْرَايِم" lafzı[1286] İbrancadır.[1287] Hatta bazı âlimler ve araştırmacılara göre Tevrat'ta geçen "Mısır" ve "Mısrâim"den (Mizraim) maksat, bilindik Mısır ülkesi değil, M.Ö. 1400-650 yılları arasında Yemen'de hüküm süren Maîn krallığı

1283 Ebû Hâyyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 396; Hâtib, *Mu'cemü'l-Kırâât*, I. 114.
1284 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 23.
1285 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XII. 129-130; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V. 175-176.
1286 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I. 84.
1287 Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 266.

sınırları içinde yer alan bir şehir (معين مصران) veya bugünkü Ürdün'de bulunan Maan şehridir (معن مصرن).[1288]

"İhbitû" (اهْبِطُوا) lafzına gelince, bu lafız Bakara 2/36. ayetin tefsirinde aktarıldığı üzere "alçalmak, inmek, düşmek" manasındaki "ه ب ط" (hbt, hubût) kökünden türemiş bir fiildir. Kur'an'da fiil olarak 8 kez geçen "hubût" kökü insanlar için istihfaf (küçümseme) manası içerir.[1289] Buna göre "ihbitû" lafzı, "O hâlde, çekip gidin, vaktiyle ne hürriyetiniz ne istiklaliniz bulunan Mısır'a..." gibi bir manaya gelir. Ayetin metin içi dar bağlamından da lafzın böyle bir mana taşıdığı fark edilebilir. Daha açıkçası, Hz. Musa, "Herhangi bir şehre ya da Mısır ülkesine çekip gidin; istediğiniz yiyecekleri orada bulursunuz" mealindeki sözle İsrâil halkını kınayıp azarlamıştır. Bu sözün kınama/paylama vurgusu taşıdığı, "أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ" ifadesinden de anlaşılmaktadır. Ayrıca Hz. Musa bu sözü söylerken, İsrâil halkının herhangi bir şehre gidemeyeceğini bilmektedir. Hz. Musa'nın sözü aynı zamanda iğneleyici (satirik) denebilecek türdendir. Yani mezkûr söz, "Eğer gidebilirseniz, çekip gidin, hangi şehre gideceksiniz; benden istediğiniz yiyecekleri orada bulup yersiniz(!)" gibi bir anlam da içerir.

Bilindiği kadarıyla İsrâiloğulları'nın Sina çölünde kısa süreli yürüyüşle ulaşabilecekleri bir şehir yoktur. İstedikleri yiyecekleri bulacakları şehirler ya kendilerine vaat edilen coğrafyanın sınırları içinde veya Firavun'un elinden güç bela kurtuldukları Mısır ülkesindedir. Üstelik Tevrat'ın ve Kur'an'ın beyanlarına göre son derece korkak ve tabansız olduklarından, Arz-ı Mev'ûd'a girmeleri de söz konusu değildir. Mısır'a geri dönmeleri ise imkânsız gibidir. Bu açıdan bakıldığında, Hz. Musa'nın sözü, "Yüreğiniz yetiyorsa, çekip gidin herhangi bir şehre ya da oturun oturduğunuz yerde..." gibi bir anlam da içerir.

Zillet ve Meskenete Mahkûm Kılınmak

Ayetteki "وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ" ifadesi, İsrâiloğulları'nın bunca nimete karşı sergiledikleri nankörlük, şükürsüzlük, fesatçılık gibi tutumlar sebebiyle zillet ve meskenete düçar olduklarını bildirir. Zillet

1288 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, II. 121-123.
1289 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 536; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, IV. 238.

ve meskenetin “vurmak” manasındaki “darb” (الضَّرْبُ) lafzıyla birlikte istiareli kullanımı deyimsel bir ifade tarzı olup “daimi surette zillet ve meskenete düçar kılmak/kılınmak” gibi bir anlam içerir. “Darb” lafzındaki vurgu Türkçedeki “yakasına yapışmak” (ilzam) tabiriyle ifade edilebilir. Buna göre “وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ” ifadesi, “Zillet ve meskenet onların yakasına yapışacak ve asla bırakmayacak” gibi bir manaya gelir.

“Zillet” (الذِّلَّةُ) lafzı sözlükte “zayıf, âciz ve itibarsız olmak, aşağılanmak, güçlünün karşısında yenilip küçük düşmek, boyun eğmek” anlamındaki “ذ ل ل” (zll, zül, zillet, mezellet) kökünden türemiş bir mastar olup bir kimsenin başkaları karşısında bedensel, psikolojik, ekonomik, sosyal statü gibi farklı yönlerden zayıflık, acizlik ve etkisizliğini ifade eder. Zillet (الذِّلَّةُ) “güç, üstünlük, saygınlık” manasındaki “izzet”in (الْعِزَّةُ) karşıtıdır. Zillet yerine kimi zaman “zül” (الذُّلُّ) ve “mezellet” (الْمَذَلَّةُ) kelimeleri de kullanılır. Ayrıca birini aşağılayıp küçük düşürme manasında “izlâl” (الإِذْلاَلُ), bu duruma düşen kimse manasında da “zelîl” (الذَّلِيل) kelimesi kullanılır.[1290]

Kur’an’da mastar, isim ve fiil türevleriyle 23 kez geçen “zül” kökü ile “tevâzu” (التَّوَاضُع), “hudû’” (الخُضُوع), “da’at” (الضَّعَةُ), “sağâr” (الصغَار), “mehânet” (المَهانَةُ), “ihânet” (الإِهانَةُ), “hızy” (الخِزْيُ) gibi kelimeler arasında anlam yakınlığı bulunmakla birlikte semantik farklar da vardır. Ebû Hilâl el-Askerî’nin izahına göre “tezellül” (التَّذَلُّلُ) ile “tevâzu” (التَّوَاضُع) arasındaki nüans şudur: Tezellülde kendisine boyun eğilen kimseye karşı mukavemetten âciz olma durumu söz konusudur. Tevâzuda ise mütevazı kişi yerine göre karşısındakine karşı gücünü gösterebilir. “Zül” (الذُّلُّ) ile “seviyesizlik, düşüklük” manasındaki “vd’a” kökünden türeyen “da’at” (الضَّعَةُ) arasında da şöyle bir semantik fark vardır: “Zül” güçlü birisine karşı aciz ve yenik duruma düşmek, başkası sebebiyle zelil hâle gelmektir. “Da’at” ise kişinin bizzat kendi fiiliyle kendini alçak, aşağılık hâle getirmesidir. “Zillet” ile “hızy” arasındaki farka gelince, “zillet” aciz ve alçak duruma düşmektir; “hızy” ise rezil rüsva olmuş hâlde zilleti tecrübe etmektir.[1291]

1290 Ezherî, *Tehzîbü’l-Luğa*, XIV. 292-293; Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 180-181; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, XXIX. 12-15.

1291 Ebû Hilâl, *el-Furûku’l-Luğaviyye*, s. 250.

"Meskenet" (الْمَسْكَنَةُ) lafzına gelince, bu lafız "hareketsiz olmak, bir yerde ikamet etmek" manasındaki "س ك ن" (skn, sükûn) kökünden türemiş bir mastar olup "yoksul, miskin, aciz, düşkün olmak" gibi anlamlar içerir.[1292] Meskenet lafzındaki "sakinlik, hareketsizlik" manasının miskinlik ve fakirlikle irtibatı, bir telakkiye göre fukaralık hâlinin insan hayatındaki dinamikliği azaltmasıyla ilişkilidir.[1293] Mecdüddîn İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) "meskenet" lafzının "boyun eğmişlik, zillet, fukaralık, kötü hâl" gibi manaların tümünü kapsadığını belirtir.[1294]

Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 69 kez geçen "skn" (meskenet) kökü genellikle fakirlik ve miskinlikle ilişkilendirilir. Ancak bu kelimenin özellikle İsrâiloğulları ve Ehl-i Kitap'la ilgili kullanımı (Bakara 2/61; Âl-i İmrân 3/112) rezil rüsvalık ve eziklik gibi pejoratif (olumsuz) anlamlar ve çağrışımlar içerir. Nitekim İsrâiloğulları ve Yahudiler neredeyse bütün bir tarih boyunca yeryüzünün lanetlileri gibi muamele görmüş, başta Babil Krallığı ve Romalılar olmak üzere başka toplumlar tarafından birçok kez sürgüne gönderilmiş ve Hz. Davud, Hz. Süleyman gibi kral peygamberlerin hüküm sürdükleri dönemler hariç, tarihin hemen hiçbir döneminde uzun boylu denebilecek bir güven ve huzur ortamında yaşama imkânı elde edememiş, çoğu kez de varlık içinde yokluk çekmişlerdir.

İlâhî Gazaba Uğramak

Ayetteki "وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللّٰهِ" ifadesi, İsrâil halkının zillet ve meskenete düçar kılınmış olmasının "ilâhî gazaba uğramak" manasına geldiğini gösterir. Bu ifadenin başındaki "بَاءُوا" lafzı "dönmek" manasındaki "ب و أ" (bv'e, bev', bevâ') kökünden türemiş bir fiildir. Kur'an'da farklı fiil siygaları ve ism-i mekân kalıbında (mübevve') 17 kez geçen "bev'" (الْبَوْءُ) kökü, İsrâîl halkının içinde bulunduğu durumun ilâhî rızaya uygun hâlden ilâhî gazaba düçar olma hâline evrildiğine işaret eder. "Bev'" kökü, Ebû Ubeyde (ö. 209/824[?]) ve Zeccâc (ö. 311/923) gibi müfessirlere göre "yüklenme, taşıma" manasına gelir.[1295] Buna göre İsrâil halkı ilâhî gazabı yüklenmiş ve bunun kötü tecellileriyle yüzleşmiştir.

1292 İbn Sîde, *el-Muhkem*, VI. 718-722; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXV. 197-201.
1293 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 528.
1294 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, II. 385.
1295 Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I. 46; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 144-145.

İsrâiloğulları'nın ilâhî gazaba mahkûm olmalarının bir sebebi, Bakara 2/61. ayetteki "ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِاٰيَاتِ اللّٰهِ" ifadesine göre Allah'ın ayetlerini inkâr etmektir. Burada söz konusu edilen ayetler, Hz. Musa ve diğer peygamberler aracılığıyla kendilerine iletilen ilâhî emirler ve nehiylerdir. Söz konusu ayetler aynı zamanda ilâhî lütuf ve keremin somut göstergesi olan nimetlerdir. İsrâiloğulları hem Allah'ın peygamberler aracılığıyla bildirdiği emirler ve yasaklara karşı gelmişler hem de ilâhî lütuf ve keremin göstergeleri niteliğindeki nimetlere nankörlükle mukabelede bulunup ne kadar şükürsüz olduklarını göstermişlerdir. Bazı müfessirler İsrâiloğulları'nın inkâr ettikleri ilâhî ayetleri Hz. Muhammed'in nübüvveti ve recm ayeti gibi spesifik konularla ilişkilendirmişlerdir.[1296] Ancak burada Hz. Muhammed dönemindeki Yahudilerden değil, Hz. Musa ve daha sonraki peygamberlerin yaşadıkları dönemlere tanıklık eden İsrâiloğulları'ndan söz edilmektedir. Bu sebeple, söz konusu yorumun anakronistik (tarih dışı) olduğunu söylemek gerekir.

İsrâiloğulları'nın gazaba uğramalarının ikinci sebebi, ayetteki "وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ" ifadesine göre peygamberleri "haksız yere" öldürmeleridir. Bu ifadedeki "النَّبِيِّنَ" kelimesi "nebîler, peygamberler" anlamına gelir. Tefsir kitaplarında bu kelimenin hangi kökten türediğine dair birkaç farklı görüş nakledilir. İlk görüşe göre "nebî" (النَّبِيُّ) sözlükte "haber vermek, bildirmek" manasındaki "ن ب أ" (nb'e, neb', nübû') kökünden türemiş bir isimdir. İkinci görüşe göre "nebî" kelimesi "açık, seçik yol" anlamına gelir. Çünkü peygamberler, tıpkı yol gibi, insanlara rehberlik ettikleri ve bir bakıma Allah'a götüren yol mesabesinde oldukları için "nebî/enbiyâ" diye isimlendirilmişlerdir. Üçüncü görüşe göre ise "nebî" sözlükte "yükseklik, yücelik" manasına gelen "nebve/nebâvet" (النَّبْوَةُ والنَّبَاوَةُ) kökünden türemiştir. Çünkü peygamberlerin mertebeleri yüksek, yücedir. Peygamberlerin temel vazifeleri Allah'ın ayetlerini insanlara bildirmektir.[1297]

Bu açıdan bakıldığında "nebî" kelimesiyle ilgili üç görüşten ilkinin daha isabetli olduğu söylenebilir. Ebû Ubeyde, Arapların "nebî" (النبي),

1296 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 207; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, I. 101.
1297 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XV. 348-350; İbn Sîde, *el-Muhassas*, III. 474; Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 482; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 599-606.

"zürriyye" (الذرية), "hâbiye" (الخابية) ve "beriyye" (البرية) kelimelerinin özgün yapılarındaki hemzeleri kaldırdıklarını belirtmiştir. Kıraat imamlarının çoğunluğu "النَّبِيِّين" (en-nebiyyîn) kelimesini bu şekilde hemzesiz olarak okumuşlardır. Buna mukabil Nâfi' (ö. 169/785) ve meşhur ravisi Kâlûn (ö. 220/835) kelimeyi "النَّبِيئِين" (en-nebîîn) şeklinde hemzeli okumayı tercih etmişlerdir.[1298] Hz. Peygamber devrinde Ebû Sümâme Mesleme b. Sümâme (Müseylimetülkezzâb) isimli kişinin nebîlik (peygamberlik) iddiasında bulunması ve bu iddianın "tenebbü'" kelimesiyle ifade olunması, İslam geleneğinde "nebî" kelimesinin "haber vermek" manasındaki "nb'e" kökünden türediği yönündeki görüşe mesafeli ve çekinceli bir tavır takınılmasına sebebiyet vermiştir.

Öte yandan, Aloys Sprenger (ö. 1893), Josef Horovitz (ö. 1931) ve Arthur Jeffery (ö. 1959) gibi bazı şarkıyatçılar "nebî" (النَّبِي) ve "nübüvvet" (النُّبُوَّة) kelimelerinin Arapça kökenli olmadığını iddia etmişlerdir. Hz. Muhammed'in risalet ve nübüvvetinden çok önceki zamanlarda Araplarca bilinen bu kelimeler aslında Âramcaya, özellikle Yahudi Âramcasına aittir.[1299] Bu iddiaya göre İslam âlimlerinin söz konusu kelimelere Arapça köken aramaları anlamlı bir iş değildir.

Rivayete göre meşhur sahâbî Abdullah b. Mes'ûd İsrâiloğulları'nın bir gün içinde üç yüz peygamberi katlettiklerinden söz etmiştir.[1300] Bu sözün hangi bilgi kaynağına dayandığı belirsizdir; fakat hayli abartılı olduğu şüphesizdir. İslâmî kaynaklarda, İsrâiloğulları'nın öldürdükleri veya öldürülmeleri için teşebbüste bulundukları peygamberler arasında özellikle Hz. Zekeriyya ve Hz. Yahya'dan söz edilir. Tebliğ ettiği dinî-ahlâkî mesajların Kudüs'teki mabet yapılanmasına ve bu yapılanmayı ellerinde tutan aristokrat Yahudi sınıfına bir meydan okuma niteliği taşıması ve aynı zamanda birçok insanı etrafında toplaması neticesinde Hz. Yahya İbrânî asıllı Büyük Herod tarafından tutuklanıp idam edilmiştir. İslâmî kaynaklardaki rivayetlere göre Hz. Zekeriyya, Yahya'nın idam edilmesinden sonra yaşadığı bölgeden kaçarak bir ağacın kovuğunda saklanmış; fakat düşmanları tarafından tespit edil-

1298 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 130-131; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 207; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 599-606; İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 127-128.

1299 Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 276-277.

1300 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 90; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, I. 388.

miş ve sonunda kovuğuna saklandığı ağaç kesilip ikiye bölünerek şehit edilmiştir. İsrâiloğulları M.Ö. VIII. yüzyılın ortalarında yaşayan Yeşaya (İşaya) peygamber ile M.Ö. VII. yüzyılın ortalarında yaşayan Yeremya peygamberi de katletmişlerdir.[1301]

İsrâiloğulları'nın bazı peygamberleri öldürmeleri bağlamında "بِغَيْرِ الْحَقِّ" şeklinde bir lafız zikredilir. Bu lafız "haksız yere" manasına gelir. Fakat bu mananın mefhum-i muhalifi peygamberlerin haklı yere öldürülebilecekleri gibi bir düşünceye mahal verebilir. Bunun içindir ki bazı müfessirler "بِغَيْرِ الْحَقِّ" lafzının tıpkı Hac 22/46. ayetteki "الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ" (Göğüslerdeki kalpler) ve En'âm 6/38. ayetteki "وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ" (İki kanadıyla uçan hiçbir kuş yoktur ki...) ifadelerinde olduğu gibi, tekit işlevine sahip olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü peygamberlerin haklı yere öldürülmeleri söz konusu değildir.[1302]

İkinci bir yoruma göre "بِغَيْرِ الْحَقِّ" lafzı, peygamberlerin öldürülme gerekçesine değil, vasfına işaret etmektedir. Bu vasıf zulümden başka bir şey değildir. Yani burada söz konusu olan şey, peygamberlerin haklı veya haksız yere öldürülmeleri değil, öldürme fiilinin düpedüz zulüm olmasıdır. Nitekim Enbiya 21/12. ayette, Hz. Peygamber'in dilinden, "رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ" (Rabbim, hak/adalet ile hükmet) şeklinde bir ifade nakledilir. Bu ifadede Allah'ın hükmü "hak" diye nitelendirilir. Ancak bu niteleme Allah'ın hükmünün haksız/adaletsiz olduğu manasına gelmemektedir.[1303] Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî'den (ö. 328/940) nakledilen başka bir yoruma göre "بِغَيْرِ الْحَقِّ" lafzı peygamberlerin suçsuz yere öldürüldüklerini belirtir. Esasen, söz konusu lafızla ilgili yorumlar birbirini tamamlayıcı niteliktedir. Yani peygamberler suçsuz yere, sırf zulüm olarak öldürülmüşlerdir. Dolayısıyla "بِغَيْرِ الْحَقِّ" lafzı İsrâiloğulları'nın ne kadar büyük bir cürüm işlediğini vurgular niteliktedir.[1304]

Ayetin sonundaki "ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ" ifadesi iki şekilde yorumlanabilir. Öncelikle ifadenin başındaki "zâlike" (ذَلِكَ) lafzı İsrâil halkının zillet, meskenet ve gazaba mahkûm oluşlarına işaret etmektedir. "Bimâ" (بِمَا) lafzındaki "mâ" harfi masdariyet, "bâ" harfi ise sebebiyet

1301 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 530.
1302 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 598; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 90.
1303 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 598; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 90-91.
1304 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 156; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 432.

belirtir. Yani İsrâil halkının zillet, meskenet ve gazaba mahkûm olma sebebi, isyankârlıkları ve günahkârlıklarıdır. Asilikten maksat ise Allah'ın ayetlerini inkâr, peygamberleri katletmek gibi cürümlerdir. "Zâlike" (ذَلِكَ) lafzıyla başlayan cümle "İşte bütün bu cürümlerin sebebi, yani onları Allah'ın ayetlerini inkâr ve peygamberleri öldürme gibi büyük günahlara sevk eden sebep, isyankârlıkları ve haddi aşmış olmalarıydı" şeklinde de açıklanabilir. Bunun yanında, "Ayetleri inkâr etmelerinin sebebi isyankârlık, peygamberleri katletmelerinin sebebi ise haddi aşmışlıktır" şeklinde bir izah da yapılabilir.

Bahis konusu ifadedeki "عَصَوْا" lafzı "bölünmek, parçalanmak, ayrılmak, karşı çıkmak, başkaldırmak, itaatsizlik yapmak" gibi anlamlar içeren "ع ص ى" (asy) kökünden türemiş bir fiildir. Bu kökten mastar olarak türeyen "isyân" (الْعِصْيَانُ) kelimesi de "itaat"in zıddı olup başkaldırmak manasına gelir. Kur'an'da mastar ve fiil formlarıyla 32 kez geçen "asy" (isyân) kökü dinî-ahlâkî açıdan Allah'ın emir ve yasaklarına karşı itaatsizliği belirtir. Bu sebeple, "isyân" lafzı semantik açıdan masiyet, seyyie, fısk, cürm ve zenb gibi kelimelerle de ilişkilidir. Birçok ayette hakikati yalanlamak, nankörlük etmek, Allah'ın ayetlerini reddetmek gibi hususlar bağlamında zikredilmesi isyân lafzının en genel çerçevede ilâhî beyanlar ve buyruklara karşı itaatsizlik anlamına geldiğini pekiştirir mahiyettedir.

Ayetin son kısmındaki ifadeyle ilgili izahta "haddi aşmak" manası verdiğimiz "يَعْتَدُونَ" lafzı sözlükte "sınırın ötesine geçmek, zulmetmek, başkasının hakkına tecavüz etmek" gibi anlamlar içeren "ع د و" (adv, udüvv, udvân) kökünden türemiş bir fiildir. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 106 kez geçen "adv" (العَدْو) kökü iftiâl babında da "haddi aşmak" manasına gelir. Kişi dinen kesin olarak yasaklanmış fiilleri işlediğinde, helal sınırını çiğneyip haram alanına geçmiş demektir. "İ'tidâ" (الِاعْتِدَاءُ) işte böyle bir duruma işaret eden bir kelimedir. "Adv" (العَدْو) kökü "alâ" harf-i cerriyle kullanıldığı gibi "haddi aşmak" anlamında harf-i cersiz de kullanılabilir. Bu kökten türeyen "العَدُوُّ" (adüvv) düşman; "العُدْوان" (udvân) düşmanlık ve zulüm, "العَدَاوَةُ" (adâvet) ise zarar verme ve/veya intikam alma niyetinin kalbe yerleşmesi anlamına gelir. Kökteki "haddi aşma" manası kalp ile ilgili kullanıldığında kin ve nefret (adâvet/muâdât), yürüyüşle ilgili kullanıldığında herveleye ya-

kın olan koşmak (adv); beşerî ilişkiler konusunda kullanıldığında ise anlaşmazlık, düşmanlık ve çatışma (udvân) manasına gelir.[1305]

Sonuç olarak, ayette İsrâil halkına izafe edilen "isyân" (itaatsizlik) Allah'ın ayetlerini inkâra, "i'tidâ" (haddi aşmak) ise peygamberleri öldürme cürmüne karşılık geldiği, dolayısıyla ayetteki ifade tarzının Bedî' ilminde "Leff ü Neşr" (nesir veya nazım şeklindeki anlatımda önceden zikredilen unsurların her biriyle ilgili ögeler getirme) diye tabir edilen edebî sanata örnek teşkil ettiği söylenebilir.[1306]

اِنَّ الَّذ۪ينَ اٰمَنُوا وَالَّذ۪ينَ هَادُوا وَالنَّصَارٰى وَالصَّابِـ۪ٔينَ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ
وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْۚ وَلَا خَوْفٌ
عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (62)

(62) İman edenler, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sâbiîlerden her kim Allah'a ve ahiret gününe iman eder ve salih amel işlerse, işte onlar için rablerinin katında mükâfat vardır. Onlar için ne korku ne de hüzün söz konusudur.

***

Bu ayet zâhirî/yüzeysel manasıyla gayet açık ve anlaşılır görünse de derin anlam açısından tartışma götürür mahiyettedir. Nitekim 1980'li yılların sonlarında yayımlanan "Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir" (*İslâmi Araştırmalar*, cilt: 3, sayı: 1, Ocak 1898) ve "Cennet Mü'minlerin Tekelindedir" (*İslâmi Araştırmalar*, cilt: 3, sayı: 3, Temmuz 1989) başlıklı makalelerdeki tartışmanın merkezinde de bu ayetin yer aldığı bilinmektedir. Sibak ve siyaktaki ayetlerin İsrâiloğulları'yla ilgili olduğu dikkate alındığında, bu ayetin konumunun parantez arası cümleye (mü'teriza cümlesi) benzediği söylenebilir. Bununla birlikte ayetteki mana ve mesajın İsrâiloğulları ve Medine Yahudileriyle ilişkisi de kurulabilir.

1305 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV. 31-34; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIV. 6-16.
1306 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 400.

Şöyle ki "Ey İsrâiloğulları" hitabıyla başlayan 40. ayetten itibaren Hz. Musa dönemindeki İsrâiloğulları'nın dinî-ahlâkî alanda işledikleri cürümler zikredilmiş ve bu cürümler üzerinden Medine Yahudilerine, "Kızım sana söylüyorum, gelinim sen anla" sözünde ifadesini bulacak tarzda mesajlar verilmiştir. Bu ayette ise özelde Yahudilere, genelde Hıristiyanlık ve İslam gibi diğer dinlerin müntesiplerine Allah'ın rızasının ve gazabının belli bir dinî mensubiyete göre tecelli etmeyeceği, bilakis kim Allah'a ve ahiret gününe iman edip salih ameller işlerse mükâfata nail olacağı bildirilerek, bir bakıma, "Dedenin yediği erik torunun dişini kamaştırmaz" denilmek istenmiştir. Dolayısıyla bu ayette İsrâiloğulları'nın ve Yahudilerin geçmiş asırlarda mahkûm oldukları azap ve helâklerin İsrâil halkına veya Yahudilik inancına mensubiyetle değil, Allah'ın emirlerine karşı çıkıp haddi aşmakla ilgili olduğu ima edilmiştir.

Ayette belli bir dinî kimlik ve aidiyetin uhrevi âlemdeki sorumluluk ve/veya kurtuluş konusunda hiçbir anlam ifade etmediğine de dikkat çekilmiş ve bu hususta Müslümanlar, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sâbiîler arasında ayrım gözetilmeyeceğine işaret edilmiştir. Seçilmişlik ve imtiyazlı kavim gibi söylemlerin uhrevi sorumluluktan kurtulmayı sağlamadığı, salt belli bir dinî kimlik ve mensubiyetin de Allah katında hiçbir değer taşımadığı gerçeği, Bakara 2/80-82 ve Nisâ 4/123-124. ayetlerde çok daha açık şekilde beyan edilmiştir. Özellikle "[Ey Mü'minler!] Allah'ın cennetle ilgili vaadi ne sizin temennilerinize ne de Yahudiler ve Hıristiyanların kuruntularına göre gerçekleşecektir. Gerçek şu ki her kim günah işlerse bunun cezasını çekecek ve azaba mahkûm olduğu zaman Allah'a rağmen kendisine sahip çıkıp yardım edecek kimse de bulamayacaktır. Erkek olsun kadın olsun, her kim mü'min olarak imanına yaraşır güzellikte işler yaparsa [mükâfat olarak] cennete girecek ve kendisine zerre kadar bile haksızlık edilmeyecektir" mealindeki Nisâ 4/123-124. ayetlerle birlikte değerlendirildiğinde, Bakara 2/62. ayetteki derin mana ve mesajın mahiyeti daha da belirginleşir. Öte yandan, Bakara 2/62. ayetle hemen hemen aynı ifade ve anlam örgüsüne sahip olan Mâide 5/69. ayetin sibak ve siyakında da Allah katındaki değer ölçütünün dinî kimlikler ve mensubiyetlerle değil, O'nun emir ve yasaklarına riayet edip etmemekle ölçüldüğüne işaret edilir.

Tefsir kitaplarında Bakara 2/62. ayetin nüzûl sebebine dair İran asıllı sahâbî Selmân-ı Fârisî (Selmân-ı Pâk) ve Hıristiyan arkadaşlarıyla ilgili bir rivayet yer alır. Başta Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ve Taberî (ö. 310/923) olmak üzere birçok müfessirin naklettiği bu rivayete göre Selmân-ı Fârisî Hz. Peygamber'le karşılaşıp Hıristiyan arkadaşlarından, "Onlar namaz kılıp oruç tutarak kendi dinlerinin gereklerini hayata taşıma gayretinde olan kimselerdir" diye söz edince, Hz. Peygamber "Onlar cehennemliktir" diye karşılık vermiş; Selmân Hz. Peygamber'in bu beyanından dolayı çok üzülünce Bakara 2/62. ayet inmiştir.[1307]

Rivayetteki muhteva dikkate alındığında, Bakara 2/62. ayetin fetret devrinde, yani hak dine davetin kesintiye uğradığı dönemde yaşayıp ölmüş insanların Allah'a ve ahiret gününe iman etmek ve salih ameller işlemek şartıyla uhrevi sorumluluktan kurtulacakları gibi bir mesaj içerdiği söylenebilir. Fakat bize göre ayet bu meseleyle ilgili değildir. Ayrıca Selmân-ı Fârisî rivayeti gerçek sebebi nüzûl niteliğinde olmaktan öte, büyük ihtimalle nüzûl vaktinden sonraki zamanlarda vuku bulan bir hadisenin veya ihtilaf konusu olan bir meselenin ayetle irtibatlandırıldığı bir haber gibi görünmektedir.

Ayette dört inanç grubundan söz edilmiştir. İlk sırada "İman edenler" diye anılan gruptan maksat, Hz. Peygamber'e tabi olanlar, yani müslümanlardır. Ancak İbn Abbâs'tan gelen bir rivayete göre bu zümre Hz. Peygamber'in risaletinden önceki dönemde Hz. İsa'nın mesajına iman eden kimseler ve/veya bu dönemde tevhid inancını benimseyen ve birçok kaynakta "Hanif" diye nitelendirilen Kus b. Sâide, Zeyd b. Amr, Habîb en-Neccâr, Varaka b. Nevfel, Bahîra gibi şahsiyetlerdir. Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) gibi bazı müfessirler ise "İman edenler" diye söz edilen zümrenin zâhirde müslüman görüntüsü veren münafıklara işaret ettiğini söylemişlerdir.[1308] Ancak Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sâbiîler gibi farklı din ve inanç sistemlerinin mensuplarından söz edildiği bir bağlam içerisinde, hemen her inanç sisteminde rastlanacak bir tavır ve tutumun ifadesi olan münafıklıktan söz edildiğini ileri sürmek pek isabetli olmasa gerektir. Kısacası, ayetin başında "İman edenler" diye anılan zümrenin müslümanlardan başka bir kitleye karşılık gel-

1307 Mukâtil, *Tefsîr*, I. 53; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 154.
1308 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 91; İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 132.

mediği[1309] şüphesizdir. Dolayısıyla bunun dışındaki görüşleri mütalaa etmek gereksizdir.

Bu bağlamda, "Mü'min adı üstünde mü'min iken nasıl olur da 'İman edenlerden... kim iman ederse...' gibi bir ifade kullanılabilir?" şeklinde bir soru akla gelebilir. Çünkü ayette iman edenler, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sâbiîlerden kim Allah'a iman ederse..." denilmektedir. Bu soruya ilişkin izahlardan biri şöyle formüle edilebilir: Bakara 2/62. ayetteki "اِنَّ الَّذِينَ اٰمَنُوا (...) مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ" ifadesinde, tıpkı Nisâ 4/136. ayetteki "يَٓا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُٓوا اٰمِنُوا بِاللّٰهِ" (Ey iman edenler! Allah'a tam manasıyla iman/itimat edin) ifadesinde olduğu gibi, mü'minlerin/müslümanların Allah'a tam manasıyla iman etmesi kastedilmiş olabilir. İkinci bir izah da şu şekilde olabilir: Ayetin başındaki "اِنَّ الَّذِينَ اٰمَنُوا" (innellezîne âmenû) lafzı belli bir dinî kimlik ve aidiyet olarak müslümanlık ve müslümanlara işaret etmektedir. Buna göre ayette, ister müslüman, ister Yahudi, ister Hıristiyan veya Sâbiî olsun, Allah katındaki değer hükmünün herhangi bir dinî kimlik ve mensubiyetle değil, Allah'a ve ahirete iman gibi ölçütlerle şekillendiğine dikkat çekilmektedir.

Hûd, Yehûd ve Yahudilik

Ayette, müslümanların ardından Yahudilerden söz edilmiş; fakat başka ayetlerde "Yehûd" diye anılan Yahudiler bu ayette "وَالَّذِينَ هَادُوا" diye isimlendirilmiştir. Müfessirler "هَادُوا" kelimesinin ne manaya geldiği hususunda çeşitli görüşler nakletmişlerdir. Taberî ve Zemahşerî gibi müfessirlere göre "الهود" (el-hûd), "tövbe edip Allah'a yönelen" manasındaki "هائد" (hâid) kelimesinin çoğul şeklidir.[1310] Bazı dilcilere göre "hevd" (الهَوْد) lafzı "tövbe", diğer bazı dilcilere göre ise "meyletmek, yönelmek" manasına gelir.[1311] Tâbî müfessir İbn Cüreyc'ten (ö. 150/767) nakledildiğine göre Yahudilerin "hûd/yehûd" diye isimlendirilmesi, Hz. Musa zamanında İsrâiloğulları'nın buzağı heykeline tapınmalarından sonra pişman olup Allah'a yönelmeleri ve "Biz sana yöneldik" (اِنَّا هُدْنَٓا اِلَيْكَ) diye pişmanlıklarını ifade etmeleriyle ilişkilidir.[1312]

1309 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 131; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, I. 204.
1310 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 428; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 310.
1311 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 608; Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 410.
1312 Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 410; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 170.

Başka bir izaha göre "الهود" (el-hûd) isimlendirmesi, fiil formunda isim olan "اليهود" (el-yehûd) kelimesindeki "yâ" harfinin hazfedilmesiyle oluşmuştur.[1313] Nitekim Bakara 2/111. ayetteki "hûd" lafzı Übey b. Kâ'b ve İbn Mes'ûd gibi sahâbîler tarafından -"yehûd"un tekil formu olan- "يهوديا" (yehûdiyyen) şeklinde okunmuştur.[1314] Yedi kıraat imamından biri olan Ebû Amr b. Alâ'dan (ö. 154/771) nakledilen diğer bir izaha göre ise Yahudiler Tevrat'ı okurken öne ve arkaya sallanmalarından (tehevvüd) dolayı bu şekilde isimlendirilmişlerdir.[1315] Bu konuda lügat âlimi Ebû Abdillah İbnü'l-A'râbî'den (ö. 231/846) çok daha farklı bir görüş nakledilmiştir. Buna göre "هاد" (hâde) fiili hayırdan şerre, şerden hayra dönüş anlamına gelir. Yahudilerin "وَالَّذِينَ هَادُوا" diye isimlendirilmesi, hayır ve şerri birbirine karıştırmaları ve dinî anlayışta sayısız görüş arasında mekik dokumalarıyla ilişkilidir.[1316]

Bütün bu görüşlerden farklı olarak "yehûd"un İbranca kökenli bir kelime olup sonradan Arapçalaştırıldığı da ileri sürülmüştür. Tevrat'a göre Hz. Yakub'un dördüncü oğlu Yehuza'nın soyuna bağlı olanları ifade eden bu kelimenin aslı "yehûz" şeklindedir; ancak "zal" harfinin "dal" harfine kalbedilmesiyle Arapçalaştırılıp "yehûd" şekline dönüşmüştür. "Hâde" (هاذ) lafzı Yahudilik dinine girmeyi, "tehevvede" (تَهَوَّدَ) lafzı ise hem Yahudilere benzemeyi hem de onların dinine girmeyi belirtir.[1317] Müsteşrik Arthur Jeffery de "hûd" ve "yehûd" kelimelerinin Yahudi-Ârâmî kaynaklardan Arapçaya geçmiş olabileceğine dair görüşler nakletmiştir.[1318]

"Hûd" (الهود) kelimesinin kökeniyle ilgili görüşler arasında en makul ve müdellel olanı, kelimenin Yehuda ben Yakub'un soyuna bağlı olanlara atıfta bulunduğu, dolayısıyla kökeninin Arapça olmadığı yönündeki görüştür. Fakat bütün bu görüşler bir yana, gerek Bakara 2/62. ayette geçen "الَّذِينَ هَادُوا" kalıbı, gerek "Yehûd" lafzı etnik olmaktan çok dinî kimlik ve mensubiyete atıfta bulunmakta ve dolayısıyla Yahudileri tanımlamaktadır. Nitekim İbrahim'in ve "esbât"ın (Ya'kûboğulları)

1313 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 429.
1314 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 310; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 198.
1315 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 208; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 609.
1316 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 609; İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 134.
1317 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 610.
1318 Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 293-294.

ne Yahudi ne Hıristiyan olduğunu belirten ayetlerde[1319] "Yahudi" ismi "Nasrânî" ismine paralel olarak dinî mensubiyeti karşılamaktadır.[1320]

Nasârâ ve Nasrânîlik

Bakara 2/62. ayette, Yahudilerin ardından "النَّصَارَى" (Nasârâ) kelimesiyle Hıristiyanlardan söz edilmiştir. "Nâsârâ" (tekili: Nasrânî) kelimesinin menşei ve anlam içeriğiyle ilgili olarak çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Müfessirlerin öncelikli olarak naklettikleri izaha göre "nasârâ" kelimesindeki anlam içeriği, Hz. İsa'nın, "مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللّٰهِ" (Allah'a giden yolda bana kim yardımcı olur?" şeklindeki sözüne, havarilerin, "نَحْنُ أَنْصَارُ اللّٰهِ" (Allah'a giden yolda biz senin yardımcılarınız)[1321] diye karşılık vermeleriyle ilişkilidir. Buna göre "nasârâ" ismi "yardım etmek, desteklemek" manasındaki "ن ص ر" (nasr) kökünden türemiştir. İbn Şihâb ez-Zührî'ye (ö. 124/742) nispet edilen bu görüşün aksine İbn Abbâs, Katâde ve İbn Cüreyc gibi selef âlimleri "nasârâ"nın Filistin bölgesinde bulunan ve Hz. İsa'nın doğum yeri olarak anılan "Nâsıra" (Nazareth) kasabasına nispetle türetilmiş bir isim olduğu görüşünü benimsemiştir.[1322]

Bazı müsteşrikler "nasârâ" ismi ile Süryancadaki "nāsrāyā" (çoğulu: nāsrāyē) sözcükleri arasındaki benzerliğe dikkat çekerek bu ismin Süryanca kökenli olduğu tezini ileri sürmüşlerdir ki buna göre "nāsrāyā" kelimesi Süryancada Hıristiyanlığı ifade etmektedir. Ancak Kitâb-ı Mukaddes'in Yunanca tercümesinde bu kelime İsa'nın sıfatı olarak geçmektedir. Ayrıca heresiografik literatürde "nāsrāyē" isminin hem Yahudi Hıristiyanlar hem Mandenler (Sâbiîler) için kullanıldığı bilinmektedir.[1323] Jeffery'in iddiasına göre ise Hıristiyanların Talmud'daki isimlendirilme şekli "Nazareth" kasabasıyla ilişkilidir. Araplar bu ismi Yahudilerden öğrenmişlerdir.[1324]

Hz. İsa Yeni Ahit'te "Nazoran" (Nâsıralı) diye adlandırılır.[1325] Bu isim birçok Batılı araştırmacı tarafından Hz. İsa'nın doğduğu "Nâsıra" (Na-

1319 Âl-i İmrân 3/67; Bakara 2/140.
1320 Bakara 2/62; Mâide 5/69.
1321 Âl-i İmrân 3/52; Saf 61/14.
1322 Cüşemî, *Tehzîb*, I. 411; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 434.
1323 Blois, "Nasrânî", s. 326.
1324 Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 280.
1325 Matta 2/23.

zareth) kasabasıyla irtibatlandırılır. Ancak Talmud'da İsa, "gizli ilimleri bilen kimse" manasında "Nasurai" (Nazorean) diye anılır.[1326] Fakat bu isimlendirme -bazı Talmud rivayetlerine göre- İsa'nın Mısır'da büyü sanatını öğrendiği iddiasıyla[1327] ilişkili olsa gerektir ki bu da sonuçta yine onun Yahudiler nezdinde heretik birisi olarak algılandığını gösterir. Kısacası, "Nasurai" (Nasura), Hz. İsa'nın tebliğ ve davetine karşı çıkan Yahudiler tarafından Hz. İsa'nın heretik (sapkın) biri olduğunu belirtmek maksadıyla kullanılan bir isimdir. Nitekim M.S. 200 civarlarında meşhur kilişe babası Tertullian(us), "Yahudiler bizi Nazoreanlar diye adlandırır/çağırır" demiştir.[1328]

Toparlamak gerekirse, Hz. İsa ve takipçileri resmî Yahudilik inancının dışında olan ve mevcudiyeti çok öncelerden beri bilinen heterodoks Yahudi fırkası Nasuralarla ilişkili görüldüğünden, "Nusrîm" (Nasuralar, Nazoreanlar) diye isimlendirilmiştir. Fakat Hz. İsa'nın davet ve tebliği zaman içerisinde geliştikçe bu ismin yerine onun ismine atıfla türetilen "Yesuanlar" (Îsevîler), daha sonraki zamanlarda da "Hıristiyanlar" (Mesîhîler) ismiyle isimlendirilmişlerdir. Ancak bu isimler İsa'nın tüm takipçileri nezdinde kabul görmemiş, bazı takipçileri kendilerine izafe edilen "Nasuralar" ismini benimseyerek bu ismi kullanmaya devam etmişlerdir. Sonuçta bu isim Arap Yarımadası ve Mezopotamya'nın hâkim dili olan Âramcanın çeşitli diyalektlerine adapte edilmiştir. Dolayısıyla "nasura" ismi Arapçaya "nasârâ" şeklinde geçmiş, Kur'an da Hıristiyanlardan bahsederken, Arapların onlar için kullandığı bu ismi aynıyla muhafaza etmiştir.[1329]

Sâbiî(ler) ve Sâbiîlik

"Sâbiîler"e (الصَّابِئِينَ/الصَّابِؤُنَ) gelince, meşhur kıraat imamı Nâfi' (ö. 169/785) tarafından "الصَّابِينَ" (Sâbîn) şeklinde okunan bu kelime[1330] Bakara 2/62. ayetin yanı sıra Mâide 5/69. ayette de dinî bir gruba atfen zikredilmiştir. Ancak "Sâbiîler"in hangi din veya inanç sisteminin mensuplarına delalet ettiği konusunda ihtilaf edilmiştir. Birçok müfessir ve

1326 Gündüz, "İslâm'da Ötekinin Bilimi", s. 301.
1327 Duygu, *İsa, Pavlus, İnciller*, s. 109.
1328 Blois, "Nasrânî", s. 313.
1329 Gündüz, "İslâm'da Ötekinin Bilimi", s. 309.
1330 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 157; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 404.

Arap dilcisine göre "sâbiî" kelimesi, bir nevi "dinden çıkmak, bir dinden başka bir dine meyletmek, din değiştirmek" manasındaki "صَبَأَ" (sabe'e, sab') kökünden türemiş bir isimdir. Nitekim "صَبَأَ فُلَانٌ" ifadesi, "Falanca dininden döndü, din değiştirdi" manasına gelir. Din değiştiren kimsenin Araplar tarafından "sâbi'" (صَابِئٌ) diye isimlendirildiği kaydedilir. İkinci bir ihtimale göre "sâbiî" isminin "meyletmek, çocukluk evresine dönmek" manasındaki "sabv" (sabve) kökünden türediği belirtilir.[1331]

Başka bir görüşe göre "Sâbiî", Sâbiîlerin kendi dilleri olan Mandencedeki "sabaa" (vaftiz olmak, yıkanmak) kökünden alınmış ve Arapçalaştırılmıştır. İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995[?]) sıkça vaftiz ritüelini yerine getiren Sâbiîlerin "suya dalanlar, yıkananlar" anlamında "المغتسلة" (muğtesile) diye adlandırıldığı bilgisini aktarmıştır.[1332] Buna benzer şekilde İbn Âşûr da "Sâbiî" isminin İbrancada "suya dalmak, vaftiz olmak" manasındaki "ص ب ع" (sba) kökünden türediğini ve Irak bölgesinde "Mandaye" (Mandenler) diye bilinen bir Yahudi Hıristiyan fırkasını nitelediğini belirtmiştir.[1333]

Sâbiîler'in kendileri için "Mandaye" ve "Nasuraye" isimlerini kullandıkları bilinmektedir. Âramcanın diyalektlerinden biri olup Sâbiîlerce kutsal metin ve ibadet dili olarak kullanılan Mandencede "manda" (bilgi, hikmet) kelimesinden türetilen "mandayuta" Sâbiîliği ifade eden ve Sâbiîler arasında yaygın olan bir isimlendirmedir. Bundan hareketle Batılı araştırmacılar Sâbiîliği Mandeizm diye isimlendirir. Sâmî dillerdeki "nasara" (Arapça nazara [korudu, gözetti]) kökünden gelen "nasaruta", erken dönem Sâbiî metinlerde Sâbiîlik için kullanılan ve "Nasuraizm" anlamına gelen bir isimdir. Sâbiîler kendi dinlerine mensup olan sıradan cemaat üyelerini "Mandaye" (Mandenler, Ârifler), cemaat içerisinde ilmî ve otoritesiyle ayrıcalıklı yere sahip olan kimseleri ise "Nasuraye" (Nasuralar, sahih inancı koruyup gözetenler) diye isimlendirmişlerdir. Batılılar, Sâbiîlerle ilk karşılaşmalarında onları Hıristiyanlığın uzantısı bir mezhebin mensupları olarak değerlendirmiş ve

1331 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 34; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 147; Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XII. 179-180; Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 274; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 614-615; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 434; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 108; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, I. 205; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, I. 306-307.

1332 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 399, 414.

1333 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 534.

"Vaftizci Yahya Hıristiyanları" diye nitelendirmişlerdir. Ancak Sâbiî inanç ve geleneği daha iyi tanındıkça onların farklı bir dinî cemaat olduğu açık ve anlaşılır hâle gelmiştir.

Bazı Batılı araştırmacılar "Sâbiîler" ismiyle Güney Arabistan'daki Sebeli Hıristiyanların kastedildiğini, bazıları da bunun Suriye, Irak ve Kuzey Arabistan'da yaşayan tüm gnostik ve Helenistik gruplar için kullanılan genel bir isim olduğunu ileri sürmüşlerdir. İslâmî kaynaklarda da konuyla ilgili birçok farklı görüşe yer verilmiştir. Mesela, İbn Abbâs Sâbiîliğin bir Hıristiyan mezhebi olduğunu, ancak onların kestikleri hayvanların etlerinin yenilemeyeceğini ve kadınlarıyla evlenilemeyeceğini belirtmiş, Mücâhid b. Cebr ise Sâbiîlerin inanç sisteminin Yahudilik ve Mecûsîlik arasında yer aldığını söylemiştir.[1334] Öte yandan, Atâ b. Ebî Rebâh, Sâbiîlerin Sevâd'da (Hz. Ömer döneminde fethedilen Irak toprakları) yaşadıklarını belirterek onların Yahudi, Hıristiyan ve Mecûsî olmadıklarına dikkat çekmiştir. Saîd b. Cübeyr ise Sâbiîliğin Yahudilik ile Hıristiyanlık arasında bir inanç sistemi olduğundan söz etmiştir. Bütün bunların dışında, Katâde Sâbiîlerin meleklere taptıklarını, Zebur okuduklarını, beş vakit namaz kıldıklarını ve güneşe tazimde bulunduklarını söylemiştir.[1335]

Hicrî I ve II. (VII ve VIII.) yüzyıllarda yaşayan İslam âlimlerinin Sâbiîlerle ilgili bu tanımlamaları günümüzde Güney Mezopotamya'da yaşayan Mandenlerle bir şekilde bağdaşık görünmektedir. Ancak Sâbiîlerin meleklere taptıkları, Zebur okudukları veya güneşe tazimde bulundukları gibi iddiaların gerçeği yansıtmadığı söylenebilir. Sâbiîlerin kapalı bir toplum olması bu tür yanlış anlamalara yol açmış, bu yüzden onların kutsal metni de Zebûr'la karıştırılmış olmalıdır. Sonuç olarak, Kur'an'da geçen "Sâbiîn/Sâbiûn" lafzının putlara veya yıldızlara tapan bir grubun ismi olduğu yönündeki görüşlerin[1336] doğruluk değeri yoktur. İhtimal ki Harrânîlerin Sâbiî ismini benimsemeleri sonrasında dikkatler onların üzerine çevrilmiş ve Harrânîlerdeki yıldız ve gezegen tapıcılığına dayalı paganizm "Sâbiîlik" diye nitelendirilmiş olmalıdır.[1337]

1334 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 432; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, I. 205.
1335 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 37; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 92.
1336 Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 411; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 171.
1337 Gündüz, *Son Gnostikler Sâbiîler*, s. 4-48.

Bakara 2/62. ayetin son kısmındaki "فَلَهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ" ifadesi Müslüman, Yahudi, Hıristiyan veya Sâbiî olsun, bütün bu farklı dinî kimlikler ve mensubiyetlere sahip olan kimselerden Allah'a ve ahiret gününe iman edip imanlarına yaraşır güzellikte işler yapanların Allah katında mükâfata nail olacaklarını bildirmektedir. Ayetin önceki kısmında "مَنْ آمَنَ" (her kim iman ederse) lafzı tekil olarak zikredilmesine rağmen "فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ" (onlara mükâfat var) ifadesi "لَهُ أَجْرُهُ" (Ona mükâfat vardır) şeklinde tekil değil, çoğul kipinde gelmiştir. Bunun sebebi, "مَنْ" (kimse) lafzının hem tekil, hem ikil hem de çoğul için kullanılmasıyla ilişkilidir. Dolayısıyla ilgili zamirin tekil, ikil ve çoğul gelmesi caizdir. Ayrıca "men" lafzının kullanımında bazen mana bazen de lafız esas alınır. Mesela, En'âm 6/25. ayetteki "وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ" (Onların arasında sana kulak veren kimse(ler) var" ifadesinde "men" ism-i mevsulünün tekil için kullanımına binaen "yestemiu" fiili de tekil kipinde zikredilmek suretiyle lafız esas alınmış, Yûnus 10/42. ayetteki "وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ" (Onların arasında sana kulak veren kimseler var) ifadesinde ise fiil çoğul kipinde zikredilmek suretiyle mana esas alınmıştır. Dolayısıyla "وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ" ifadesinde "men" ism-i mevsulünün "ellezîne" konumunda olduğu kabul edilmiştir.[1338]

Allah katındaki mükâfat ayette "ecr" (الأَجْر) diye anılmıştır. "Ecr" (çoğulu: ücûr) "bir işe karşılık ücret ödemek, mükâfatlandırmak, kırık kemiği kaynaştırmak" manasındaki "أ ج ر" kökünden türemiş bir kelimedir. Bu kelime "mükâfatlandırmak" manasında mastar olarak kullanıldığı gibi "ücret, sevap, mükâfat" anlamında isim olarak da kullanılır. Ecr, "yapılan işe verilen karşılık" (الْجَزَاء على الْعَمَل) diye de tanımlanır. Aynı kökten türeyen "ücret" (الأُجرة) kelimesi ise sadece dünyevi karşılık için kullanılır. Ayrıca "ecr" ve "ücret" kelimeleri sadece menfaat sağlandığında kullanılır. Kur'an'da ecr mecaz veya kinaye yoluyla "mehir" manasında da kullanılır.[1339]

"Ecr" (الأَجْر), "cezâ" (الجزاء) ve "sevâb" (الثَّوَاب) kelimeleri birbirlerine yakın anlamlar taşır; fakat aralarında birtakım semantik farklar da vardır. Buna göre "ecr" daha çok faydalı işlere verilen karşılığı ifade eder. "Cezâ" ister faydalı (iyi) ister zararlı (kötü) olsun bütün işlere ve-

1338 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 622; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 435.
1339 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV. 10-11; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, X. 24-30.

rilen karşılık anlamına gelir. "Sevâb"ta ise sadece ahiret mükâfatı söz konusudur. Ayrıca "ecr" amelden önce de alınabilir; fakat "sevâb"ın elde edilmesi için mutlaka amelin yapılmış olması gerekir.[1340]

Bakara 2/62. ayetin sonundaki "وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ" ifadesinde, Allah katındaki mükâfata nail olacaklar için korku ve hüznün söz konusu olmayacağından söz edilir. Bakara 2/38. ayetin tefsirinde de belirtildiği üzere korku (havf) kıyamet ve ahiret günündeki azapla, hüzün ise dünyadaki hayatla ilgilidir. Buna göre denilebilir ki Allah tarafından mükâfatlandırılacak kimseler ne uhrevi âlemde cehennem ve azap korkusu yaşayacaklar ve ne de dünyada bıraktıkları güzelliklerden ve "güzel yaşanmışlıklar" denebilecek tecrübelerden dolayı üzüntü duyacaklardır. Kısacası, söz konusu kimselerin dünyadan ve dünyevi hayattan yana gözleri arkada kalmayacaktır.

Ehl-i Kitap ve Cennet Meselesi

Bakara 2/62. ayette, müslümanların yanı sıra Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sâbiîlerden herhangi bir kimsenin Allah'a ve ahirete iman edip salih ameller işlediği takdirde uhrevi âlemde mükâfata nail olacağından söz edilmesi, "Yahudiler ve Hıristiyanlar da cennete girecekler mi?" gibi bir tartışmaya zemin oluşturmuş ve bu tartışma bağlamında Hz. Muhammed'e iman şartının bulunup bulunmadığı meselesi üzerinde de uzun uzadıya durulmuştur. Fakat ayetin hem konusu hem esas vurgusu Hz. Muhammed'e iman ve ittiba meselesiyle alakalı değildir. Ayette anlatılan husus kısaca şudur: Herhangi bir dinî kimlik ve mensubiyet sırf aidiyet ve mensubiyet olarak Allah katında değer taşımaz. Özellikle uhrevi âlemde kurtuluş, Allah'a ve ahiret gününe iman ile salih amel şartına bağlıdır. Bu açıdan bakıldığında, salt belli bir dine mensubiyetle kendilerinin uhrevi kurtuluşa erecekleri iddiasında bulunanların bu iddiaları hüsnü kuruntudan ibarettir. Nitekim Nisâ 4/123-124. ayetlerde de tam olarak bu hususa işaret edilir.

Bu ayetler mealen şöyledir: [Ey Mü'minler!] Allah'ın cennetle ilgili vaadi ne sizin temennilerinize ne de Yahudiler ve Hıristiyanların kuruntularına göre gerçekleşecektir. Gerçek şu ki her kim günah işlerse

[1340] Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 10-11; Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 237.

bunun cezasını çekecek ve azaba mahkûm olduğu zaman Allah'a rağmen kendisine sahip çıkıp yardım edecek kimse de bulamayacaktır. Erkek olsun kadın olsun, her kim mü'min olarak salih ameller işlerse, cennete girecek ve kendisine zerre kadar haksızlık edilmeyecektir."

Bakara 2/62. ayet işte bu iki ayetteki beyanlarla birlikte değerlendirildiğinde, Ehl-i Kitap için Hz. Muhammed'e tabi olma şartının söz konusu olmadığı anlaşılır. Çünkü söz konusu ayetlerin tümü kendilerinin sırf Müslüman, Yahudi, Hıristiyan olmaları hasebiyle uhrevi mutluluğa nail olacaklarını düşünen kimselere Allah'ın hangi ölçütlerle muamele edeceğini anlatmaktadır. Buna göre uhrevi kurtuluş ve mutluluk salt belli bir dine mensubiyetle değil, Allah'a ve ahirete imanın yanı sıra salih amellerle elde edilir. Biz müslümanlar için "salih amel"in neye karşılık geldiği ya da ne ifade ettiği bellidir. Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sâbiîler için de aynı şey geçerlidir. Yani bu dinlerin mensupları için de hangi amellerin salih amel olduğu bilinen bir şeydir. Dahası, salih amel insanlığın maşeri vicdanına yabancı olan bir kavram değildir. Bu açıdan bakıldığında, sözgelimi Arjantin'de yaşayan sıradan bir Hıristiyan'ın veya Avustralya'da yaşayan sıradan bir Yahudi'nin Allah'a ve ahiret gününe iman edip ahlâkî duyarlılıkları haiz bir hayat sürmesi hâlinde kıyamet günü "Sen niçin atadan ya da anne-babadan tevarüs ettiğin dini terk edip İslam'ı seçmedin; İslam dininin hak din olduğunu niçin araştırıp öğrenmedin?" şeklinde bir sorguya çekilmesi söz konusu olmasa gerektir.

Dünyanın dört bir yanında kendi hallerinde yaşayan sayısız insanın dinî inanç konusunda yoğun ilmî ve fikrî çaba sarf etmelerini düşünmek, kesinlikle safdilliktir. Böylesi insanların mutlaka cehennem ateşiyle cezalandıracağını ileri sürmek ise herhâlde Allah'ı sadece İslam dininin, hatta İslam dini içerisinde sadece Ehl-i Sünnet mezhebinin Allah'ı olarak tasavvur etmekten kaynaklanıyor olsa gerektir. Fakat unutmamak gerekir ki Allah tüm kâinatın rabbidir; dolayısıyla Allah, Patagonya coğrafyasındaki guanako sürülerinin rızkını da veren "Rabbü'l-âlemîn"dir. Bu yüzden, O'nun engin rahmet, merhamet ve mağfiretini salt belli bir kurumsal dinin müntesiplerine tahsis etmek hiç kimsenin haddine değildir.

Bu noktada, "Yahudiler ve Hıristiyanlar Hz. Muhammed ve onun tebliğ ettiği İslam dini hakkında bilgi sahibi olmalarına rağmen yine de Bakara 2/62. ayette belirtilen iman ve salih amel şartına riayet ettikleri takdirde uhrevi kurtuluşa erebilirler mi?" gibi bir soru akla gelebilir. Bu soruya cevap bağlamında öncelikle Hz. Muhammed'in davet ve tebliği hususunda insanların üç gruba ayrıldığını söylemek gerekir. Birinci grup, Hz. Muhammed'in davetinden tamamen habersiz olan insanlardır. Kendilerine İslam daveti ulaşmadığından, bu insanlar uhrevi âlemde sorumluluktan kurtulmuşlardır (ehl-i necât). İkinci grup, Hz. Muhammed'in davet ve tebliği kendilerine sahih şekilde ulaştığı hâlde inat ve tekebbürle bu daveti reddeden insanlardır. Bunlar uhrevi âlemde sorumluluktan kurtulamazlar. Üçüncü grup ise Hz. Muhammed'in davet ve tebliği kendilerine sahih biçiminde ulaşmayan veya eksik ulaşan insanlardır ki bunlar ilk grupla aynı kategoride yer alır.

Gazâlî (ö. 505/1111) *Faysalu't-Tefrika* adlı eserinde bu üçüncü grupla ilgili olarak şunları kaydeder: İlk iki grup arasında bir üçüncü grup var ki bunlara Hz. Muhammed'in ismi ulaşmış; fakat onun sıfatları ve özellikleri hakkında herhangi bir bilgi intikal etmemiştir. Hatta bunlar, tıpkı bizim çocuklarımızın geçmişte İbnü'l-Mukaffa' adında birinin peygamberlik iddiasında bulunduğuna dair sözler işitmeleri gibi, çocukluk dönemlerinden itibaren Muhammed adında yalancı ve sahtekâr birinin peygamberlik iddiasında bulunduğuna dair birtakım sözler işitmişlerdir. Bunlar ilk grupta yer alan ehl-i necâtla aynı konumdadırlar. İlk gruptakiler Hz. Muhammed'in ismini işitmedikleri gibi onun aleyhine sözler de işitmemişlerdir. Bunlar ise Hz. Muhammed'in sıfatlarının tam zıddını ifade eden sözler işitmişlerdir ki bu durumda insanı hakikate aramaya sevk edecek bir faktörün mevcudiyeti söz konusu olmasa gerektir.[1341]

Gazâlî'nin bu ifadeleri önemlidir. Zira kendi hayat tecrübemiz içerisinde dinî kimlik ve mensubiyetimize dair biraz düşündüğümüzde, bu kimlik ve mensubiyeti dünyaya gözümüzü açtığımız an itibariyle hazır bulduğumuzu itiraf etmek durumunda kalırız. Bugün pek çoğumuz hemen hiçbir ilmî ve fikrî çaba sarf etmeksizin anne-babadan

1341 Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika*, s. 84.

tevarüs ettiğimiz bir dinî kimlik olarak müslümanız. Yani hem içinde bulunduğumuz müslüman toplum hem on beş asırlık İslam geleneği tarafından kuşatılmış durumdayız. Böyle bir kuşatma altında nasıl ki bir müslümanın, özellikle avam seviyesindeki müslümanın kendi dinini sorgulaması ve on beş asırlık İslam geleneğine rağmen başka bir din ve hakikat arayışına koyulması neredeyse imkânsızdır; aynı bunun gibi Batı dünyasında Hıristiyan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen bir insanın da kendi dininin ve dinî geleneğinin kuşatmasını yarıp başka bir din arayışına koyulması da son derece zordur. Kaldı ki günümüz dünyasında İslam âleminin genel durumu, müslümanların İslam'ı temsil sorunu ve İslamofobi olgusu dikkate alındığında, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinlere mensup insanların İslam'la buluşmaları neredeyse imkânsızdır.

Bu bağlamda, meşhur sûfî müfessir Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) Bakara 2/62. ayetle ilgili şu yorumu da gerçekten zikre değer niteliktedir: "Asıl kaynağın aynı, yolların ayrı olması, [ayrı olan bu yolların] hüsnü kabul görmesine mani değildir. Her kim Hak Teâlâ'yı ayetlerinde [ifade edildiği] üzere tasdik edip zâtı ve sıfatları hakkında bildirdiklerine iman ederse, bu durumda şeriatların farklı olması ve farklı isimlerle anılması ilâhî rızayı kazanma hususunda bir sakınca teşkil etmez. Bu yüzdendir ki Allah, "İman edenlerden ve Yahudilerden" buyurmasının ardından, "Her kim iman ederse..." bildiriminde bulunmuş ve bu bildirimiyle mezkûr zümrelerin Allah'ı bilip tanımaya sevk eden hususlarda birleşmeleri durumunda hepsi için güzel bir akibet ve mebzul sevaba nailiyet olduğunu beyan etmiştir. Mü'min, Hak Teâlâ'nın güvencesi altına giren kişidir. Her kim O'nun güvencesi altında olursa, onun için korku ve hüznün söz konusu olmayacağı şüphesizdir."[1342]

Kuşeyrî'nin bu yorumuna itiraz eden ve ebedî kurtuluşun sadece tek dinin tek fırkasına mahsus olduğunda ısrar eden anlayışın, şu sorulara bir şekilde cevap vermesi gerektiği kanaatindeyiz: Şayet Allah'ın rahmeti sadece tek dinin tek fırkasına mahsus ise bu kategori dışında kalan tüm insanlar sonsuz azaba mı düçar olacaktır? Kendilerini hidayet ehli gören insanlar, sahip oldukları bu hidayete uzun boylu tahkik

1342 Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I. 96.

ve tetkik sonucunda diğer dinlerin bâtıl olduğunu keşfetmek suretiyle bizzat kendi gayretleriyle mi ulaşmışlar yoksa kendi ellerinde olmaksızın İslam coğrafyasında dünyaya gelmenin doğal sonucu olarak mı hazır hidayetle buluşmuşlardır? Başka bir ifadeyle, müslüman oluş, gerçekten özgür iradeye dayalı bir tercihin sonucu mu yoksa dünyaya geliş esnasında istem dışı giydirilen kültürel bir kimlik ve aidiyet mi? Şayet doğuştan giydirilen kültürel kimlik sayesinde müslüman olmak bir imtiyaz ise Allah'ın bu imtiyazı niçin bir başkasına değil de bize verdiği sorusunun cevabı acaba nedir? Ayrıca böyle bir imtiyazlılık, Allah'ın adalet ilkesine aykırı değil midir? Cenneti sadece kendilerine münhasır gören bu anlayış sahipleri (fırka-i nâciye) şayet Yahudi, Hıristiyan veya dinsiz bir toplumun içinde dünyaya gelmiş olsalardı, bugünkü mevcut konumlarından kaynaklanan iddialı söylemlerini acaba o zaman da yineleyebilirler miydi?

Hâsıl-ı kelam, biz uhrevi âlemde kimin kurtuluşa erip ermeyeceği meselesinin sadece Allah'ın bilgisi ve yetkisi dâhilinde bulunduğunu, bu konuda kesin yargıda bulunmak yerine açık uçlu konuşmanın çok daha doğru olduğunu özellikle vurgulamak istiyoruz. Bununla birlikte şu ihtimaller üzerinde kafa yorulması gerektiğini de düşünüyoruz: Kur'an'ın nâzil olduğu dönemdeki Ehl-i Kitap arasında Allah'ın övgüsüne mazhar olmuş kimseler bulunduğuna göre bugün de benzer vasıftaki insanların mevcudiyetinden söz etmek niçin mümkün olmasın? Keza şirk ve küfrü mucip teslis inancından uzak duran Hıristiyanlar veya muvahhid Yahudiler niçin geçmişte olduğu gibi bugün de mevcut olmasın?

Diğer taraftan, Hıristiyan ve Yahudilik inancının hâkim olduğu coğrafyalarda dünyaya gelen ve tıpkı bizim gibi dünyaya geldiği an itibariyle kendisine hazır bir dinî kimlik verilen milyarlarca insan arasında, kendilerini çevreleyen ailevî, siyâsî, sosyal ve kültürel koşullar sebebiyle, Kur'an'da ifadesini bulan inanç ve öğretilere doğrudan ulaşma imkânından yoksun kalan, bununla birlikte tevhid eksenli bir tanrı inancına ve ahirette hesap verme bilincine dayalı erdemli bir yaşam süren insanlar niçin mevcut olmasın?

Biz bugün kim olduklarını ve nerede yaşadıklarını bilmesek dahi İslamiyet dışındaki muhtelif dinlere mensup sayısız insan arasında, söz

konusu vasıfları haiz güzel insanların mevcudiyetinin geçmişte olduğu gibi şimdi de pekâlâ mümkün olduğuna, engin ilâhî rahmet, merhamet ve mağfiretin samimi mü'min ve müslümanların yanı sıra söz konusu insanları da kuşattığına yürekten inanıyoruz.

Bakara 2/62. ayetteki mana ve mesajın mensuh olup olmadığı meselesi müfessirler arasında ihtilaf konusudur. İbn Abbâs'a göre bu ayet Âl-i İmrân 3/85. ayetteki "يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ" (Kim Allah'a teslimiyetten [İslam] başka bir din ararsa, onun dini kabul edilmeyecektir) ifadesiyle nesholunmuştur. Buna mukabil Mücâhid, Dahhâk ve başka müfessirler ayetteki mana ve mesajın muhkem yani mensuh olmadığı görüşünü savunmuşlardır.[1343] Bizim tercihimiz de bu ikinci görüşle aynı doğrultudadır. Kaldı ki ayette toplumsal düzen ve hukuk alanıyla ilgili bir hüküm yer almamakta, inançla ilgili bir bildirimde bulunulmaktadır. Böyle bir konuda neshin söz konusu olmadığı/olmayacağı malumdur.

وَاِذْ اَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَۜ خُذُوا مَٓا اٰتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ
وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (63) ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَۚ فَلَوْلَا
فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ (64)

(63) Vaktiyle sizden kesin söz almış ve o zaman Sina dağını üzerinize kaldırarak şöyle buyurmuştuk: "Size verdiğimiz şeye/vahye sımsıkı sarılın; ondaki emirlere uyun ve böylece kendinizi azaptan koruyun." (64) Fakat siz daha sonra sözünüzden döndünüz. Şayet Allah size rahmet ve inayetiyle muamele etmeseydi kesinlikle hüsrana uğrardınız.

***

İsrâiloğulları kıssasının devamı olan bu iki ayet Hz. Musa ile kavmi arasında yaşanan olaylardan başka bir kesit sunmaktadır. İlk ayetin başındaki "وَاِذْ اَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ" ifadesinde, Hz. Musa döneminde Allah ile İsrâil halkı arasında ahitleşme (mîsâk) gerçekleştiğini anlatılmakta-

[1343] İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 92; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 436.

dır. Kur'an'da "mîsâk" kelimesi daha ziyade dinî muhteva taşıyan ve yeminle pekiştirilmiş olan sözleşme" manasında kullanılır. Nitekim Tevrat'ın Çıkış ve Tesniye bölümlerindeki birçok pasajda Allah ile İsrâil halkı arasında dinî-ahlâkî buyruklara riayet hususunda ahitleşme gerçekleştiği vurgulanır. Mesela, Çıkış bölümünde şu ifadeler yer alır: İsrâilliler Mısır'dan çıktıktan üç ay sonra Sina çölüne vardılar. Refidim'den çıkıp Sina çölüne girdiler. Orada, Sina Dağı'nın yamacında konakladılar. Musa Tanrı'nın huzuruna çıktı. RAB dağdan kendisine seslendi: "Yakup soyuna, İsrâil halkına şöyle diyeceksin: Mısırlılara ne yaptığımı, sizi nasıl kartal kanatları üzerinde taşıyarak yanıma getirdiğimi gördünüz. Şimdi sözümü dikkatle dinler, anlaşmama uyarsanız, bütün milletler içinde öz halkım olursunuz. Çünkü yeryüzünün tümü benimdir... Musa gidip halkın ileri gelenlerini çağırdı ve RAB'bin kendisine buyurduğu her şeyi onlara anlattı. Bütün bir halk hep bir ağızdan, 'RAB'bin söylediği her şeyi yapacağız' diye cevapladılar. Musa halkın cevabını RAB'be iletti."[1344]

Bakara 2/83-84. ayetler de aynı konuyla ilişkilidir. Bu ayetler mealen şöyledir: "Vaktiyle, İsrâiloğulları'na Allah'tan başkasına kulluk/ibadet etmeyin. Ana-babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara iyi davranıp yardım edin. İnsanlara güzel sözler söyleyin; namazı hakkıyla kılın; zekâtı verin diye emretmiş ve bütün bu hususlarda kendilerinden itaat sözü almıştık. Ancak çok geçmeden -pek azınız hariç- verdiğiniz sözden yine döndünüz. Nitekim geçmişte olduğu gibi bugün de ahde vefadan yüz çevirmektesiniz. Yine sizden birbirinizin kanını dökmeyeceğinize, birbirinizi yerinden yurdundan sürgün etmeyeceğinize dair söz almış, siz de bunu kabul etmiştiniz. Nitekim siz de buna şahitlik etmektesiniz."

Dağın (Sina Dağı) İsrâil Halkının Üzerine Kaldırılması

Bakara 2/63. ayetteki "وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ" ifadesi, lafzen "Ve dağı üzerinize kaldırdık" anlamına gelir. Bu ifadenin başındaki "vav" harfi bazı müfessirlere göre atıf, Ebû Müslim el-İsfehânî'ye göre ise "hâl/durum" bildirmek içindir. "Vav" harfi atıf kabul edildiğinde, "وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ" ifa-

[1344] Çıkış (Mısır'dan Çıkış) 19/1-8. Ayrıca bkz. Tesniye (Yasanın Tekrarı), 26/16-19.

desi kendinden önceki ifadeyle birlikte şöyle bir anlam kazanır: Allah İsrâiloğulları'yla ahitleşme yapmış, daha sonra bu ahdin gereğine uymaktan ictinap edilince dağ onların üzerine kaldırılmıştır. "Vav" harfi "hâl vâv"ı olarak kabul edildiğinde ise söz konusu ifadeler şöyle bir mana kazanır: İsrâiloğulları'yla ahitleşme dağ onların üzerine kaldırılmış hâlde iken vuku bulmuş ya da ahitleşme esnasında dağ onların üzerine kaldırılmıştır.[1345]

Ayetteki "وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ" (Dağı üzerinize kaldırdık) ifadesinde geçen "tûr" (الطُّور) kelimesi Arapçada "dağ" anlamına gelir. Bazı müfessirler kelimenin Arapça değil, Süryanca kökenli olduğunu belirtmişlerdir. Mesela, Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) "tûr"un Süryancada her türlü dağa verilen bir isim olduğunu söylemiştir. Bu görüş Ebü'l-Âliye er-Riyâhî (ö. 90/709) tarafından da benimsenmiştir.[1346] Öte yandan, Jeffery kelimenin Süryanca, Nebatça ve Âramca kökenli olduğuna dikkat çekmiş ve İbrancada "büyük kayalık" veya "büyük kaya parçası" manasında kullanıldığından söz etmiştir.[1347]

Müfessirler söz konusu dağın Filistin veya Şam bölgesinde bulunan bir dağ olduğuna dair görüşler nakletmişler; ancak Mücâhid gibi bazı müfessirler söz konusu dağın Allah'ın Musa'ya tecelli ettiği veya Musa'nın Allah'a münacatta bulunduğu Sina Dağı olduğunu söylemişlerdir[1348] ki galip ihtimalle doğru görüş budur. Çünkü Tevrat'taki bilgiler de aynı doğrultudadır.

Kur'an'da "Sînâ" lafzı "dağ" anlamındaki "tûr" (الطُّور) kelimesiyle birlikte "Tûriseynâ" (Mü'minûn 23/20) ve "Tûrisînîn" (Tîn 95/2) şeklinde iki defa geçmekte; tek başına kullanıldığında da (Tûr 52/1) yine Sînâ dağına işaret etmektedir. Yahudi literatüründe Sina Dağı "Har ha Elohim" (Tanrı dağı), "Har Başan", "Har Gabnunim", "Horev", "Kedomot", "Kadeş", "Paran" gibi çok farklı isimlerle anılır. Sina Dağı'nın özgün ismi "Horev"dir; ancak Tanrı'nın bu dağda yanan çalılıkta Musa'ya görünmesinden sonra "Sînâ" adını almıştır.[1349]

1345 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 99; İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 139.
1346 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 50; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 436.
1347 Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 206-207.
1348 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 48-50; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 628-630.
1349 Seligsohn, "Sinai Mount [Biblical Data]", *JE*, XI. 381-382.

Müfessirler "وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ" ifadesini, "Dağ yeryüzünden sökülüp âdeta bulut ya da gölgelik gibi İsrâiloğulları'nın üzerine kaldırıldı" şeklinde tefsir etmişlerdir. Buna göre "ref'" kelimesi fiziki olarak yukarı kaldırmaya delalet eder.[1350] Oysa bu ayette anlatılan hadise, dağın yerinden sökülüp havaya kaldırılmasından öte, çok şiddetli şekilde sarsılmasıdır. A'râf 7/171. ayetteki "وَاِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَاَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا اَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ" ifadesi de buna karine oluşturmaktadır. Çünkü bu ayette geçen "نَتَقْنَا" (netaknâ) lafzı, "sallamak, sarsmak, silkelemek" gibi anlamlar içeren "ن ت ق" (ntk, netk̦) kökünden türemiş[1351] olup "sarstık, salladık" manası taşır.

Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) aktardığı bilgiye göre "نتق البعير الرحل" ifadesi, "Deve kendi sırtındaki semeri sağa sola doğru silkeledi, sarstı), "نتقت الزبد" ifadesi ise "Yayığı çalkalamak suretiyle sütün yağını çıkardım" manasına gelir.[1352] A'râf 7/171. ayette Sina Dağı'nın kaldırılması "gölgelik gibi" diye tasvir edilir. Gölge oluşturan ve aynı zamanda sıcak ve soğuğa karşı perde oluşturan her şey Arapçada "الظُّلَّةُ" (zulle) diye isimlendirilir. Kur'an'da isim ve fiil türevleriyle 33 kez geçen "ظ ل ل" (zll) kökü de bir şeyin bir şeyi örtmesi manasına gelir. Yüksek dağların, eteklerini gölgelemesi, bulutların da güneşi engelleyerek yeryüzünde gölge oluşturması sebebiyle dağ ve"bulut da "zulle" (الظُّلَّةُ) diye isimlendirilir.[1353]

Kuvvetle muhtemeldir ki Sina Dağı deprem vesilesiyle çok şiddetli biçimde sarsılmış ve bu sırada İsrâiloğulları, "وَظَنُّوا اَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ" ifadesinin de açıkça delalet ettiği üzere dağın kendi üstlerine düşeceğini sanmışlardır. "Dağ âdeta gölge, gölgelik gibiydi" şeklindeki tasvir ise sarsıntı sırasında dağın eteklerinde bulunan İsrâil halkının yaşadığı korkuyla, "Dağ başımıza yıkılacak" gibi bir algıya kapılmasına işaret olmalıdır.[1354]

Gerek Bakara 2/63, gerek A'râf 7/171. ayetlerde anlatılan hadise muhtemelen Tevrat'ın Çıkış bölümündeki anlatılan olaylar dizisiyle aynıdır. Şöyle ki İsrâiloğulları Mısır'dan çıkışlarının üçüncü ayında Sina çölüne gelmiş ve dağın karşısında konaklamışlardır. Tanrı, Mu-

1350 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 156-159.
1351 İbn Sîde, *el-Muhkem*, VI. 339.
1352 Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, I. 247.
1353 İbn Sîde, *el-Muhkem*, X. 5-6; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXIX. 402-410.
1354 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 279-280.

sa'ya ahde bağlı kalmaları hâlinde İsrâil'i kendine has kavim kılacağını bildirmiş, İsrâiloğulları da Tanrı'nın emirlerini yerine getireceklerine dair söz vermişlerdir. Bunun üzerine Tanrı, Musa'ya ve kavmine üçüncü gündeki buluşma için hazırlanmalarını emretmiş, üçüncü günün sabahı gök gürlemeleri ve şimşeklerle birlikte dağın üzerinde koyu bir bulut oluşmuş, bu arada çok kuvvetli bir boru sesi işitilmiş, ordugâhtaki bütün kavim titremiştir. Tanrı, Musa'ya orada on emirle İsrâiloğulları'nın uyması gereken şer'î hükümleri bildirmiştir.

Tevrat'ın ilgili pasajları şöyledir: "Üçüncü günün sabahı gök gürledi, şimşekler çaktı. Dağın üzerinde koyu bir bulut vardı. Derken, çok güçlü bir boru sesi duyuldu. Ordugâhta herkes titremeye başladı. Musa halkın Tanrı'yla görüşmek üzere ordugâhtan çıkmasına öncülük etti. Dağın eteğinde durdular. Sina Dağı'nın her yanından dumanlar tütüyordu. Çünkü RAB dağın üstüne ateş içinde inmişti. Dağdan ocak gibi duman çıkıyor, bütün dağ şiddetle sarsılıyordu. Boru sesi gitgide yükselince, Musa konuştu ve Tanrı gök gürlemeleriyle ona cevap verdi... Halk gök gürlemelerini, boru sesini duyup şimşekleri ve dağın başındaki dumanı görünce korkudan titremeye başladı. Uzakta durarak Musa'ya, 'Bizimle sen konuş, dinleyelim. Ama Tanrı konuşmasın, yoksa ölürüz' dediler. Musa, 'Korkmayın!' diye karşılık verdi, 'Tanrı sizi denemek için geldi. Tanrı korkusu üzerinizde olsun, günah işlemeyesiniz diye'... Musa Tanrı'nın içinde bulunduğu koyu karanlığa yaklaşırken halk uzakta durdu."[1355]

Bu pasajdaki tasvirlerden de anlaşılacağı üzere Sina Dağı'nın yerinden sökülüp İsrâiloğulları'nın tepesine dikilmesi gibi bir olay söz konusu değildir. Bakara 2/63 ve A'râf 7/171. ayetlerde anlatılan hadise, büyük bir ihtimalle Sina Dağı'na çöken yoğun bulut, sis ve dumanın yanı sıra güçlü bir sarsıntının meydana gelmesi ve bu sırada İsrâiloğulları'nın dehşete kapılıp dağı yerinden sökülmüş gibi algılamasından başka bir şey değildir. Bakara 2/63. ayetteki "وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ" (Dağı üzerinize kaldırdık) ifadesi bu algının tasviri gibidir. Yoksa dağın yerinden sökülüp havaya kaldırılması gibi bir hadise söz konusu olmasa gerektir.

1355 Çıkış (Mısır'dan Çıkış), 19/16-19, 20/18-21.

İbn Âşûr'un yorumu da bu minvaldedir. Ona göre Allah'ın dağı yerinden söktüğü hususunda ne Yahudi kaynaklarında ne de sahih hadislerde bilgi vardır. Bu izah, Kur'an tefsirinde dikkate alınmaması gereken zayıf rivayetlere dayanmaktadır.[1356] Biz, İbn Âşûr'un ayeti yorumlama tarzına aynen iştirak etmekle birlikte, Sina Dağı'nın Tanrı tarafından yerinden söküldüğü hususunda Yahudi kaynaklarında bilgi bulunmadığına ilişkin ifadesine katılmamaktayız. Çünkü Talmud'da (Şabat 88a) şu ifadeler yer almaktadır: "Tanrı Sina Dağı'nı yerinden söktü ve tehditkâr bir şekilde halkın üzerinde tutarak "Tora'yı kabul ediyorsanız, ne âlâ; aksi takdirde burası mezarınız olacaktır" (If you accept the Torah, excellent, and if not, there will be your burial) dedi.

Klasik tefsirlerdeki rivayetler muhtemelen Talmud'daki bu yoruma dayanmaktadır. Nitekim birçok müfessirin naklettikleri bir rivayete göre Hz. Musa kendi halkına, "Allah'ın bana vahyettiği buyruklara sımsıkı sarılın" deyince, İsrâiloğulları olumsuz cevap vermiş, bunun üzerine melekler Sina Dağı'nı yerinden söküp İsrâiloğulları'nın üstünde tutarak, "Bu vahye sımsıkı sarılın; aksi hâlde dağı üzerinize bırakırız" bırakırız diyerek onları tehdit etmişlerdir.[1357]

Allah'ın İsrâiloğulları ile Sina Dağı'nda yaptığı sözleşme galip ihtimalle on emirle (ha-dibberot/evâmiri aşere) ilgilidir. Tevrat'a göre on emir, Hz. Musa önderliğindeki İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkışlarından yedi hafta sonra Sina Dağı'nın zirvesinde bizzat Tanrı tarafından Musa'ya önce sözlü olarak bildirilen, ardından iki taş levha üzerine yazılıp verilen emirlerdir.[1358] Tevrat'ta on emir biri Çıkış (20/2-17), diğeri Tesniye (5/6-21) bölümünde olmak üzere iki yerde zikredilir.

Çıkış bölümündeki şekliyle on emir şöyledir: Seni Mısır diyarından, esirlik evinden çıkaran Tanrı'n Yehova benim (Çıkış 20/2; Tesniye 5/6). Karşımda başka ilahların olmayacaktır (Çıkış 20/3; Tesniye 5/7). Kendin için oyma put, yukarıda göklerde olanın yahut aşağıda yerde olanın yahut yerin altında sularda olanın hiç suretini yapmayacaksın; onlara eğilmeyeceksin ve onlara ibadet etmeyeceksin. Çünkü ben, senin Tanrı'n Rab benden nefret edenlerden babaların günahını

1356 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 541.
1357 Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 415; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, I. 206.
1358 Çıkış (Mısır'dan Çıkış), 19-20, 24/12-18, 31/18.

çocuklar üzerinde, üçüncü nesil üzerinde ve dördüncü nesil üzerinde arayan ve beni seven ve emirlerimi tutanların binlercesine inayet eden kıskanç bir Tanrı'yım (Çıkış 20/4-6; Tesniye 5/8-10). Tanrı'n Rabb'in ismini boş yere ağza almayacaksın, çünkü Rab kendi ismini boş yere ağza alanı suçsuz tutmayacaktır (Çıkış 20/7; Tesniye 5/11). Cumartesi gününü takdis etmek için onu hatırında tut. Altı gün işleyeceksin ve bütün işini yapacaksın, fakat yedinci gün Tanrı'n Rabb'e sebttir; sen ve oğlun ve kızın, kölen ve cariyen ve hayvanların ve kapılarında olan garibin hiçbir iş yapmayacaksınız. Çünkü Rab gökleri, yeri ve denizi ve onlarda olan bütün şeyleri altı günde yarattı ve yedinci günde istirahat etti; bunun için Rab sebt gününü mübarek kıldı ve onu takdis etti (Çıkış 20/8-11; Tesniye 5/12-15). Babana ve anana hürmet et ki Rabb'in sana vermekte olduğu toprakta ömrün uzun olsun (Çıkış 20/12; Tesniye 5/16). Katletmeyeceksin (Çıkış 20/13; Tesniye 5/17). Zina etmeyeceksin (Çıkış 20/14; Tesniye 5/18). Çalmayacaksın (Çıkış 20/15; Tesniye 5/19). Komşuna karşı yalan şahitlik etmeyeceksin (Çıkış 20/16; Tesniye 5/20). Komşunun evine tamah etmeyeceksin; komşunun karısına yahut kölesine yahut cariyesine yahut öküzüne yahut eşeğine hiçbir şeyine tamah etmeyeceksin (Çıkış 20/17; Tesniye 5/21).

Bakara 2/63. ayetteki "خُذُوا مَٓا اٰتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" ifadesi kuvvetle muhtemel olarak bu on emirle ilgilidir. Ayetteki ifadenin "خُذُوا مَٓا اٰتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ" şeklindeki kısmı, "Size emir ve yasak olarak bildirdiğimiz buyruklara bağlı kalın ve bu buyruklar uyarınca davranın" diye açıklanabilir. Zira "خُذُوا" lafzı sözlükte "almak, tutmak, sahip olmak" gibi anlamlar içeren "أ خ ذ" (ahz) kökünden türemiş bir fiildir. Ancak Kur'an'da farklı türevleriyle 276 kez geçen "ahz" kökü "bir işi gerektiği şekilde yapıp etmek" anlamına da gelir. Bu anlamla ilgili olarak, Hz. Peygamber'in "إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوْا الظَّالِمَ فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَى يَدَيْهِ أَوْشَكَ أَنْ يَعُمَّهُمُ اللهُ بِعِقَابِهِ" (İnsanlar bir zalimi görüp ona gereken muameleyi yapmadıklarında, Allah'ın azabının o insanların tümünü kuşatması mukadder olur)[1359] şeklindeki hadisi şahit gösterilir. "Ahz" kökü "tutmak, almak" manasında olsa bile sonuçta alma/tutma fiiline konu olan şey Allah'ın buyruklarıdır; dolayısıyla "almak" ya da "tutmak"tan maksat buyrukların gereğine uymaktır. Nitekim ayetteki "مَٓا اٰتَيْنَاكُمْ" (Size verdiğimiz şeyler)

[1359] İbn Hanbel, *el-Müsned*, I. 208; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, I. 539.

ifadesi "Peygamber ve vahiy yoluyla size bildirdiğimiz/emrettiğimiz dinî-ahlâkî prensipler" gibi bir anlam taşır. Nitekim "emir" Türkçede de "vermek" ve "almak" fiilleriyle kullanılır; kendisine emir verilen kişi de uygulamak üzere o emri alır.

Ayetteki "بِقُوَّةٍ" kelimesi Allah tarafından bildirilen buyruklara tam anlamıyla uyulmasına atıfta bulunur. Kelime "güçlülük, kuvvetlilik, sertlik, peklik" manasındaki "ق و ي" (kvy) kökünden[1360] türemiş bir mastardır. Bu bağlamda "بِقُوَّةٍ" lafzı "sımsıkı, sağlam şekilde" veya "azami gayret ve ciddiyetle" gibi bir anlam taşır; dolayısıyla ilâhî emirler ve yasaklara karşı gevşek davranılmaması gerektiğine atıfta bulunur. Nitekim İbn Abbâs, Katâde ve Süddî gibi müfessirlerin izahına göre de söz konusu lafız, "Allah'a itaat hususunda azami gayret ve ciddiyetle" manası taşır.[1361] Ayetteki "وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ" ifadesi İsrâil halkına bildirilen dinî-ahlâkî buyrukları unutmamayı, gerçek hayat içerisinde sürekli olarak akılda tutmayı ve aynı zamanda söz konusu buyrukları muhafaza gayreti içinde olmayı belirtir. Çünkü "zikr" kökü unutmanın zıddı olarak hem hatırlamak hem de bir şeyi muhafaza etmek manası taşır.[1362] Muhafaza ise amelle ortaya konulur.

Bakara 2/64. ayetin başındaki "ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ" ifadesi, İsrâiloğulları'nın Allah'la ahitleşmeye sadakatsizlik gösterdiklerini, dolayısıyla Allah'ın emirlerini çiğneyip itaatsizliğe yöneldiklerini belirtir. İfadenin "مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ" (Bundan sonra) kısmı galip ihtimalle ahitleşmeye işaret etmektedir. "Tevellî" (التولي) lafzı sözlükte "yakın olmak, yakınlık, yan yana olmak" manasındaki "و ل ي" (vly, vilâyet, velâyet) kökünden türemiştir. Kur'an'da mastar, isim, sıfat-ı müşebbehe ve fiil türevleriyle 233 kez geçen "vly" kökü tef'îl babında "sırtını dönmek, yüz çevirmek", tefe'ul babında ise "yandaş edinmek, ittiba etmek" manasına gelir.[1363]

Müfessir Ebü'l-Hasen el-Vâhidî'nin (ö. 468/1076) aktardığı bilgiye göre "tevellî" lafzı sözlükte üç farklı manada kullanılır. İlki, bu ayetteki "تَوَلَّيْتُمْ" lafzında olduğu gibi "yüz çevirmek", ikincisi Mâide 5/51. ayetteki "وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ" (Kim onlara tabi olup arka çıkarsa) ifadesinde

1360 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV. 206-207; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIX. 360-368.
1361 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 93; Tabersî, *Mecmaul-Beyân*, I. 173.
1362 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 179; İbn Sîde, *el-Muhkem*, VI. 787.
1363 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XV. 325; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV. 415.

olduğu gibi “ittiba etmek ve desteklemek”, üçüncüsü ise Nûr 24/11. ayetteki “وَالَّذِي تَوَلّٰى كِبْرَهُ” (Günahın büyüğünü üstlenen kişi) ifadesinde olduğu gibi “bir işi üstlenmek, deruhte etmek” manasıdır.[1364]

Ayetin “فَلَوْلَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ” (Allah’ın size yönelik lütuf ve rahmeti olmasaydı) şeklindeki kısmı Allah’ın İsrâil halkını ahdi bozmak ve asi olmak gibi cürümlerinden dolayı cezalandırmak yerine lütuf ve rahmetiyle onları bir kez daha bağışladığını belirtir. Bu ifadenin başındaki “لولا” lafzı “şayet olmamış olsa, ...masaydı, ...meseydi” gibi anlamlar içerir ve Arap dilinde şart edatı olarak bilinir. Bazı dilciler bu edatın “lev” ve “mâ” harflerinden oluştuğu kanaatindedir. Diğer bazı dilciler ise edatın iki ayrı harften oluşmadığı görüşündedir. “Levlâ” edatı iki isim ve/veya fiil cümlesinin başında zikredilir ve ilk cümlede belirtilen şeyin mevcudiyetinden dolayı ikinci cümlede belirtilen şeyin gerçekleşmesinin imkânsız (mümteni) olduğunu bildirir. Bakara 2/64. ayetteki “فَلَوْلَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ” ifadesinden hareketle söylersek, “levlâ” edatı Allah’ın lütuf ve rahmetinin mevcudiyetinden dolayı İsrâil halkının hak ettiği azabın tahakkuk etmeyeceğini belirtir. Öte yandan, söz konusu edat muzari fiille bir arada kullanıldığında tahsis, mazi fiille bir arada kullanıldığında ise tevbih (kınama) manası içerir. Bu noktada “لولا تستغفرون الله” (Neml 27/46) ifadesi tahsis manasına, “لَوْلَا جَاءُوا عليه بأربعة شهداء” (Nûr 24/13) ifadesi tevbih manasına örnek gösterilebilir.[1365]

Yine bahis konusu ifadede geçen “fazl” kelimesi “artış, fazlalık” manasındaki “ف ض ل” (fzl, fazl, fuzûl) kökünden türemiş olup “artmak, fazlalaşmak” manasında mastar ve aynı zamanda “iyilik, lütuf, ihsan” manasında bir isimdir. Kur’an’da farklı türevleriyle 104 kez geçen “fazl” (الْفَضْل) kökü genellikle “iyilik ve ihsanda çokluk” manasına gelir. Ancak zaman içerisinde kelimenin “bir başkasına yararı dokunacak her türlü iyilik” manasında yaygın bir kullanım alanı oluşmuştur. Başkalarına çokça iyilik eden kimse fâzıl diye anılır.[1366] İbn Fâris’in (ö. 395/1004) açıklamasına göre “الْفَضْل” (fazl) “fazlalık” (ziyade) ve “hayır”, “الإفضال” (ifdâl) ise “iyilik ve ihsanda bulunmak” manasındadır.[1367] Beğavî’nin

1364 Vâhidî, *et-Tefsîru’l-Basît*, II. 632.
1365 Zerkeşî, *el-Burhân*, IV. 376-378; İbn Hişâm, *Muğni’l-Lebîb*, I. 301-303.
1366 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, VIII. 87-88.
1367 İbn Fâris, *Mücmelü’l-Luğa*, I. 722.

(ö. 516/1122) izahına göre ise “fazl” karşılıksız iyilik ve lütufta bulunmak (ابْتِدَاءُ إِحْسَانٍ بِلَا عِلَّةٍ) anlamındadır.[1368]

“Fazl” (الْفَضْل) Allah’a izafe edildiğinde genel olarak tüm insanlara, özel olarak da mü’minlere karşı maddi ve manevi lütuf ve cömertliğini ifade eder. Çeşitli ayetlerde dünya ve ahiret mutluluğu, cennet nimetleri, Allah’ın bazı günahkârları hemen cezalandırmaması, tövbeyi kabul edip günahları bağışlaması, helâk ve hüsrandan koruması gibi hususlar da ilâhî fazl (lütuf) kapsamında zikredilir. Bakara 2/64. ayetteki “فَضْلُ اللّٰهِ” lafzı da “günahı cezalandırmayıp mühlet tanıması ve affedici davranması” manasına gelir.[1369] Kur’an’da çeşitli varlıklar ve imkânlar da “fazl” (lütuf) kapsamında zikredilir. Buna göre insanların geçim ve barınma ihtiyaçları için yaratılan nesneler ile ticaret, kazanç, zenginlik, fetih, zafer ve ganimet gibi dünyevi imkânlar Allah’ın birer lütuf ve keremidir (fazl).

Bir yoruma göre bu ayette zikri geçen ilâhî “fazl”dan (lütuf) maksat, tövbeyi kabul etmek, “rahmet”ten maksat ise affetmektir. Rahmet (الرحمة) kelimesi “şefkat, merhamet yufka yüreklilik, acıyıp esirgemek” manasındaki “ر ح م” (rhm, rahmet) kökünden türemiştir. Kur’an’da 114 kez geçen “rahmet” kelimesi 92 yerde Allah’a nispet edilmiştir. Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201) Kur’an’da “rahmet” kelimesinin İslam, iman, nübüvvet, Kur’an, rikkat, mağfiret ve cennet gibi manevi, yağmur, rızık, refah gibi maddi nimetler olmak üzere 16 farklı medlule delalet ettiğini belirtmiştir.[1370] Râğıb el-İsfehânî, ilâhî rahmetin şefkat ve merhametin tecellisi olarak “lütufta bulunma”ya işaret ettiğini belirtmiştir.[1371] Buna göre Allah’ın fazlı (lütuf) ve rahmeti, kullarına acıması (şefkat ve merhamet) ve günahları affetmek suretiyle onlara lütufta bulunması anlamına gelir.

Ayetin sonundaki “لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ” (mutlaka hüsrana uğrardınız) ifadesi ise Allah’ın lütuf ve rahmetiyle muamelesi söz konusu olmadığı takdirde hüsran ve helâkin kaçınılmaz olduğunu bildirir. Bu ifadenin başındaki “lam” harfi, şart konumundaki “levlâ” edatının cevabı ola-

[1368] Beğavî, *Meâlimü’t-Tenzîl*, I. 133.
[1369] Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, III. 101.
[1370] İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-A’yün*, s. 331-334.
[1371] Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 191.

rak kabul edilir. "Hâsirîn" (hüsrana uğrayanlar) kelimesi "sermayeyi kaybedip zarar etmek, ziyanda olmak" manasındaki "خ س ر" (hsr, hüsr, hüsrân, hasâr) kökünden türemiştir. "Hüsrân" (الخُسْرانُ), telafisi mümkün olmayacak şekilde zarar ve ziyana uğramak ve helâk olmak demektir.[1372] Söz konusu zarar/ziyan maddi olabileceği gibi makam, mevki, itibar, sevap, saadet gibi manevi şeylerin kaybı şeklinde de olabilir. Nitekim burada söz konusu olan "hüsrân" da dünya ve ahiret saadetini kaybetmekle ilgilidir.

وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذٖينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِى السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِـٔينَۚ (65) فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقٖينَ (66)

(65) [Selefleriniz arasında] cumartesi günüyle ilgili kuralları ihlal edip o gün avlanma yasağını çiğneyen kimseler bulunduğunu bilirsiniz. Onlar hakkında, "Aşağılık hâlde maymunlar olun" buyurmuştuk. (66) Biz bunu hem o devirlerde yaşayıp görenler, hem de sonraki nesiller için ibretlik bir ceza, Allah'a itaatsizlikten sakınanlar için de bir öğüt vesilesi kıldık.

***

Bu ayetteki hitap da Medine Yahudilerine yöneliktir. Ayetin başındaki "لَقَدْ" (lekad) edatı, vurgu ve pekiştirme (tahkik) işlevine sahip olup, "hiç kuşkusuz, muhakkak ki, doğrusu" gibi anlamlar içerir. Mazi ve muzari fiillerin öncesinde gelen "kad" (قد) edatı bazen de tevakku' (beklenti, bir şeyin vuku bulma ihtimalini belirtme) bildirir. Öte yandan, mazi fiille birlikte kullanıldığında takrib (yakınlaştırma, bir şeyin gerçekleşme vaktinin yakın olduğunu belirtme), muzari fiille birlikte kullanıldığında ise "قَدْ يَصْدُقُ الْكَذُوبُ" (Yalancı kişi nadiren doğru söyler) ve "قَدْ يَجُودُ الْبَخِيلُ" (Cimri kimse çok az cömertlik gösterir) gibi ifadelerde

1372 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV. 238-239.

olduğu gibi taklîl (bir fiilin az ya da nadir vuku bulduğunu belirtmek) ve/veya teksîr (bir fiilin sık sık gerçekleştiğini belirtmek) belirtir.[1373] Bir yoruma göre "لَقَدْ" (lekad) edatı burada "والله لقد" (Allah'a yemin olsun ki siz...) şeklindeki mahzuf bir kasemin cevabı konumundadır.[1374]

Ayetin ilk kısmındaki "وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ" (Siz [atalarınız arasında] cumartesi günüyle ilgili kuralları ihlal edip o gün avlanma yasağını çiğneyen kimseler bulunduğunu bilmektesiniz) ifadesinde geçen "i'tedev" (اعْتَدَوْا) ve "sebt" (السَّبْتُ) kelimeleri üzerinde durmak gerekir. "İ'tedev" (الِاعْتِدَاءُ) lafzı sözlükte "zulmetmek, haddi aşmak" manasındaki "ع د و" (adv, udüvv, udvân) kökünden türemiş bir fiildir. Bu fiilin iftiâl babındaki mastarı olan "i'tidâ" (الِاعْتِدَاءُ) da genel olarak "zulmetmek, haddi aşmak, sınırları zorlamak" manasına gelir.[1375] Ancak burada şer'î bir emre karşı çıkma ve yasakları çiğnemeyi belirtir.

Sebt Günü

"Sebt" (السَّبْتُ), Arapçada "cumartesi günü" manasında kullanılır ve klasik sözlüklerde "sakin olma, istirahat etme, ara/mola verme" manasındaki "س ب ت" (sbt, sebt) kökünden türemiş bir mastar (ism-i mastar) olarak açıklanır. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 9 kez geçen "sebt" kökünün temel anlamı, İbn Fâris'in açıklamasına göre "rahat" ve "sükûnet"tir.[1376] Mustafavî, "sbt/sebt" kökündeki aslî manayı "çalışma ya da faaliyetten sonra istirahat etmek" diye belirtir. Ancak bu temel anlam "sbt/sebt" kökünün kullanıldığı yere ve kontekste göre farklılık gösterir. Mesela, uzunca çalışmadan sonra istirahat, hareket etme ve yürümenin ardından dinlenme, uyanık kalma hâlinden sonra uyku, uzunca yaşamdan sonra ölüm gibi şeyler, "sbt/sebt" kökündeki anlamın görece değişkenliğine dair örnekler kapsamında zikredilebilir.[1377]

Cumartesi gününün "sebt" diye adlandırılması, Allah'ın yaratma işine bu günde son verdiği şeklinde izah edilir. Bir hadiste, "Allah toprağı cumartesi, dağları pazar, ağaçları pazartesi, mekruh şeyleri salı, nuru

1373 Zerkeşî, *el-Burhân*, IV. 305-309.
1374 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 412.
1375 İbn Sîde, *el-Muhassas*, III. 405.
1376 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, III. 124.
1377 Mustafavî, *et-Tahkîk*, V. 17-19.

çarşamba günü yarattı. Binek hayvanlarını perşembe günü, Âdem'i ise cuma günü ikindi vaktinden sonra gündüzün en son saatinde en son mahlûk olarak yarattı"[1378] denilir. Başka bir rivayete göre yaratma işi haftanın ilk günü olan pazar günü başlayıp cuma gününe kadar sürmüştür. Allah yeri pazar ve pazartesi, gökleri salı ve çarşamba, ikisi arasında bulunanları perşembe ve cuma günleri yaratmış, yedinci güne denk gelen cumartesi günü ise yaratılış süreci tamamlanmış olmasından dolayı yaratma işine son verilmiştir.[1379]

Allah'ın yeri ve gökleri pazar ile cuma arasına denk gelen altı günde yarattığı, sonra işi bırakıp istirahate çekildiği[1380] İsrâiloğulları'na da yedinci gün işe ara verip dinlenmelerini emrettiği,[1381] bu sebeple yedinci günün "sebt" diye isimlendirildiği yönündeki Tevrat ifadeleri İslam âlimlerince kabul görmemiştir. Zira "Andolsun ki biz gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları altı günde yarattık; bize hiçbir yorgunluk ilişmedi" (وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّماواتِ وَالْأَرْضَ وَما بَيْنَهُما فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَما مَسَّنا مِنْ لُغُوبٍ) mealindeki Kâf 50/38. ayette de bildirildiği üzere yorulmaktan münezzeh olan Allah'ın istirahate ihtiyaç duyması söz konusu değildir. Bunun içindir ki Râğıb el-İsfehânî "sebt" kökünün manasını "durdurmak, işe ara vermek" şeklinde vermiş ve Cumartesi (Sebt) gününde Allah'ın yaratma işini bitirmesinden bahsetmiştir.[1382]

Esasen, Allah'ın yaratmayı altı günde tamamlayıp ardından arşa istivâ ettiğini bildiren Kur'an ifadeleri ile pazar-cuma günleri arasında tamamlanan yaratılış sonrasında Tanrı'nın cumartesi (sebt) günü istirahate çekildiği yönündeki Tekvin ifadeleri aynı şeyin farklı biçimde formüle edilmesidir. Hâl böyleyken, İslam kelam ve tefsir geleneğinde, Allah'ın istirahate çekilmesi tenzih saikiyle muhal kabul edilmiş, bu yüzden de yedinci günün "sebt" diye isimlendirilmesinin istirahat sebebiyle değil, işi tamamlama veya ara verme nedenine bağlı olduğu ileri sürülmüştür.[1383] Ayrıca, "Andolsun ki biz gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları altı günde yarattık; bize hiçbir yorgunluk ilişmedi" Kâf 50/38. ayetin, "Allah

1378 Müslim, "Sıfâtü'l-münâfiḳîn" 27.
1379 Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-Sıfât*, s. 249.
1380 Tekvin (Yaratılış) 2/1-2.
1381 Çıkış (Mısır'dan Çıkış) 20/8-11.
1382 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 221.
1383 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II. 38.

yedinci gün istirahate çekildi" şeklindeki Yahudi inancına reddiye olarak indiği yolunda birtakım rivayetler de nakledilmiştir.[1384]

Ne var ki Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel zeminde, altı günde yaratılış bağlamında zikri geçen "arşa istivâ"nın "yedinci gün istirahate çekilme" şeklinde anlaşılması itikâdî açıdan sorun teşkil eden bir husus olmasa gerektir. Nüzûl vasatında asıl sorun, Allah'a eş ve ortak koşmak, O'nun ulûhiyet ve rubûbiyetini tanımamakla ilgilidir. Bunun dışındaki hususların Kur'an ve ilk hitap çevresindeki müslümanlar için bahs-i diğer olduğu söylenebilir. Dahası, Allah'ın gökte olması, yedinci kat göğün fevkinde arşının bulunması, kâinatı altı günde yaratmasını müteakiben arşına kurulması gibi hususlar ilk hitap çevresindeki müslümanlar ve diğer muhataplar için değil, bilhassa ilâhî isimler/sıfatlarla ilgili ayetlerin kelâmî, itikâdî ve felsefî açıdan tartışılmasına şahit olan sonraki müslüman nesiller için problem teşkil etmektedir.[1385]

"Sebt" kelimesinin İbrancadaki karşılığı "şabat"tır (şabbat). "Şabat" kelimesi Yahudilerin cuma gün batımından cumartesi gün batımına kadar süren haftalık dinlenme gününü ifade eder. Kelimenin fiil formu olan "şavat" (shavat), "ara vermek, durdurmak,sona ermek, dinlenmek" gibi manalara gelir. Tevrat'ın Tekvin bölümündeki ifadelere göre "Yedinci güne gelindiğinde Tanrı yapmakta olduğu işi bitirmiş; o gün işten el çekip dinlenmiştir" (shavat mi-kol mela'khto).[1386] Bununla birlikte "şabat" kelimesinin etimolojik kökeni açık değildir. Bu konuda ileri sürülen farklı tezler arasında en güçlü görüneni, "şabat"ın Babil geleneğindeki dolunay kültüyle bağlantılı olduğuna ilişkin tezdir. Buna göre İbrânî şabatı, Babil dilinde ayın on beşinci günü için kullanılan ve köken olarak "tamamlama" anlamına gelen "şapattu"dan türemiştir. Ayın tamamlanıp dinlendiği dolunay gününü ifade eden "şapattu"nun da köken olarak Sümer-Babil dilinde "Tanrı'nın kalbinin sükûna erme günü" (the day of calming the god's heart) manasına gelen "şabat"a dayandığı kabul edilir. Yedinci günde işe ara vermeyle ilgisi bulunmayan Babil şabatı, daha ziyade tanrıların yatıştırılması ve kefaret vurgusuna sahip bir gün olarak bilinir. Buna karşılık Babil geleneğinde ayın

1384 Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, XIII. 654.
1385 Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, s. 105-106.
1386 Tekvin (Yaratılış) 2/1-2.

yedinci gününün (aynı zamanda 14, 21, 28 ve 19. günlerin) uğursuz kabul edildiği (evil days) ve bu günde yönetici konumundaki kişilerin belli işleri yapmaktan uzak durduğu da kaydedilir.[1387]

Sebt günü Tevrat'ta ilk defa Hz. Musa'ya Sina'da verilen on emir kapsamında zikredilir ve bu günün kutsallığıyla ilgili olarak iki husustan bahsedilir. Birincisi, Allah'ın dünyayı altı günde yaratıp yedinci gün dinlenmesi, ikincisi ise İsrâiloğulları'nı Mısır'daki kölelik evinden kurtarmasıdır.[1388] Tevrat'ta sebt günü yasakları kapsamında yemek pişirme, menn toplama, seyahat etme, ekip biçme, ateş yakma gibi işler zikredilmiş, yasağın ihlâline ilişkin ceza ise "ölüm cezası" olarak düzenlenmiştir.[1389]

"Sebt" kelimesi Kur'an'da İsrâiloğulları'na atıfla beş ayette geçer. Bunların dördünde "es-sebt" (Bakara 2/65; Nisâ 4/154; A'râf 7/163; Nahl 16/124), birinde "ashâbü's-sebt" (Nisâ 4/47) şeklindedir. Ayrıca bir ayette (A'râf 7/163) fiil şekliyle "يَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ" (yevme lâ yesbitûn) ifadesine yer verilir. Bu ayetlerde, çalışma ve bilhassa avlanma yasağıyla bağlantılı olarak zikredilen sebt gününe saygı, Hz. Musa döneminden itibaren İsrâiloğulları'na farz kılınmış bir yükümlülük olarak kabul edilir. Yine bu ayetlerde, deniz kıyısında yaşayan halka mensup bir grubun yasağa karşı gelerek bu günde balık avlamaları sebebiyle lanetlendikleri ve maymuna dönüştürüldükleri (mesh) zikredilir.

Klasik tefsir literatüründeki rivayetlere göre Allah, Musa aracılığıyla İsrâiloğulları'na sırf ibadete adanmış bir gün (Cuma günü) belirlemeyi murad etmiştir. Fakat İsrâiloğulları Allah'ın gökleri ve yeri altı günde yaratıp yedinci gün (sebt) yaratmaya son verdiğini ve bu günde tüm mahlûkatın O'na boyun eğdiğini ileri sürerek, içlerinden az bir kısmı hariç cuma yerine sebt (cumartesi) gününü ibadet günü olarak belirlemek istemiştir. Bunun üzerine Allah, İsrâiloğulları'nın sebt günüyle ilgili isteklerini onaylamış, fakat imtihan maksadıyla bu günde avlanmayı ve iş yapmayı yasaklamıştır. Ancak içlerinden bazıları bu yasağı çiğnemiş, cumartesi gününün ibadetle geçirilmesine ilişkin hükmü

1387 Gürkan, "Sebt", *DİA*, XXXVI. 256; Graetz, "Sabbath", *EJ*, XVII. 616-618; Hirsch, "Sabbath" [Biblical Data]", *JE*, X. 597-598.
1388 Çıkış (Mısır'dan Çıkış) 20/8-11; Tesniye (Yasanın Tekrarı) 5/12-15.
1389 Çıkış (Mısır'dan Çıkış) 16/23, 26, 29; 34/21; 35/2-3

çiğneyerek avlanmakla meşgul olmuşlardı. Oysa Allah, "Cumartesi günleri balıklar sürüyle geliyor, cumartesi tatili yapmadıkları gün ise gelmiyordu; onları işte böyle imtihan ediyorduk!" (A'râf 7/163) ayetinde de bildirildiği üzere onları sınamayı murad etmiştir. Ancak söz konusu halkın içinden bazı kimseler deniz kenarında kanallar açıp havuz oluşturmuşlardır. Balıklar cumartesi günü bu kanallardan havuza girince, ertesi gün balıkları avlamışlardır.[1390]

Ashâb-ı Sebt

Kur'an'da, sebt günü yasağına uymamalarından dolayı maymun ve domuza dönüştürüldüğü bildirilen halkın[1391] tarihî kimlikleri ile yaşadıkları yer ve dönem hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Müfessirler Ashâb-ı Sebt hadisesinin hangi zaman diliminde gerçekleştiği hususunda genellikle Hz. Davud döneminden (milattan önce 965-928 veya 970-931) söz etmişlerdir.[1392] Hadisenin meydana geldiği yer hususunda ise Şam civarındaki Taberiyye, Medyen, Mısır'ın bir şehri, Şam'ın bir kasabası, Kızıldeniz sahilinde Medyen ile Tûr arasındaki bir yer, Medyen sahili ve Eyle ile Tûr arasında bir kasaba gibi muhtelif yerlerden bahsetmişlerdir. İzzet Derveze (ö. 1984), o dönemde Kızıldeniz sahilindeki bir yerde, Medyen ile Tûr arasındaki bir şehirde Yahudilerin yaşadıklarından söz etmiştir.[1393]

İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, Hasen el-Basrî, Katâde ve Süddî gibi sahabe ve tâbiîn müfessirlerine de nispet edilen yaygın görüşe göre bu yer, Eyle'dir.[1394] Günümüzde Akabe diye bilinen Eyle, Ürdün'ün denize açılan tek liman şehridir. Bu şehir, Maan ile doğudaki Vadilhisma'dan gelen yolların Vadîism (وادي إثم) üzerinden geçerek körfeze ulaştığı yere kurulmuştur. Daha önceleri dağlardan körfeze açılan geçit "Akabetü'l-Eyle" diye bilinirken, sonraları "Akabe" diye kısaltılmış ve şehrin adı olmuştur.[1395]

1390 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 60-62; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 290-291.
1391 A'râf 7/163-166; Mâide 5/60.
1392 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 102; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 543.
1393 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, II. 521.
1394 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, IV. 295; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, III. 276.
1395 Bilge, "Akabe", *DİA*, II. 209.

Ashâb-ı Sebt'in Hz. Musa döneminde yaşamadıkları bilinmektedir. Bununla birlikte Sebt kıssasına konu olan şahıslar ve olayları tarihlendirmek pek mümkün değildir. Çünkü Yahudi kutsal kitaplarında Sebt kıssasından söz edilmemiştir. Ancak Bakara 2/65. ayetin başındaki "وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذ۪ينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ" ifadesi, kıssanın Hz. Peygamber dönemindeki Yahudi din âlimlerince bilindiğini göstermektedir. Kur'an pek çok kıssada olduğu gibi Ashâb-ı Sebt kıssasını da zamandan ve mekândan bağımsız şekilde, âdeta "boş bir fon" üzerinde nakletmektedir.

Tanah'ta ve diğer Yahudi kaynaklarında Ashâb-ı Sebt'ten söz edilmemekle birlikte bu kıssayla benzerlik arz eden efsanevi Sambatyon (Sabbatyon) nehri hikâyesi Yahudiler arasında iyi bilinmektedir. Sambatyon, Hz. Süleyman'dan sonra İsrâil'in kuzeyinde bir krallık kurup Hz. Musa'nın dininden ayrılarak putlara tapmaya başlayan ve M.Ö. 722 yılında Asurlular tarafından sürgüne gönderilen, daha sonra kendilerinden haber alınamayan kayıp on kabileyi hapsettiğine ve sadece Sebt gününde sakinleştiğine inanılan efsanevi bir nehirdir.

Bu nehirden ilk defa Targum Yonatan'da bahsedilmiştir. Daha sonra Talmud ve midraşlarda da aynı nehirden söz edilmiştir. Bereşit Rabah'ta haftanın altı gününde Sambatyon nehrinin büyük kaya parçaları taşıyarak korkunç bir gürültüyle aktığı, Sebt gününde ise sakin bir hâl aldığı belirtilmiştir. Yahudi tarihçi Josephus ise nehrin altı gün boyunca sakin olduğunu, yedinci günde ise hızlı ve tehlikeli şekilde aktığını kaydetmiştir. Öte yandan, Rabbi Akiba, Romalı General Tinneus Rufus ile aralarında geçen diyalogda, "Sebt"in (Şabat) kutsal bir gün olduğunu ispatlamak için Sambatyon nehrini delil göstermiştir. Nahmanides, bu nehrin Tanah'ta geçen Gozan ırmağına karşılık geldiğini belirtmiş ve adını o gün dingin kalıp akmadığı için "şabat"tan aldığını ifade etmiştir.

Kur'an'da bahsedilen Ashâb-ı Sebt ile Yahudi kaynaklarında geçen Sambatyon nehri halkı arasında dikkat çekici birtakım benzerlikler bulunduğu söylenebilir. En önemli benzerlik, Şabat günü ile ilgilidir. Rabbi Akiba tarafından Şabat'ın kutsallığına delil olarak atıfta bulunulan Sambatyon nehrinde yaşayan özel bir balık türünün sadece Cumartesi (Şabat) günü nehir kenarlarında göründüğü, "Şabat Balığı"

diye anılan bu balık türünün o gün yüzmeyip sahilde sakince durduğu rivayet edilir.[1396]

Ashâb-ı Sebt'in Maymunlara Dönüştürülmesi

Bakara 2/65. ayetteki "فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ" ifadesi, Ashâb-ı Sebt'e yönelik bir hitap olup, lafzen, "Onlara, 'Aşağılık hâlde maymunlar olun' dedik" manasına gelir. Bu ifadenin başındaki "فَقُلْنَا لَهُمْ" (Onlara dedik) lafzı tekvinî emir niteliğindedir.[1397] Başka bir ifadeyle, söz konusu lafız Ashâb-ı Sebt'in maymuna dönüştürülmesine ilişkin ilâhî iradeye atıfta bulunur mahiyettedir. Bu konuda ileri sürülen başka bir görüşe göre ise "فَقُلْنَا لَهُمْ" (Onlara dedik) lafzında herhangi bir tekvinî emir söz konusu değildir. Burada vurgulanan husus, tıpkı Nisâ 4/47. ayetteki "نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللّٰهِ مَفْعُولًا" (Ashâb-ı Sebt'i lanetlediğimiz gibi onları da lanetledik. Nitekim Allah'ın emri gerçekleşmiştir) ifadesinde olduğu gibi, Allah'ın Ashâb-ı Sebt'e yönelik cezalandırma iradesinin gerçekleşmiş olduğunu bildirmekten ibarettir.[1398]

Ayetteki "فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ" ifadesinde geçen "kırade" (القِرَدة) kelimesi "maymun" manasındaki "kırd"ın (القِرْد) çoğul şeklidir. "Kırd" kelimesinin çoğulu "ekrâd" (أقراد), "ekrud" (أَقْرُد), "kurûd" (قُرود) gibi formlarda da gelir.[1399] Mustafavî'nin tespitine göre kelimenin türediği "ق ر د" (krd) kökü Süryanca olup "maymun" manasında Arapçaya intikal etmiştir. Kur'an'da üç kez geçen "krd" kökünün türevlerindeki "toplanma, yapışma, sessizlik, sakinlik, hilekârlık, hakirlik" gibi manaların tümü, mecâzî olarak, maymunun özellikleriyle ilişkilendirilmiştir.[1400]

"Hâsiîn" (خَاسِئِينَ) kelimesine gelince, bu kelime "uzaklaştırmak, azarlamak, paylamak, aşağılamak" manasındaki "خ س أ" (hse, has', husû') kökünden türemiş bir isimdir (ism-i fâil). Mustafavî, bu kökün asıl manasının "aşağılayarak kovma"ya karşılık geldiğini belirtmiş ve dildeki farklı kullanımlarının bu anlam ekseninde şekillendiğine dikkat çekmiştir.[1401] Kur'an'da 4 kez geçen "hse/husû'" kökü Ashâb-ı Sebt'le ilgili

1396 Adam, "Sept Yahudileri", s. 121-128.
1397 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 544.
1398 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 103.
1399 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III. 350.
1400 Mustafavî, *et-Tahkîk*, IX. 255-256.
1401 Mustafavî, *et-Tahkîk*, III. 59.

Bakara 2/65 ve A'râf 7/166. ayetlerde, "aşağılık hâlde olma"yı belirtir. Müfessirlerin pek çoğu, "قِرَدَةً خَاسِئِينَ" ifadesini "aşağılık maymunlar" diye izah etmiştir. Buna göre "aşağılık" vasfı, maymunlara racidir. Ancak bu yorum, "Ayette sözü edilen muhataplar maymun değil, akıl sahibi insanlardır. Ayrıca 'hâsiîn' lafzı akıllı varlıklar için kullanılır. Bu yüzden, aşağılık durumda olma vasfı maymunlarla değil, insanlarla ilgili olmalıdır" şeklindeki makul bir gerekçeyle tenkit edilmiştir.[1402] Bize göre "كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ" ifadesi, "Aşağılanmış hâlde maymunlar gibi olun" şeklinde bir anlam içerir ve bu anlam takdirine göre aşağılanmışlık vasfı, 'Ashâb-ı Sebt'in zillet içindeki hallerini belirtir.

Müfessirlerin hemen hepsi Ashâb-ı Sebt'in bedensel olarak maymunlara dönüştüğü kanaatindedir. Nitekim bazı hadislerde onların fare, keler, kertenkele gibi canlılara dönüştürüldüğünden söz edilmiştir.[1403] Ancak tâbî müfessir Mücâhid, maymuna dönüşmenin suret değil, siret, yani fiziksel/bedensel değil, seciye/karakter olarak gerçekleştiğini belirtmiştir. Buna göre "maymuna dönüştürme" ifadesi, Cuma 62/5. ayetteki "مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرٰيةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ" (Tevrat'taki emir ve yasaklara uymakla yükümlü kılınan ve fakat bu yükümlülüklerini yerine getirmeyen kimseler, sırtında ciltler dolusu kitap taşıyan eşekler gibidir) ifadesine benzer bir darb-ı meseldir.[1404]

Fahreddîn er-Râzî, Mücâhid'in bu yorumunu, "Nassın zâhirine aykırı olmakla birlikte büsbütün yabana atılacak türden de değildir" şeklinde değerlendirmiştir.[1405] Muhammed Abduh ve Reşid Rızâ ise Ashâb-ı Sebt'in insan suretinde kalmalarına rağmen maymun siretine büründüklerini belirtmişler, dolayısıyla dinî-ahlâkî ders ve ibret açısından Mücâhid'in yorumunun daha isabetli olduğunu söylemişlerdir.[1406]

Bakara 2/66. ayetin başındaki "فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا" ifadesi, 'Ashâb-ı Sebt'in ve/veya onların maymuna dönüştürülmesinin ibretlik bir ceza olduğunu belirtir. Başka bir ifadeyle, burada ibret konusu olan şey, Ashâb-ı

1402 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 414.
1403 Buhârî, "Bed'ü'l-Halk" 15; Müslim, "Sayd" 48, 50.
1404 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 65.
1405 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 103.
1406 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 282.

Sebt de olabilir, onların maymunlara dönüştürülmesi de olabilir. Bu iki ihtimal, "فَجَعَلْنَاهَا" lafzındaki "hâ" zamirinin merciiyle ilgilidir. Tefsir kitaplarında bu zamirin merciiyle ilgili birkaç farklı görüş daha zikredilir;[1407] fakat bunlar kayda değer nitelikte değildir.

Bahis konusu ifadede geçen "nekâl" (النَّكَال) kelimesi, "korkmak, çekinmek, kaçınmak, engellemek, alıkoymak, bağlamak, zayıf ve âciz olmak" manasındaki "ن ك ل" (nkl, nükûl) kökünden türemiş bir mastar ve/veya isim olup "caydırıcı ceza" veya "ibretlik ceza" gibi anlamlar içerir.[1408] Kur'an'da mastar ve isim türevleriyle 5 kez geçen "nkl/nükûl" kökündeki temel mana Mustafavî'ye göre kişinin kendisine ceza terettüp edeceği düşüncesiyle yaptığı işten vazgeçmesidir. Aynı kökten türeyen "nikl" (النِّكْل) kelimesi bukağı, zincir manasına gelir. Bukağının bu şekilde isimlendirilmesi, alıkoyma işlevine sahip olmasıyla ilişkilidir. "Menkel" (المَنْكَل) kelimesi ise "ceza" anlamına gelir.[1409]

"Nekâl lafzı", Nâziât 79/25. ayetteki "فَاَخَذَهُ اللّٰهُ نَكَالَ الْاٰخِرَةِ وَالْاُولٰىۜ" (Allah onu (Firavun'u) dünyada ve ahirette ibretlik bir cezaya çarptırdı) ifadesinde de yine "ibretlik ceza" manasına gelir. "Nekâl" hem cezaya çarptırılanı caydıran hem de o cezayı gören kişiyi korkutup suçlunun işlediği fiili işlemekten onu alıkoyan bir müeyyide (ceza) olarak nitelendirilir.[1410] Nitekim "نَكَّلْتُ بفلان" (Falancayı tenkil ettim) ifadesi, "Falancaya öyle bir ceza verdim ki bu cezaya tanık olanlar, o kişinin işlediği suçu işlemekten korkup kaçındılar" şeklinde bir anlam içerir.[1411] "Nekâl"in ibretlik ceza olması, işte bu korkutma ve caydırma vasfıyla ilişkilidir. Bazı tefsir kitaplarında "nekâl" kelimesinin "rezil rüsvalıkla iştihar etmek" manasına geldiği de belirtilir.[1412]

Bakara 2/66. ayetteki "لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا" ifadesi bir yoruma göre Ashâb-ı Sebt'in çarptırıldığı cezanın hem onlarla aynı çağda yaşayanlara ve onlardan geride kalanlara hem de daha sonraki kuşaklara ibret vesilesi kılındığına işaret eder. Sonraki kuşaklardan maksat, tüm in-

1407 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 136; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 95.
1408 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI. 677-678.
1409 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXI. 32-33.
1410 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 640.
1411 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 640; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 148.
1412 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 136; Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 420.

sanlar değil, İsrâiloğulları'nın sonraki nesilleridir. Çünkü bu hadise sadece İsrâiloğulları tarafından bilinmektedir. Nitekim bazı müfessirler bu bağlamda "İsrâiloğulları"ndan özellikle söz etmişlerdir.[1413]

İkinci bir yoruma göre "لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا" ifadesi hem Ashâb-ı Sebt'in geçmişte işledikleri günahlara hem de helâklerine sebep olan Cumartesi yasaklarını ihlal cürümlerine yönelik bir ceza olduğuna delalet eder.[1414] Ferrâ'nın (ö. 207/822) yorumuna göre ise Ashâb-ı Sebt'in maymunlara dönüştürülmesi hem daha önce işlenmiş günahlara hem de daha sonra işlenecek günahlardan uzak durulmasına yönelik bir cezadır.[1415] Bu yorumdaki mana takdirinde "mâ" (مَا) edatı günahlara işaret etmekte, "yedeyhâ" (يَدَيْهَا) lafzındaki "hâ" zamiri ise maymuna dönüştürülen kimseleri göstermektedir.[1416]

Bakara 2/66. ayetin sonundaki "وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ" ifadesinde geçen "mev'iza" (الْمَوْعِظَةَ) kelimesi "uyarma, sakındırma" manasındaki "و ع ظ" (va'z) kelimesinden türemiş bir isim olup "öğüt, nasihat" ve aynı zamanda "öğüt yoluyla uyarmadan dolayı uyarma konusu olan şeyden uzak durma"yı ifade eder. Halil b. Ahmed (ö. 175/791) "va'z" (الوَعْظُ) kelimesini "bir kimseye kalbini yumuşatacak hayırlı bir şeyi hatırlatmak" diye açıklarken,[1417] İbn Fâris kelimeye "korkutmak" (tahvif) manası takdir etmiştir.[1418] Bazı dilciler ise "mev'iza" (المَوْعِظةُ) ile "va'z" (الوَعْظُ) ve "iza" (العِظَةَ) kelimelerinin aynı manaya geldiğini söylemişlerdir.[1419] Bir cümlede özetlemek gerekirse, "mev'iza", "va'z" ve "iza" kelimeleri sevâb-ikâb (mükâfat-azap) hususunda kalbi yumuşatıp duyarlı hâle getirecek şeyleri hatırlatmayı ifade etmektedir.[1420] Ayetin sonunda özellikle takva sahiplerinin zikredilmesi, söz konusu öğütten hakkıyla onların nasiplenecek olmaları veya günahkârların aksine birbirlerine öğüt ve nasihatte bulunmaları ile ilişkilidir.[1421]

1413 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 96.
1414 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 136.
1415 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 43.
1416 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 641.
1417 Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, IV. 384.
1418 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, VI. 126.
1419 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, III. 93.
1420 İbn Sîde, *el-Muhkem*, III. 333.
1421 Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 421.

وَاِذْ قَالَ مُوسٰى لِقَوْمِه۪ٓ اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ اَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةًۜ قَالُٓوا اَتَتَّخِذُنَا
هُزُوًاۜ قَالَ اَعُوذُ بِاللّٰهِ اَنْ اَكُونَ مِنَ الْجَاهِل۪ينَ (67) قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ
يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَۜ قَالَ اِنَّهُ يَقُولُ اِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌۜ عَوَانٌ
بَيْنَ ذٰلِكَۜ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ (68) قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا
لَوْنُهَاۜ قَالَ اِنَّهُ يَقُولُ اِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَٓاءُۙ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِر۪ينَ (69)
قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَۙ اِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَاۜ وَاِنَّٓا اِنْ
شَٓاءَ اللّٰهُ لَمُهْتَدُونَ (70) قَالَ اِنَّهُ يَقُولُ اِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُث۪يرُ الْاَرْضَ
وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَۚ مُسَلَّمَةٌ لَا شِيَةَ ف۪يهَاۜ قَالُوا الْـٰٔنَ جِئْتَ بِالْحَقِّۜ
فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَۚ (71) وَاِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادّٰرَءْتُمْ ف۪يهَاۜ وَاللّٰهُ
مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَۚ (72) فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَاۜ كَذٰلِكَ يُحْيِ
اللّٰهُ الْمَوْتٰى وَيُر۪يكُمْ اٰيَاتِه۪ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (73) ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ
بَعْدِ ذٰلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ اَوْ اَشَدُّ قَسْوَةًۜ وَاِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ
مِنْهُ الْاَنْهَارُۜ وَاِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَٓاءُۜ وَاِنَّ مِنْهَا لَمَا
يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللّٰهِۜ وَمَا اللّٰهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (74)

(67) Vaktiyle, Musa kendi kavmine, "Allah bir sığır
kesmenizi/kurban etmenizi emrediyor" dedi. Onlar, "Sen
bizimle alay mı ediyorsun?!" diye çıkıştılar. Bunun üzerine
Musa, "Ben cahil biri olmaktan Allah'a sığınırım" dedi. (68)
Onlar, "Peki, o hâlde sen bizim adımıza rabbine nida et de
kesmemiz gereken sığırın mahiyetini iyice açıklasın bize."
dediler. Musa da şöyle dedi: "Allah buyuruyor ki o sığır çok
yaşlı da olmayacak çok körpe de... Bu ikisi arasında, yani orta
yaşta bir sığır olacak. Haydi, artık size emredilen işi yapın."
(69) Bu defa onlar şöyle dediler: "Bizim için rabbine nida et
de sığırın rengini tam olarak açıklasın bize." Musa da şöyle
dedi: "Allah buyuruyor ki o sığır, bakanların göz zevkini
okşayacak bir renkte, parlak sarı, sapsarı renkte olacak." (70)
Onlar bu defa da şöyle dediler: "Ey Musa! Sen yine rabbine

bizim için nida et de sığır hakkında bize daha açık, daha fazla bilgi versin. Çünkü sığır cinsi birbirine benzer; bu yüzden kafamız karıştı. İnşallah, kesmemiz istenen sığırı bulabiliriz." (71) Musa şöyle dedi: "Allah buyuruyor ki o sığır çift sürmek ve ekin sulamak için boyunduruğa koşulmamış, kusursuz ve alacasız olacak." Bunun üzerine, "İşte şimdi tastamam açıkladın" dediler ve sonunda o sığırı bulup kestiler. Fakat az kalsın bunu yapmayacaklardı. (72) Hani siz vaktiyle bir kişiyi öldürmüştünüz ve bu konuda birbirinizi suçlayarak töhmet altında bırakmıştınız. Hâlbuki Allah gizlediğiniz şeyleri açığa çıkaracaktı. (73) Bunun üzerine onlara şöyle buyurmuştuk: Faili meçhul cinayetlerin bir kısmında, cesedin bulunduğu yerdeki ileri gelenler zümresine bir sığır/düve kestirip kesilen sığırın üzerinde ellerini yıkatmak suretiyle bu işle hiçbir ilgilerinin olmadığına yemin ettirme usulünü uygulayın... İşte Allah ölüleri böyle diriltir. Ayrıca düşünüp öğüt/ibret alasınız diye ayetlerini size böyle gösterir. (74) Ama bütün bunlara rağmen kalpleriniz katılaştı. O denli katılaştı ki âdeta taş kesildi, hatta sert bir kaya gibi oldu. Oysa öyle taşlar vardır ki içinden ırmaklar fışkırır. Öyle taşlar vardır ki yarılır da içinden pınarlar çıkar. Yine öyle taşlar vardır ki Allah korkusuyla yerinden kopup aşağıya yuvarlanır. Allah yapıp ettiklerinizden gafil değildir.

***

Bu ayet grubu, Bakara sûresine ismini veren "sığır/düve" (bakara) kıssasını içerir. Sûrelerin isimlendirilmesi vahye dayalı (tevkîfî) değildir. Bu yüzden, sûreye Âyetü'l-Kürsî'den (255. ayet) dolayı "Sûretü'l-Kürsî", ihtiva ettiği hükümlerin çokluğundan dolayı "Fustâtü'l-Kur'ân" (Kur'an'ın otağı) gibi isimler de verilmiştir. Sûrenin 67-71. ayetleri "sığır/düve kıssası"yla ilgilidir. Gerçi 72-74. ayetler de bu kıssanın bir parçası gibi görünmektedir. Nitekim müfessirlerin hemen hepsi 67-73. ayetleri tek kıssa olarak kabul etmiş; ancak birçok müfessir 67-71. ayetler ile 72-73. ayetler arasında öncelik-sonralık gibi bir hususiyet bulunduğuna dikkat çekmiştir.

Sığır/Düve (Bakara) Kıssası

Sûrenin 67-71. ayetlerine konu olan sığır kesme hadisesi, ilk bakışta 72-73. ayetlerde zikri geçen faili meçhul cinayet meselesiyle ilgili görünmektedir. Bu yüzden, birçok müfessir, "Nihayet azap ve helâk hükmümüz tecelli edip her taraftan sular fışkırmaya başlayınca Nuh'a, "[O bölgede yaşayan] her canlıdan birer çift alıp gemiye yerleştir. Haklarında helâk hükmü verilmiş olanlar dışında kalan aile fertlerini ve sana inanan diğer insanları gemiye bindir" diye emrettik. Zaten onunla aynı inancı paylaşan insan sayısı oldukça azdı. Nuh onlara şöyle dedi: "Haydi, Allah'ın adını anarak/bismillah diyerek binin gemiye. Bu geminin yüzmesi de durması da O'nun izin ve iradesine bağlıdır. Hiç şüpheniz olmasın ki rabbim çok affedici, çok merhametlidir" mealindeki Hûd 11/40-41. ayetlerde önce tufan hadisesinin gerçekleşmesinden söz edilip ardından gemiye binme meselesine değinilmesinde olduğu gibi, tilavet tertibine göre "Hani siz bir adam öldürmüştünüz" diye başlayan 72. ayetin, "Allah size sığır kesmenizi emrediyor" mealindeki ifadelerle başlayan 67. ayetten önce gelmesi gerektiğinden, dolayısıyla 72. ayetin mana itibariyle 67. ayete takaddümünden söz etmişler ve bu bağlamda söz konusu ayetler arasında nüzûl ve tilavet tertibi yönünden öncelik-sonralık meselesiyle ilgili birtakım izahlara yer vermişlerdir.[1422]

Söz konusu izahlar 67-71. ayetler ile 72-73. ayetlerin aynı kıssanın iki ayrı kısmı olduğu kanaatiyle ilgilidir. Hâlbuki bu ayetlerde tek değil, iki ayrı kıssa nakledilmektedir. Nitekim İbn Âşûr da 67-71. ayetler ile 72-73. ayetlerin iki ayrı kıssayla ilgili olduğunu belirtmiş, 67-71. ayetlerin Tevrat'taki Tesniye bölümünün 21. babına konu olan kıssanın kısa ve özlü versiyonu olduğunu belirtmesine mukabil, Yahudi kutsal kitaplarında 72-73. ayetlerdeki kıssaya benzer bir anlatıya rastlamadığından söz etmiştir.[1423] Oysa Bakara 2/67-71. ayetlerdeki kıssa Tevrat'ın Sayılar bölümündeki "kızıl inek" anlatısıyla (Sayılar 19/1-10), Bakara 2/72-73. ayetlerdeki kıssa ise Tevrat'ın Tesniye

1422 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 285-286; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 202; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, III. 113; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 445; İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 178; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 417.

1423 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 547-548, 560.

bölümündeki (Tesniye 21/1-9) başka bir anlatıyla ilişkilendirilebilir mahiyettedir.

Tevrat'ın Sayılar bölümündeki kızıl inek anlatısı şöyledir: "Rab Musa'yla Harun'a şöyle dedi: Rabbin buyurduğu yasanın kuralı şudur: İsrâiloğulları'na kusursuz, özürsüz, boyunduruk takmamış, kızıl bir inek getirmelerini söyleyin. İnek, kâhin Elazar'a verilsin; ordugâhın dışına çıkarılıp onun önünde kesilecek. Kâhin Elazar parmağıyla kanından alıp yedi kez Buluşma Çadırı'nın önüne doğru serpecek. Sonra Elazar'ın gözü önünde inek, derisi, eti, kanı ve gübresiyle birlikte yakılacak. Kâhin biraz sedir ağacı, mercanköşkü otu ve kırmızı iplik alıp yanmakta olan ineğin üzerine atacak. Sonra giysilerini yıkayacak, kendisi de yıkanacak. Çünkü ancak o zaman ordugâha girebilir. Ama akşam vaktine kadar kirli sayılacak. İneği yakan kişi de giysilerini yıkayıp yıkanacak. O da akşama değin kirli sayılacak. Temiz sayılan bir kişi ineğin külünü toplayıp ordugâhın dışında temiz bir yere koyacak. İsrâil halkı temizlenme suyu için bu külü saklayacak. Bu uygulama günahtan arınmak içindir. İneğin külünü toplayan kişi giysilerini yıkayacak, akşama dek kirli sayılacak. Bu kural hem İsrâiloğulları hem de aralarında yaşayan yabancılar için kalıcı olacak."[1424]

Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla kızıl ineğin kesilmesi günah kefaretiyle ilgilidir; fakat kıssada günahın mahiyetinden söz edilmemiştir. Yahudi âlimlere göre "Para Aduma" denilen inek kesme ritüeli İsrâiloğulları'nın altın buzağıya tapınma günahına kefarettir. İneğin kızıl renkli olması günahı simgeler. Boyunduruk altına alınmamış olması ise günahkârlar için bir simgedir. Çünkü günahkâr kişi Tanrı'nın boyunduruğunu reddetmiştir. İneğin halka ait parayla satın alınması, altın buzağı yapmak maksadıyla kendi altınlarını getiren halk için kefaret sembolüdür. İnek kesmeyle ilgili vazifenin, en yetkili kohen konumundaki Harun'a değil de oğlu Elazar'a verilmesi dikkat çekicidir. Çünkü Yahudi inancına göre Harun altın buzağıya tapınma günahında pay sahibidir. Bu yüzden, söz konusu ritüeli uygulama işi Harun'dan sonra en yetkili kohen konumundaki Elazar'a tevdi edilmiştir.[1425]

1424 Sayılar (Çölde Sayım) 19/1-10.
1425 Farsi, *Tora ve Aftara (4. Kitap Bamidbar)*, IV. 374-376.

Tevrat'ın Tesniye bölümünde yer alan diğer anlatı da şöyledir: "Tanrınız Rabb'in mülk edinmek için size vereceği ülkede, kırda yere düşmüş ve kimin öldürdüğü bilinmeyen birini görürseniz, ileri gelenleriniz ve yargıçlarınız gidip ölünün çevre beldelere olan uzaklığını ölçsünler. Ölüye en yakın beldenin ileri gelenleri, işe koşulmamış, boyunduruk takmamış bir düve alacaklar. Düveyi toprağı sürülmemiş, ekilmemiş ve içinde sürekli akan derenin bulunduğu bir vadiye getirecekler. Orada, derede düvenin boynunu kıracaklar. Levili kâhinler de oraya gidecek. Çünkü tanrınız Rab, onları kendisine hizmet etsinler, O'nun adıyla kutsasınlar diye seçti. Kavga, saldırı davalarına da onlar bakacak. Ölüye en yakın beldenin ileri gelenleri, derede boynu kırılan düvenin üzerinde ellerini yıkayacak, sonra şöyle bir açıklama yapacaklar: Bu kanı ellerimiz dökmedi, bu işi kimin yaptığını gözlerimiz görmedi. Ya Rab, kurtardığın İsrâillileri bağışla. Halkını dökülen suçsuz kanından sorumlu tutma. Böylece kan dökme günahından bağışlanacaklar. Rabbin gözünde doğru olanı yaparak suçsuz kanı dökme günahından arınacaksınız."[1426]

Kur'an'daki "sığır/düve" (bakara) kıssası birçok müfessir tarafından "şer'u men kablenâ" (Bizden önceki ümmetlerin şeriatları) meselesiyle ilişkili olarak İslam hukukundaki "kasâme" uygulamasının meşruiyetine delil gösterilmiştir.[1427] Faili meçhul cinayetlerde cezaî ve malî sorumluluğu tespit maksadıyla cinayetin işlendiği bölge insanlarının veya maktulün yakınlarının topluca yemin etmesi anlamına gelen kasâme, İslam öncesi dönemdeki Arap toplumunda da bilinen bir uygulamadır. Câhiliye devrinde Hicaz Arapları, yalan yere yeminin dünyevi düzlemde kötü sonuçlar doğuracağına dair köklü inanışları sebebiyle ispat hukukunda yemine sıkça başvuruyor, yemin etmesi istenen kimsenin yeminden kaçınmasını sübut açısından önemli bir delil sayıyorlardı. Bunun için de faili meçhul cinayetlerde, cinayetin işlendiği veya cesedin bulunduğu yerdeki insanların cinayeti işlemediğine ve görmediğine dair yemin etmesi suçu ispat ya da suç isnadını ortadan kaldırmak açısından önemliydi.[1428]

1426 Tesniye (Yasanın Tekrarı) 21/1-9.
1427 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I. 37-39; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 457-458.
1428 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 335-337; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 524.

وَاِذْ قَالَ مُوسٰى لِقَوْمِه۪ٓ اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ اَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةًۜ قَالُٓوا اَتَتَّخِذُنَا
هُزُوًاۜ قَالَ اَعُوذُ بِاللّٰهِ اَنْ اَكُونَ مِنَ الْجَاهِل۪ينَ (67)

(67) Vaktiyle, Musa kendi kavmine, "Allah bir sığır kesmenizi/kurban etmenizi emrediyor" dedi. Onlar, "Sen bizimle alay mı ediyorsun?!" diye çıkıştılar. Bunun üzerine Musa, "Ben cahil biri olmaktan Allah'a sığınırım" dedi.

***

Bu ayette Hz. Musa'nın dilinden aktarılan, "وَاِذْ قَالَ مُوسٰى لِقَوْمِه۪ٓ اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ اَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً" (Vaktiyle, Musa kendi kavmine, "Allah bir sığır kesmenizi/kurban etmenizi emrediyor" dedi) ifadesindeki "يَأْمُرُ" lafzı, "bir şeyin yapılmasını istemek" manasındaki "أ م ر" (emr) kökünden türemiş bir fiildir. Kur'an'da muhtelif isim ve fiil kalıplarıyla 251 kez geçen "emr" kökü "hâl, durum, iş, olay, konum" manalarına da gelir. Yine aynı kök "çoğaltma, bereketli kılma" gibi anlamlar içerir. Mesela, "مَنْ قَلَّ ذَلَّ وَمَنْ أَمِرَ فَلَّ" sözü, "Az olan zelil, çok/kalabalık olan galip olur" manasına gelir. Yine "أَمِرَ بَنو فلانٍ" ifadesi, "Filan oğulları çoğaldı" veya "Filan oğullarının malı mülkü arttı" manasına gelir.[1429] Öte yandan, "emr" (الأَمْرُ) mastar olarak "yasaklamak" manasındaki "nehy"in zıddı olarak kabul edilir; fakat "emr" kökünden türeyen fiiller her zaman bilindik emretmeyi değil, birçok kez "tavsiye" ve "salık verme"yi belirtir. Bakara 2/67. ayetteki "يَأْمُرُ" fiili ise bilindik anlamda emretmeye karşılık gelir.

Ayetteki "وَاِذْ قَالَ مُوسٰى لِقَوْمِه۪ٓ اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ اَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً" ifadesinde geçen "تَذْبَحُوا" (tezbehû) lafzı sözlükte "bir şeyi yarmak" manasındaki "ذ ب ح" (zbh, zebh) kökünden türemiş bir fiil olup "bıçak gibi bir âletle hayvanın boğazını kesmek, boğazlamak" anlamına gelir. "Zibh" (الذِّبْحُ) ise "kurbanlık hayvan" demektir. Hayvan boğazlamak manasında "nahr" (النَّحْرِ) kelimesi de istimal edilir; ancak bu kelimenin sadece develer için kullanıldığı özellikle belirtilir.[1430] Ayrıca "zebh" (الذَّبْح) ile "öldürmek" manasındaki "katl" (القَتْل) arasında şöyle bir nüanstan söz edilir:

1429 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, I. 137-138; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, X. 68-72.
1430 İbn Sîde, *el-Muhkem*, II. 292-293; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, VI. 367.

Öldürme manasındaki "katl"in birçok türü vardır; "zebh"te ise sadece keskin bir âletle boğazı keserek öldürme söz konusudur.[1431]

Kur'an'da ism-i mastar ve fiil türevleriyle 9 kez geçen "zebh" (الذَّبْح) kökü mecâzî olarak "helâk" manasında da kullanılır. Aynı şekilde parmaklardaki yarıklar için "zübâh" (الذُّبَاح), mabetlerdeki mihrapların "mezâbih" (المذابح) diye adlandırılması da "zebh" kökünün mecâzî kullanımlarından sayılır.[1432] "Zebh" (الذَّبْح) kökünden türemiş kelimeler Arapçada yaygın şekilde kullanılmakla birlikte bu kök muhtemelen İbranca asıllıdır. Çünkü İbrancada "şükran takdimesi" diye adlandırılan kurban(lar) "boğazlanmış" manasında "zebah/zebahim" diye adlandırılır.[1433]

"Bakar" (البَقَر) kelimesi Arap dilinde sığır cinsi manasına gelir. Kelimenin bu şekliyle hem müzekker (boğa, öküz) hem müennes (inek) için kullanıldığı belirtilir. "Bakara" (البقرة) kelimesinin sonundaki "te" harfi müenneslik (dişillik) alameti değil, tekillik göstergesi olarak kabul edilir. Bunun yanında "bakara" (البقرة) kelimesinin sadece dişi cins için inek manasında kullanıldığından da söz edilir.[1434] "Bakar"ın tekil formu "البقرة" (bakara), çoğul formu ise "bakarât" (البَقَرات) şeklindedir.

Öte yandan, "bakar" (البَقَر) kelimesini çoğul, "ebkur" (أبْقُر) kelimesini ise "bakar"ın çoğulu olarak kabul eden dilciler de vardır.[1435] Kur'an'da isim olarak 9 kez geçen "bkr" (ب ق ر) kökünün "yarıp genişletmek" manasına geldiği ve sığırın sapan, pulluk gibi âletlerle çift sürmesinden dolayı bu şekilde isimlendirildiği belirtilir.[1436] İsnâaşeriyye'nin beşinci imamı Ebû Ca'fer Muhammed el-Bâkır'ın (ö. 114/733[?])"bâkırü'l-ilm" ya da kısaca "bâkır" diye anılması "ilmi yarıp derinliklerine ulaşması ve çok geniş ilim sahibi olması"yla ilişkilendirilir.[1437]

Müfessirler Hz. Musa'nın "Allah sizin bir sığır kesmenizi emrediyor" sözüyle ilgili olarak bu emrin hangi sebeple varit olduğu hususunda

1431 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 104.
1432 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, VI. 370-373.
1433 Lasebikan, "Eski Ahit'te Kurban", s. 577, 581.
1434 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 417.
1435 İbn Sîde, *el-Muhassas*, II. 263; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV. 73.
1436 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 445-446; Mustafavî, *et-Tahkîk*, I. 337.
1437 Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XLVI. 246; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, X. 229.

birtakım rivayetler nakletmişlerdir. Buna göre İsrâiloğulları arasında bir cinayet işlenmiş, faili meçhul bu cinayetin aydınlatılması için Allah Hz. Musa vasıtasıyla bir sığır kesilip onun bir parçasıyla ölüye vurulmasını emretmiştir. Sûrenin 72-73. ayetleriyle ilişkilendirilen bu rivayetlere göre kesilen sığırın bir parçası maktule vurulunca maktul dirilmiş ve kendisini kimin öldürdüğünü haber vermiştir.[1438]

Müfessirlerin aktardıkları muhtelif rivayetlerdeki ortak tema İsrâiloğulları arasında faili meçhul bir cinayet işlenmesi ve bu cinayet vesilesiyle bir sığır kurban edilmesi meselesidir. Yahudilikte kurbanın çok önemli bir yer tuttuğu bilinmektedir. Hatta İsrâiloğulları ve Yahudilerdeki ibadet olgusunun karakteristik özelliği kurban ve takdimelerin bolluğu ve çeşitliliğidir, denilebilir. Hayvan kurbanlarında dört tür takdimeden söz edilir. Bunlar, yakılan takdime (olah), huzur takdimesi (şelamim), günah takdimesi (hatat) ve suç takdimesi diye isimlendirilir. Kurban takdimeleri içerisinde en önemlisi sayılan ve Tanrı'ya karşı işlenmiş suçlar için sunulan günah takdimesi (olah), herhangi bir kusuru olmayan iki veya üç yaşında bir sığır "Kohen" diye anılan din adamları için, bir yaşında erkek keçi cemaat için veya bir yaşında dişi keçi/kuzunun fertler için günahı itiraf ve tövbe eşliğinde boğazlanması şeklinde yerine getirilir.[1439]

Bakara kıssasından da anlaşılacağı üzere İsrâil hakının sığır kurban etme emrini yerine getirmemek için tabir caizse bin dereden su getirmesi, ayrıca A'râf ve Tâhâ sûrelerindeki muhtelif ayetlerde açıkça anlatıldığı gibi Sâmirî'nin yaptığı buzağı heykeline tapınması[1440] dikkate alındığında, inek kesme emrinin faili meçhul cinayeti aydınlatma meselesinden daha derin bir anlam taşıdığı söylenebilir. Bu derin anlam, çok büyük bir ihtimalle, İsrâiloğulları'nın zihin ve fikir dünyalarında önemli bir yer tutan boğa kültüyle ilgilidir.

Bakara 2/67. ayetteki ifadelerin dilbilimsel tahliline dönersek, bu ayetteki "قَالُوا اَتَتَّخِذُنَا هُزُواًۜ" (Dediler ki 'Sen bizimle alay mı ediyorsun?') ifadesi İsrâiloğulları'nın Hz. Musa'yı kınamak için söyledikleri bir sözdür.

1438 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 76-77; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 213-215; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 135; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 183.
1439 Gürkan, *Yahudilik*, s. 197-198.
1440 A'râf 7/148-152; Tâhâ 20/83-97.

Bu ifadede geçen "hüzüv" kelimesi "alay etmek, küçümsemek, çaktırmadan istihza etmek" manasındaki "ه ز أ" (hz'e, hüz', hüzü'/hüzüv) kökünden türemiş bir mastardır. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 34 kez geçen "hüz'/hüzü'" (الْهُزْءُ والهُزُؤ) kökündeki "istihza" anlamı hem söz hem davranış ile ilişkilidir. Yani burada söz konusu olan istihza söz ve davranış düzeyinde vuku bulabilir. "Hüzüv" mastarının "ittihâz" lafzıyla birlikte kullanımı "alaya almak, dalga geçmek, alay konusu yapmak" manasına gelir. İnsanlarla alay eden kişi "racülün hüze'etün", kendisiyle alay edilen kişi ise "racülün hüz'etün" diye ifade edilir.[1441]

İsrâiloğulları, Hz. Musa'nın, "Allah sizin bir sığır kesmenizi emrediyor" sözüne, "Sen bizimle alay mı ediyorsun?" diye karşılık vermişlerdir. İhtimal ki onlar Hz. Musa'ya danıştıkları bir meselede kendilerine böyle bir emir tevcih edilmesini anlamsız ya da meseleyle alakasız gördüklerinden, böyle bir söz söylemişlerdir. Bunun üzerine Musa, "Cahil biri olmaktan Allah'a sığınırım" (عُوذُ بِاللهِ اَنْ اَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ) demiştir. Bu ifadedeki "الْجَاهِلِينَ" (el-câhilîn) kelimesi klasik Arapça sözlüklerde "bilgisizlik" manasına hamledilen "ج هـ ل" (chl, cehl, cehâlet) kökünden türemiş bir isim olan "câhil"in (الجاهِلُ) çoğul şeklidir.[1442]

Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 24 kez geçen "cehl" (الجَهْلُ) kökü Râğıb el-İsfehânî'ye göre temelde bilgiden yoksun olmayı ifade eder. Yine "cehl" bir şeye gerçekte olduğundan farklı şekilde inanmanın yanında tıpkı namazı kasten terk eden kimsenin yaptığı bu iş gibi bir şeyi yapılması gerekenin aksi şekilde yapmayı da ifade eder. Bu izaha göre Hz. Musa, "عُوذُ بِاللهِ اَنْ اَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ" sözüyle kendisine izafe edilen "alay etme" fiilinin cahillik olduğuna hükmetmiştir.[1443]

"Cehl" (الجَهْلُ) kökü Arapçada "bilgisizlik" manasına geldiği gibi "kendini bilmezlik, densizlik, serkeşlik, vahşilik" anlamına da gelir. Buna göre "cehl"in karşıtı "ihtiyatlı, ağırbaşlı, teenni sahibi olmak" manasındaki "hilm"dir.[1444] Câhiliye edebiyatında "cehl" kökünün bu manada kullanıldığına dair birçok örnek mevcuttur. Mesela, Muallaka şairlerinden Amr b. Külsûm'ün, "أَلَا لَا يَجْهَلَنْ أَحَدٌ عَلَيْنَا ... فَنَجْهَلَ فَوْقَ جَهْلِ

[1441] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 183; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, I. 509-510.
[1442] İbn Sîde, *el-Muhkem*, IV. 165-166.
[1443] Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 102.
[1444] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 548.

الْجَاهِلِينَا" (Hele biri kalkıp bize karşı cahillik etmeyegörsün, biz cehalet hususunda herkese baskın çıkar, cahillerden daha cahil oluruz) şeklindeki beytinde "cehl" ve türevleri "kendini bilmezlik, serkeşlik ve sefihlik" manasında kullanılmıştır.[1445]

"Cehl" kökünün İslam öncesi dönemdeki anlam ve kullanımları dikkate alındığında, Hz. Musa'nın, "عُوذُ بِاللّٰهِ اَنْ اَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ" şeklindeki ifadesinin hem "Ben bilir bilmez konuşan biri olmaktan Allah'a sığınırım" hem de "Ben kendini bilmez, densiz biri olmaktan Allah'a sığınırım" anlamına geldiği söylenebilir. Her iki mana takdirine göre de Hz. Musa kendisine izafe edilen "alay etme" fiilini cahillik olarak nitelendirmiş ve bunu vurgulu biçimde reddetmiştir.

قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَۜ قَالَ اِنَّهُ يَقُولُ اِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ
وَلَا بِكْرٌۜ عَوَانٌ بَيْنَ ذٰلِكَۜ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ (68)

(68) Onlar, "Peki, o hâlde sen bizim adımıza rabbine nida et de kesmemiz gereken sığırın mahiyetini iyice açıklasın bize." dediler. Musa da şöyle dedi: "Allah buyuruyor ki o sığır çok yaşlı da olmayacak çok körpe de... Bu ikisi arasında, yani orta yaşta bir sığır olacak. Haydi, artık size emredilen işi yapın."

***

Bu ayetteki "قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ" ifadesi İsrâiloğulları'nın Hz. Musa'ya söyledikleri bir söz olup, "Onlar, 'Peki, o hâlde sen bizim adımıza rabbine nida et de kesmemiz gereken sığırın mahiyetini iyice açıklasın bize.' dediler." manasına gelir. İfadede geçen "ادْعُ" (ud'u) lafzı sözlükte "çağırmak, seslenmek, davet etmek, bir şey istemek" manasındaki "د ع و" (d'av, duâ') kökünden türemiş bir fiildir. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 212 kez geçen "duâ'" kökü "yalvarmak, yakarmak, tapınmak (ibadet)" gibi anlamların yanı sıra "da'vâ" (الدَّعْوَى) şeklindeki türeviyle hem mastar olarak "iddia etmek" hem de isim olarak "iddia" manasına gelir.

1445 Zevzenî, *Şerhü'l-Muallakâti's-seb'*, s. 226.

İsrâil halkının "ادْعُ لَنَا رَبَّكَ" şeklindeki ifadesi "Bizim adımıza rabbine nida et, seslen" anlamına gelir. Bu ifade ilk bakışta Allah'a samimi istekte bulunma çabası gibi görünebilir; fakat İsrâil halkının Hz. Musa'ya karşı sergiledikleri şüpheci ve hatta yer yer inkârcı tavırlar dikkate alındığında, "Bizim adımıza rabbine seslen" mealindeki ifadenin Hz. Musa'yı sınamak, yani onun Allah'la irtibatı bulunan gerçek bir peygamber olup olmadığını bu vesileyle ortaya çıkarmak gibi bir niyetin tezahürü olduğunu söylemek de mümkündür. İbn Mes'ûd'un "ادْعُ لَنا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنا ما هِيَ" şeklindeki ifadeyi "سَلْ لَنَا رَبَّكَ" (Sen bizim adımıza rabbine sor) şeklinde okuduğuna dair bilgi[1446] de İsrâil halkının sözünde sezilen şüpheci ve hatta müstehzi tavrı ihsas eder gibidir.

Ayetteki "يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ" ifadesi de İsrâil halkına ait olup, "Allah kesmemiz gereken sığırın mahiyetini açıkça bildirsin bize." manasına gelir. Bu ifadedeki "يُبَيِّنْ" (yübeyyin) lafzı "açık seçik, aşikâr olmak" manasındaki "ب ي ن" (byn, beyn, beyân) kökünden türemiş bir fiil olup "Açıklasın, açıkça bildirsin" şeklinde bir anlam içerir. Arapçada hem "ayrılma/uzaklaşma" (fasl) hem "birleşme/buluşma" (vasl) manasında kullanılması hasebiyle zıt anlamlı (ezdâd) kelimelerden biri olarak kabul edilen "beyn" (البَيْنُ) lafzındaki[1447] açıklık manası kendisinde kapalılık vasfı bulunan şeydeki kapalılığı ayırmak/ayrıştırmak suretiyle ortaya çıkan bir açıklık olarak değerlendirilebilir.

Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 258, "iki şeyin arası, ortası" manasına gelen "beyne" (بَيْنَ) şeklindeki zarf formuyla 226 kez geçen "beyn" kökünün tef'îl babındaki mastarı "açıklamak, açıkça bildirmek" (tebyîn) manasına gelir. Aynı şekilde "tibyân" (التِّبيان) lafzı da mastar olarak "açıklamak" demektir. Yine "beyn" kökünden türeyen "beyân" (البَيانُ) lafzı, meram ve maksadı açık seçik (fasih) biçimde dile getirmek, "beyyine" (الْبَيِّنَة) açık seçik delil, hüccet, "mübîn" (الْمُبين) ise hem açık seçik olan hem de açıklığa kavuşturan manasına gelir.[1448]

İsrâiloğulları'nın sığır hakkında sordukları "مَا هِيَ" (mâ hiye) sorusu, cinsle değil, mahiyet veya ayırt edici vasıfla(rla) ilgili bir sorudur. Nitekim mezkûr soruya cevaben varit olan, "اِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذٰلِكَ"

[1446] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 278; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 415.
[1447] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII. 62; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXIV. 293.
[1448] Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XV. 356-359; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII. 62-70.

şeklindeki ifade de bunu gösterir. Bu ifadede ineğin vasfını belirten "فَارِضٌ" lafzı "her şeyin büyük, iri olanı" manasının yanında "yaşlı sığır, deve" anlamına da gelir. Şair sahâbî Hufâf b. Nüdbe'nin "لَعَمْرِى لَقَدْ أَعْطَيْتُ ضَيْفَكَ فَارِضاً ... تُسَاقُ إِلَيْهِ مَا تَقُومُ عَلَى رِجْلِ" (Ömrüme yeminle söylüyorum, konuğuna öyle bir yaşlı deve verdin ki ancak iteleyerek götürülebilir, hatta ayakta durmaya bile mecali kalmamış hâldedir) şeklindeki beytinde de "fârid" (الفارِضُ) kelimesi "kocamış deve" manasında kullanılmıştır.[1449]

"Bikr" (الْبِكْرُ) lafzı da sığırın vasfını belirtir. Bu lafız sözlükte "bir şeyin başlangıcı, ilk aşaması" manasındaki "ب ك ر" (bkr) kökünden türemiş olup "genç, körpe" anlamına gelir. Kur'an'da mastar, sıfat-ı müşebbehe ve zarf türevleriyle 12 kez geçen "bkr" kökünden türeyen "bükra" (البُكْرَةُ), günün diğer vakitlerinden öncelik arz etmesi sebebiyle sabahın ilk saatleri anlamına gelir. Yine aynı kökten türeyen "bikr" (البِكْرُ) kelimesi ilk doğan çocuk manasının yanında genç/körpe deve manasında da kullanılır. Yine "bikr", kadınlar arasında tercih söz konusu olduğunda dula öncelik arz ettiğinden bakire/kız manasında da kullanılır.[1450]

"Avân" (الْعَوَانُ) lafzı sözlükte "destek vermek, yardım etmek" manasındaki "ع و ن" (avn) kökünden türemiş bir sıfat-ı müşebbehedir. Kur'an'da isim ve fiil türevleriyle 11 kez geçen "avn" (العَوْن) kökünden türemiş olan "meûne" (المَعُونة) ve "mâûn" (الماعُون) kelimeleri de "yardım" anlamına gelir.[1451] "Avân" (العَوانُ) kelimesi ise orta yaşlılığı belirtir. Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) açıklamasına göre "avân" her şeyin orta yaşlı olanı demektir.[1452] "Avân" aynı zamanda evli kadın anlamına gelir.[1453] "Avân"ın dul kadın anlamına geldiği de belirtilir.[1454]

Ayetteki "بَيْنَ ذلِكَ" ifadesi, "Ne çok yaşlı ne çok genç/körpe, orta yaşlı" manasına gelir. "Beyne" (بَيْنَ) lafzı iki şeye delalet etmesine rağmen ayette tekil bir ism-i işaret olarak "zâlike"nin kullanılması, ifadede kısaltma (ihtisar) amaçlıdır. Bu ifade tarzı, yapıp ettiği birçok şeyi uzun uzadıya anlatan kişiye, "Ne iyi yaptın!" (نعم ما فعلت) ve "Ne hoş, ne güzel!" (ما أحسن ذلك) demekle yetinmek gibidir.[1455]

1449 İbn Sîde, *el-Muhkem*, VIII. 184; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 278.
1450 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV. 76-80.
1451 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, III. 128-129.
1452 Cevherî, *es-Sıhâh*, VI. 2168.
1453 İbn Sîde, *el-Muhkem*, II. 369.
1454 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII. 299.
1455 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 279-280.

Ayetin sonundaki "فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ" ifadesi, "Haydi, artık size emredilen işi yapın" manasına gelir. Bu ifadenin başındaki "fe" harfi mazereti ortadan kaldırma meyanında "Haydi, artık..." gibi bir manaya hamledilebilir. Yine aynı ifadenin başındaki "فَافْعَلُوا" lafzı "amaçlı veya amaçsız olarak yahut düzgün olarak ya da olmayarak veyahut bilgiye dayalı olarak ya da olmayarak bir müessirden (âmil/fail) sudur eden etki/tesir" ya da basitçe "yapıp etmek" manasındaki "ف ع ل" (fa'l, fiil) kökünden[1456] türemiş emir kipinde bir fiildir. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 109 kez geçen "fi'l" kökünün sülasi mastar formu "yapıp etmek", iftiâl babındaki mastar formu ise "yalan uydurmak" manasına gelir. "İş, eylem, davranış" manasında isim olan "fi'l/fiil" (الفعل) lafzı klasik İslami kaynaklarda insanın hem zihnî hem bedenî eylemlerini ifade etmek için kullanılır.[1457]

Kurtubî'nin (ö. 671/1273) izahına göre "فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ" (Haydi, artık size emredilen işi yapın) ifadesi, sığır kesmeyle ilgili emrin tekit maksadıyla yinelenmesi ve işi yokuşa sürmemeye dikkat çekilmesi (uyarı) kabilindendir. Yine bu ifade, fıkıh usulü ulemasının çoğunluğunca da kabul edildiği üzere mutlak emir siygasının hem "vücûb" (zorunluluk, gereklilik) hem de "fevr" (derhal) ifade ettiğine ilişkin bir gösterge (delil) niteliğindedir.[1458]

قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَاۜ قَالَ اِنَّهُ يَقُولُ اِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَٓاءُۙ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِر۪ينَ (69)

(69) Bu defa onlar şöyle dediler: "Bizim için rabbine nida et de sığırın rengini tam olarak açıklasın bize."
Musa da şöyle dedi: "Allah buyuruyor ki o sığır, bakanların göz zevkini okşayacak bir renkte, parlak sarı, sapsarı renkte olacak."

***

1456 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 381.
1457 Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 680-683.
1458 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 449.

Bu ayetin başındaki "قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا" ifadesi, İsrâiloğulları'nın Hz. Musa'ya hitaben söyledikleri bir söz olarak, "Onlar şöyle dediler: "Bizim için rabbine nida et de sığırın rengini bize tam olarak açıklasın." manasına gelir. Bu ifadedeki "levn" (اللَّوْنُ) kelimesi "bir şeyin dış görüntüsü" manasındaki "ل و ن" (lvn) kökünden türemiş bir isimdir. Bir şeyin levni, o şeyi başka şeylerden ayırt eden özellik diye tarif edilir.[1459] "Levn" (çoğulu: elvân) aynı zamanda tür, cins manasına gelir.[1460] Kur'an'da sadece isim olarak 9 kez geçen "lvn" (levn) kökünün tef'îl babındaki türevi olan "telvîn" (التَّلْوِينُ) renklendirmek, tefe'ul babındaki türevi olan "televvün" (التَّلَوُّنُ) ise rengârenk olmak manasına gelir. Televvün, mecâzî olarak, insanın istikrarsız şekilde farklı haller ve tutumlar sergilemesi anlamına da gelir. Mesela, "فُلَانٌ مُتَلَوِّنٌ" tamlaması, davranış düzeyinde istikrarlı olmayan, farklı haller ve tutumlar sergileyen kimse demektir.[1461]

Hz. Musa'nın kesilecek sığırın rengiyle ilgili soruya verdiği cevap, ayette, "قَالَ اِنَّهُ يَقُولُ اِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ" (Musa da şöyle karşılık verdi: "Allah buyuruyor ki o sığır, bakanların göz zevkini okşayacak bir renkte, parlak sarı, sapsarı renkte olacak.") şeklinde zikredilir. Bu ifadede geçen "صَفراءُ" (safrâu) kelimesi İbn Fâris'e (ö. 395/1004) göre "sarı renk", "boş şey", "ıslığa benzer ses çıkarmak" gibi birçok farklı manaya gelen "ص ف ر" (sfr, safer, sufûr) kökünden[1462] türemiş bir sıfat-ı müşebbehedir.

Kur'an'da sıfat-ı müşebbehe (safrâ') ve ism-i mef'ûl (musferr) kalıplarında 5 kez geçen "safer" kökündeki temel anlam, Mustafavî'ye göre sarı renktir.[1463] Nitekim altın ve za'ferân, "meşhur iki sarı" anlamında "asferân" (الأَصْفَرَانِ), sarılık hastalığı ve yüz solgunluğu "safer" (الصَّفَرُ), sarı renk "sufra" (الصُّفْرَةُ), bakır "sufr" (الصُّفْرُ), bakırcı "saffâr" (الصَّفَّارُ) diye isimlendirilir. Öte yandan, "sufr" (الصُّفْرُ), "safr" (الصَّفْرُ), "sıfr/sıfır" (الصِّفْرُ) kelimeleri "boş şey" manasına gelir.[1464] Muharrem ayından sonraki ikinci ayın safer (الصَّفَرُ) diye isimlendirilmesi ise Arapların bu ayda savaşa/sefere çıkmalarından dolayı evlerinin boş kalması veya

1459 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII. 393; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVI. 131.
1460 Râğıb el-isfehânî, *el-Müfredât*, s. 457; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVI. 131.
1461 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 450; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, .XIII. 393.
1462 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, III. 294-295.
1463 Mustafavî, *et-Tahkîk*, VI. 304.
1464 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV. 460-465; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XII. 326-340.

saldırdıkları insanlara ait evlerdeki eşyayı ve erzakı talan etmelerinden dolayı evlerin boşalması ile ilişkilendirilir.[1465]

Hz. Musa'nın sözünde geçen "فَاقِعٌ" kelimesi, bulanıklığın zıddı olarak "berraklık, parlaklık, katışıksızlık/saflık" manasına gelen "ف ق ع" (fk'a, fak', fukû') kökünden türemiş bir isimdir (ism-i fâil). Kur'an'da sadece Bakara 2/69. ayette geçen "fak'" (الفَقْعُ) kökü sadece sarı rengin değil, diğer renklerin de saf parlak ve berrak olmasını belirtir.[1466] Buna göre "فَاقِعٌ لَوْنُهَا" lafzı, kesilecek sığırın sapsarı renkte olduğunu gösterir. Sığırın rengiyle ilgili "صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا" ifadesinde "levn" kelimesinin özellikle zikredilmesi, Zemahşerî'nin izahına göre tekit için, yani rengin saf sarı (sapsarı) olduğunu belirtmek içindir. Bu tekitli ifade "جدّ جدّه" (Cid-diyeti ciddileşti, elinden gelen her şeyi yaptı) ve "جنونك مجنون" (Cinnetin mecnun oldu) ifadelerine benzer.[1467]

Yine Hz. Musa'nın sözünde geçen ve sıfat cümlesi olarak sığırı niteleyen "تَسُرُّ النَّاظِرِينَ" ifadesindeki "تَسُرّ" kelimesi sözlükte hem "gizlemek" hem "sevindirmek" manasına gelen "س ر ر" (srr, sır) kökünden türemiş bir fiildir. Aynı kökten türemiş bir mastar olan "serrâ'" (السَّرَّاءُ) nimet, bolluk, sevinç ve ferahlık anlamına gelir. Yine aynı kökten türeyen "sürûr" (السُّرُور) ve "meserret" (الْمَسَرَّةُ) kelimeleri iyi ve güzel bir şeye erişildiğinde yahut iyi/güzel bir şeye erişme beklentisi içinde iken kalpte zuhur eden ferahlık ve sevinç hâline delalet eder.[1468]

"Sürûr" (السُّرُور) ile "ferah" (الفَرَحُ) ve "hubûr" (الحُبُورُ) kelimeleri birbirine yakın anlamlar taşır; fakat aralarında birtakım semantik farklar da vardır. Mesela, "sürûr" dışa yansımayan saf mutluluk hâlini ifade ederken, "hubûr" bu mutluluk ve sevinç hâlinin dışarıdan fark edildiğini belirtir. Ayrıca "ferah" kelimesi "şımarma, şımarıklık" manası taşıdığından, çoğunlukla yergi (zem) bağlamında kullanılır. Yine "sürûr" ve "hubûr" kelimeleri daha çok fikrî kuvvet anlamında kullanılırken, "ferah" şehevî kuvvet bağlamında kullanılır.[1469]

Ayetin sonundaki "النَّاظِرِينَ" (nâzirîn) kelimesine gelince, bu kelime "bakmak, görmek, düşünmek" manasındaki "ن ظ ر" (nzr, nazr, nazar)

1465 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VIII. 461; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XII. 330.
1466 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 255-256.
1467 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 279.
1468 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XII. 200-203.
1469 Ebû Hilâl, *el-Furukû'l-Luğaviyye*, s. 265-266.

kökünden türemiş bir isim (ism-i fâil) olup "bakanlar, temaşa edenler" manasına gelir. Dolayısıyla "تَسُرُّ النَّاظِرِينَ" ifadesinde anlatılmak istenen husus, söz konusu sığırın parlak sarı ya da sapsarı bir renge sahip olması, bu rengin göz zevkini okşaması ve insanlarda estetik haz yaratmasıyla alakalıdır. Bu bağlamda bazı müfessirlerin "Sarı renk insanın ruhuna dinginlik verir" (İbn Abbâs), "Sarı renk deri pabuç (çarık) giyen kimsenin gam ve kederi azalır" (Hz. Ali, Hasen el-Basrî) şeklinde aktardıkları rivayetler,[1470] Kur'an'da olumlu anlam ve çağrışıma sahip şekilde kullanılan hemen her kelimenin mana ve medlulü etrafında bir hikmet ve fazilet hikâyesi kurgulama âdetinin yansımalarıdır. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) "Bedir gazvesinde meleklerin sarı renkli sarıklarla savaş meydanına geldikleri yönündeki rivayeti, "İşte bu rivayet sarı renk elbise giymeye ve bu renkteki elbisenin güzelliğine delalet eder. Şayet böyle olmasaydı melekler sarı renk sarıklarla yeryüzüne inmezlerdi" şeklinde yorumlaması,[1471] dikkat çekmek istediğimiz soruna ilişkin çarpıcı bir örnek oluşturur.

Diğer taraftan, Hz. Peygamber'in beyaz renk elbise giymeyi tavsiye ettiğine, buna mukabil sarı ve kırmızı renkli elbiseleri sevmediğine dair rivayetlerin "haram-helal" veya "caiz/caiz değil" babında değerlendirilmesi[1472] de dünyevi düzlemdeki her meseleyi mutlaka bir ayet ve hadise bağlayarak açıklamak veya Hz. Peygamber'in insani olarak beğenip beğenmediği bir şey hakkındaki beyanını dinî bir mesele gibi algılayıp tartışmak şeklindeki başka bir kötü âdetin yansımasıdır.

قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَۙ اِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَاۜ وَاِنَّٓا اِنْ شَٓاءَ اللّٰهُ لَمُهْتَدُونَ (70)

(70) Onlar bu defa da şöyle dediler: "Ey Musa! Sen yine rabbine bizim için nida et de sığır hakkında bize daha açık, daha fazla bilgi versin. Çünkü sığır cinsi birbirine benzer; bu yüzden kafamız karıştı. İnşallah, kesmemiz istenen sığırı bulabiliriz."

***

1470 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 217; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 451.
1471 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I. 388-389.
1472 Nevevî, *el-Mecmû'*, IV. 452; İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XXIX. 363.

Bu ayetin başındaki "قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَۙ" ifadesi, işi yokuşa sürme babında söylenen bir sözün üçüncü kez tekrarı mahiyetindedir. Bu bağlamda, İsrâiloğulları boğazlamakla memur kılındıkları sığırın niteliklerine dair açıklamaları yeterli görmediklerini, ayırt edici özelliklerle ilgili olarak daha fazla açıklama beklediklerini dile getirmiş ve bunun gerekçesini de "اِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَاۜ" diye ifade etmişlerdir. Bu ifadedeki "تَشَابَهَ" (teşâbehe) kelimesi, Bakara 2/25. ayetteki "وَاُتُوا بِه۪ مُتَشَابِهًاۜ" lafzıyla ilgili izahlarda da görüleceği üzere "renk, şekil ve vasıf açısından bir şeyin başka bir şeye benzemesi, iki şeyin birbiriyle çok benzeşmesi" manasındaki "ش ب ه" (şbh, şibh, şebeh) kökünden türemiş bir fiildir. Tefâül babındaki bu fiil kipi nicelik ve nitelik açısından iki şeyin birbirine çok benzemesi ve bundan dolayı birbirinden ayırt edilememesi gibi bir anlam içerir. Dolayısıyla "teşâbüh" (müteşabihlik) kafa karışıklığına yol açacak düzeyde benzerlik demektir. Buna göre ayetteki "اِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَاۜ" ifadesi, "Sığır cinsi birbirine benzer; bu yüzden kafamız karıştı" yahut "Belirtilen özelliklerde çok fazla sığır var; bu yüzden, hangi sığırı keseceğimiz meselesi karmaşık bir hâl aldı" şeklinde tefsir edilebilir.

Çoğunluk ulema "تَشَابَهَ" (teşâbehe) lafzını bu şekilde okumayı tercih ederken, İbn Mes'ûd "يَشَّابَهُ" (yeşşâbehu), Hasen el-Basrî "تَشَابَهُ" (teşâbehu), Mücahid "تَشَبَّهَ" (teşebbehe), Muhammed el-Muaytî, "تُشُبِّهَ" (tüşübbihe), A'meş "مُتَشَابِهٌ/مُتَشَابِهَةٌ", (müteşâbihün/müteşâbihetün) İbn Ebî İshâk "تَشَّابَهَتْ" (teşşâbehet) şeklinde okumuşlardır. Bunların dışında başka okuyuş şekilleri de mevcuttur. Dahası, kaynaklarda "تَشَابَهَ" lafzının on iki farklı şekilde okunduğuna dair bilgiler aktarılmıştır.[1473]

Ayetin sonundaki "وَاِنَّا اِنْ شَٓاءَ اللّٰهُ لَمُهْتَدُونَ" ifadesi, "İnşallah, kesilmesi istenen ineği bulacağız" manasına gelir. Burada zikri geçen "لَمُهْتَدُونَ" (le-mühtedûn) lafzı, dinî terminolojideki anlamıyla "hak ve hakikat yoluna ulaşmak"tan öte, gaye ve hedefe ulaşma manasında bir hidayete karşılık gelir. İsrâiloğulları'nın bu bağlamda söyledikleri "اِنْ شَٓاءَ اللّٰهُ" lafzı ise "Eğer Allah isterse, Allah nasip ederse" manasında bir dilek sözüdür. Sünnî kelamcılar bu ayetteki "inşallah" lafzından hareketle âlemde olup biten tüm hadiselerin ilâhî irade dâhilinde gerçekleşmiş olduğu sonucuna varmışlardır.[1474]

1473 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 451-452; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 419.
1474 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 111.

Bazı müfessirler İsrâiloğulları'nın "inşallah" demiş olmalarını kendilerine emredilen şeyin gereğini ifa hususunda işi yokuşa sürmekten pişmanlık duymalarına ve emre itaat arzusunda olmalarına bağlamıştır.[1475] Ancak bize göre ayetteki "inşallah" lafzı bir nedametin ve emre itaate yönelişin göstergesi olmaktan ziyade, Sebe', Belkıs, Zülkarneyn gibi birçok kıssada olduğu gibi olayların Allah merkezli dil dizgesine uyarlanarak aktarılması ve dolayısıyla Kehf 18/23-24. ayetlerde Hz. Peygamber'e hitaben "وَلَا تَقُولَنَّ لِشَايْءٍ اِنّ۪ي فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَداًۙ...اِلَّٓا اَنْ يَشَٓاءَ اللّٰهُ" (Herhangi bir şeyle ilgili olarak, 'eğer Allah dilerse' [inşallah] demedikçe, 'Ben bunu yarın yapacağım, diye söyleme) buyrulduğu üzere Allah'ın hiçbir zaman unutulmaması gerektiği prensibinin her fırsatta vurgulanmasına ilişkin bir ifade ve üslup tarzıdır.

Kaldı ki gerek Bakara kıssasının bütününe yansıyan tutumları, gerekse Hz. Musa'ya yönelik usandırıcı tavırları dikkate alındığında İsrâiloğulları'nın "inşallah" sözünün günümüzde pek çok müslümanın bir işi savsaklama niyetiyle söylediği "inşallah" sözünden pek farklı olmadığı anlaşılır. Hâlbuki "inşallah" sözü müslümanın hayatında son derece değerli ve belirleyici bir söz olmalıdır. Çünkü bu söz Allah'la sıkı irtibatın, O'nu hiçbir zaman akıldan/hatırdan çıkarmamanın, dahası sağlam bir iman/itimat ve teslimiyetle her zaman O'nun iradesine sığınmanın veciz ifadesi konumundadır.

قَالَ اِنَّهُ يَقُولُ اِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُث۪يرُ الْاَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَۚ مُسَلَّمَةٌ
لَا شِيَةَ ف۪يهَاۜ قَالُوا الْـٰٔنَ جِئْتَ بِالْحَقِّۜ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ۟ (71)

(71) Musa şöyle dedi: "Allah buyuruyor ki o sığır çift sürmek ve ekin sulamak için boyunduruğa koşulmamış, kusursuz ve alacasız olacak."
Bunun üzerine, "İşte şimdi tastamam açıkladın" dediler ve sonunda o sığırı bulup kestiler. Fakat az kalsın bunu yapmayacaklardı.

***

[1475] Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 452; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 419.

Bu ayetin ilk kısmında Hz. Musa'nın dilinden aktarılan ifade, kesilecek sığırın başka vasıflarını tavzihe yöneliktir. İlk özellik "لَا ذَلُولٌ" (lâ zelûlün) lafzıyla belirtilmiştir. Sözlükte "boyun eğmek, yumuşak başlı olmak, aciz ve itibarsız olmak" gibi manalar taşıyan "ذ ل ل" (zll, züll) kökünden türemiş bir kelime (sıfat-ı müşebbehe) olan "zelûl" (ذَلُولٌ) kelimesi, başında olumsuzluk belirten "lâ" harfiyle birlikte "boyunduruğa/çifte koşulmamış" anlamına gelir. Tâbî âlim Ebû Abdirrahmân es-Sülemî (ö. 73/692[?]) "لَا ذَلُولٌ" (lâ zelûlün) lafzını "لَا ذَلُولَ" (lâ zelûle) şeklinde okumuştur. Bu okuyuşa göre söz konusu lafız hem sığırın hiçbir şekilde boyunduruğa koşulmamış olduğuna hem de böyle bir vasıfla anılamayacağına işaret eder.[1476]

Ayette, söz konusu sığırın "zelûl", yani boyunduruğa koşulmamışlık vasfına ilave sıfat olarak iki husustan daha söz edilir. İlki "تُثِيرُ الْاَرْضَ" (toprak/tarla sürmeyen), ikincisi "وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَۚ" (ekin sulamayan) ifadesiyle belirtilir. İlk ifadedeki "تُثِيرُ" (tüsîrü) lafzı "bir şeyin hareketlenmesi, hareketli hâle gelmesi" manasındaki "ث و ر" (svr, sevr, süûr) kökünden türemiş bir fiildir.[1477] Kur'an'da 5 kez if'âl babında kullanılan bu kök, "تُثِيرُ الْاَرْضَ" ifadesinde "toprak/tarla sürmemiş" manasına gelir. Sığırın bir diğer ayırt edici vasfını belirten "وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَۚ" ifadesindeki "تَسْقِي" (teskî) lafzı "sulamak, su vermek" manasındaki "س ق ي" (sky, saky) türemiş bir muzari fiildir. "Hars" (الحَرْثُ) ise toprağa tohum, ekin ekmek, ekip biçmek manasındaki "ح ر ث" (hrs, hars, hirâse) kökünden türemiş bir mastardır.[1478] Kur'an'da mastar ve fiil olarak 14 kez geçen "hrs/hars" (الحَرْثُ) kazanç, sevap, nasip manalarında da kullanılır. Arapçada ekin "hars" (الحَرْثُ), çiftçi "harrâs" (الحَرَّاثُ) diye adlandırılır.[1479] "Hars" kelimesi Türkçede Ziya Gökalp'in teklifiyle "kültür" diye karşılanmış ve bir süre bu manada kullanılmıştır.

Sığırın bir diğer vasfı "مُسَلَّمَةٌ" (müsellemetün) kelimesiyle belirtilir. Bu kelime "ayıptan salim, kusursuz" anlamına gelir. Sözlükte "boyun eğmek, teslim olmak, selamete kavuşmak" gibi manaların yanında "ayıp ve kusurdan salim olmak" manasına da gelen "س ل م" (slm, silm,

1476 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 283; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 421.
1477 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV. 108-109; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, X. 337-338.
1478 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, IV. 275-276; İbn Sîde, *el-Muhkem*, III. 296-297.
1479 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II. 134-136; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, V. 216-219.

selâmet) kökünden türemiş bir kelime olan "müselleme" (مُسَلَّمَةٌ) bu ayette, "sahipleri tarafından her türlü işten muaf tutulmuş" gibi bir manaya da muhtemil olabilir. Başka bir ihtimale göre "saf/halis sarı" manasına da gelebilir. Bu manada "müselleme"nin bir nevi tefsiri mahiyetindeki "لَا شِيَةَ فِيهَا" ifadesinde geçen "شِيَةَ" (şiye) kelimesi "rengin "karışık, ala, alaca, açıklı koyulu olması" manasına gelir. Alaca renk, sığırda "şiye" (الشِّيَةُ), öküzde "eşyeh" (أَشْيَهُ), atta "eblak" (أَبْلَقُ), koçta "ahrec" (أَخْرَجُ), keçide "ebrak" (أَبْرَقُ), köpekte "ebka'" (أَبْقَعُ) diyeifade edilir.[1480] "Şiye" kelimesi "bir şeyi nakışla süsleyip güzelleştirmek, karışık renkli ya da benekli olmak" manasındaki "و ش ي" (vşy, veşy) kökünden türemiş bir mastardır. "Veşy" (الوَشْيُ) kökü Kur'an'da sadece Bakara 2/71. ayette "şiye" şeklinde geçer ve bu şekliyle "alamet, nişan, benek" gibi manalara da gelir.[1481]

Hz. Musa'nın sığırla ilgili bütün özellikleri tek tek açıklaması üzerine İsrâiloğulları "قَالُوا الْئٰنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ" şeklinde bir karşılık verir. Bu ifadedeki "الْئٰنَ" lafzı "şimdi, şu an" demektir. Suyûtî (ö. 911/1505) bu lafzın "şimdi, şu an" manasının dışında yer yer mecâzî olarak da kullanıldığını belirtir.[1482] Bahis konusu kelimenin kökenine dair iki görüş zikredilir. İlkine göre kelimenin kökü "vakit, zaman" manasındaki "الأَوانُ" (evân), ikincisine göre "vakti geldi" manasındaki "آنَ" (âne) lafzıyla ilişkilidir. Ancak Araplar bu kelimeyi "şu an, şimdi" manasında kısacık bir an için değil, daha geniş bir vakti ifade eder tarzda kullanmışlardır. Mesela, "وأنا الآن أنظر في العلم" (Ben şimdi ilmî araştırmayla meşgulüm) derken, "sadece şu an" manasını değil, geniş bir zamanı kastetmişlerdir.[1483]

İsrâiloğulları'nın "جِئْتَ بِالْحَقِّ" şeklindeki ifadesi, literal olarak, "Hakkı getirdin" manasına gelir. Bu ifadedeki "جِئْتَ" lafzı "gelmek" manasındaki "ج ي ء" (cy'e, cey'e, mecî') kökünden türeyen geçişsiz (lâzım) bir fiildir. Ancak bu fiil "bir şey/iş yapmak" manasında geçişli (müteaddi) olarak da kullanılır. Kur'an'da farklı fiil kalıplarıyla 278 kez geçen "mecî'" (المَجِيء) kökünün sülasi fiil formu "ilâ" harf-i cerriyle birlikte "bir yere, birinin yanına gitmek", "min" harf-i cerriyle birlikte "bir yer-

1480 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 164; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 454.
1481 İbn Sîde, *el-Muhkem*, VIII. 139; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV. 392.
1482 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 482.
1483 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, III. 42-45.

den, birinin yanından gelmek" manasına gelir. Aynı fiil formu, "جَاءَ بِهِ" şeklinde "ba" harf-i cerriyle kullanıldığında "bir şeyi veya birisini getirmek" gibi bir anlam içerir. Kökün "أَجاء" (ecâe) şeklinde if'âl babındaki kullanımı da aynı manayı belirtir. Ancak bu babta "ilâ" harf-i cerriyle kullanıldığında, "أَجاءَه إِلَى الشَّيْءِ" ifadesinde olduğu gibi "birisini bir şeye zorlamak, zorunda bırakmak" manasına gelir.[1484]

Râğıb el-İsfehânî'nin aktardığı bilgiye göre "câe/mecî'" (المَجِيء/جَاءَ) ile "etâ/ityân" (الإتْيانُ/أَتَى) fiilleri temelde aynı manaya gelir. Bununla birlikte "mecî' (المَجِيء) hem maddi/cismânî olarak gelmeyi hem de hükmün, buyruğun gelmesi gibi soyut manada gelmeyi ifade eder. "İtyân" (الإتْيانُ) ise kolaylıkla gelmeyi ifade eder. Öte yandan, "mecî'" lafzının kullanımında gelme fiilinin gerçekleştiği anlaşılır. "İtyân"da ise bazen gelme eylemi gerçekleşmeksizin salt bir hedefe yönelme söz konusu olur. Bu yüzden, "mecî'" lafzı anlamsal olarak "ityân"dan daha geniş ve kapsamlı sayılır.[1485]

Tâbî müfessir Katâde'nin (ö. 117/735) izahına göre İsrâiloğulları'nın "جِئْتَ بِالْحَقِّ" şeklindeki sözü, "Kesilecek sığırın özelliklerini tam manasıyla açıkladın. Böylece hiçbir sorun kalmadı, zihnimizdeki belirsizlik ortadan kalktı" şeklinde formüle edilebilir.[1486] Bu ifadede geçen "hak" (الحَقّ) kelimesi "uygunluk (mutabakat, muvafakat), gerçeklik, sabitlik, doğru olmak, gerekmek, bir şeyi gerçekleştirmek" manalarında mastar, "gerçek, sabit, doğru" anlamında isim olarak kullanılır. Bununla birlikte "hak" kelimesi "gerektiği şekilde, gerekli ölçüde ve gereken zamanda yapılan iş veya söyleyen söz" manası[1487] da taşır ve bu mana dikkate alındığında, "جِئْتَ بِالْحَقِّ" ifadesinin, "İşte şimdi sığırla ilgili hususları gerektiği şekilde ortaya koydun" gibi bir mana taşıdığı sonucuna ulaşılır.

Ayetin son kısmındaki "فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ" ifadesi, "En nihayet, söz konusu özellikleri taşıyan sığırı arayıp buldular ve boğazladılar. Az kalsın bunu yapmayacaklardı" manasına gelir. Mezkûr ifadede geçen "كَادُوا" (kâdû) lafzının yalın hâli "كَادَ" (kâde) şeklindedir. Mukârebe fiilleri arasında yer alan bu fiil, bir işin gerçekleşmek üzere olduğunu

1484 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 51-53.
1485 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 103-104.
1486 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 112-113.
1487 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 125.

belirtir[1488] ve Türkçeye "Neredeyse oldu, olacak" yahut "Az kalsın olacaktı" diye çevrilebilir. Kişi bir işi yapmak üzere iken yapmadığı takdirde, "كَادَ يَفْعَلُ كَذَا" (Az kalsın şu işi yapacaktı) denilir. Yine bu fiil, "كَادَ يَفْعَلُ" (kâde yef'alü) örneğinde olduğu gibi tek başına kullanıldığında, bir şeyin yapılmadığını ifade eder. "Mâ kâde yef'alühû" (ما كاد يفعله) şeklinde olumsuzluk edatıyla birlikte kullanıldığında ise savsaklayarak da olsa bir işin yapıldığına delalet eder. Söz konusu fiil "kîde" (كِيدَ) şeklinde de kullanılır. Kısacası, "kâde" (كَادَ) fiili İbn Cinnî'ye (ö. 392/1002) göre "bir işi zoraki yapmak" anlamındadır.[1489]

Birçok müfessir İbn Abbâs'tan ve hatta Hz. Peygamber'den naklen, "İsrâiloğulları sıradan bir sığır bulup kesseydi kendilerine yönelik ilâhî emrin gereğini ifa etmiş olacaklardı; fakat onlar işi yokuşa sürdüler; bu yüzden Allah da sığır kesme işini zorlaştırdı" mealinde bir rivayet nakletmişlerdir.[1490] Ancak İmam el-Mâtürîdî (ö. 333/944) kelamcılara özgü tenzih hassasiyetiyle söz konusu rivayetin sahih olmadığını belirtmiş ve bunun gerekçesini de şöyle izah etmiştir: Allah'ın işinde sonradan yeni bir durumun meydana geldiğini ya da O'nun hükmünde en başından öngörülemeyen ve hükmü gözden geçirmeyi gerektiren bir şeyin zuhur ettiğini ileri sürmek, "bedâ" (İlâhî ilim, irade ve tekvîn sıfatlarında birtakım değişmeler olabileceği) anlamına geldiğinden, düpedüz küfürdür. Böyle bir iddia, Rasûlullah şöyle dursun, sıradan bir müslüman tarafından bile dillendirilebilecek bir şey değildir.[1491]

Müfessirler, İsrâiloğulları'nın sığır kesme işini yokuşa sürmeleriyle ilgili olarak genellikle iki sebepten söz etmişlerdir. Birincisi, sığır fiyatının yüksek olması, yani pahalılık sorunu, ikincisi ise katilin ortaya çıkmasıyla rezil olma korkusudur.[1492] Ancak bu izahlar İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) de belirttiği üzere sağlam bir bilgi kaynağına dayanmamaktadır.[1493] Keza sığırın yetim bir çocuğa ait olduğu, İsrâiloğulları'nın bu sığırı kırk yıl boyunca aradıkları, satın almak için ağırlığının on katı dinar saydıkları ve dahi bu sığırın yeryüzüne ait bir hayvan olmayıp gökten indiği yönünde-

1488 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III. 382; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IX. 117.
1489 Zerkeşî, *el-Burhân*, IV. 136; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 532-533.
1490 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 162; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 162.
1491 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I. 154.
1492 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 113-114; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 141-142.
1493 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 301.

ki rivayetler[1494] ise masal denebilecek tarzdadır. Dahhâk b. Müzâhim'in (ö. 105/723) İbn Abbâs'tan naklettiği, İbn Kesîr'in de "en isabetli" diye belirttiği izaha göre "فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ" ifadesi, "Sonunda ineği bulup kestiler ama bunu yapmak istemediler" ya da "Sonunda istemeye istemeye ineği kestiler" manasına gelir.[1495] İbn Abbâs'ın bu izahında "kâde" fiiline "istemek" manası takdir edilmiştir. Bu fiilin "istemek, irade etmek" manasında kullanıldığı[1496] bilinmektedir.

وَاِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادّٰرَءْتُمْ فِيهَاۜ وَاللّٰهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَۚ (72)

(72) Hani siz vaktiyle bir kişiyi öldürmüştünüz ve bu konuda birbirinizi suçlayarak töhmet altında bırakmıştınız. Hâlbuki Allah gizlediğiniz şeyleri açığa çıkaracaktı.

***

Bu ayetin başındaki "وَاِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا" ifadesi uzak geçmişteki İsrâiloğulları'nın yaşadıkları olaylara atıfla Medine Yahudilerine hitap olup, "Hani siz vakti zamanında bir kişiyi öldürmüştünüz" manasına gelir. İfadedeki "nefs" kelimesi "kişi, adam" manasındadır. Bu kişinin öldürülüş sebebi hakkında birkaç rivayet aktarılır ve bu rivayetler zengin bir adamın mirasına konma ihtirası, kendisine âşık olunan kızla evlenme arzusu ya da kısaca miras ve aşk meselesi gibi hikâyelerden oluşur.[1497]

Bahis konusu ifadede geçen "فَادَّارَأْتُمْ" (feddâra'tüm) lafzının aslî yapısı "تَدَارَأْتُمْ" (tedâra'tüm) şeklindedir. Kolay telaffuz için "tâ" harfi "dal" harfine dönüştürülmüş ve idğamdan dolayı "dal" harfi sükûnlu okunmuştur. Daha sonra da kelimenin başına hemze-i vasl getirilerek "iddâra'tüm" şeklini almıştır.[1498] Bu kelime "def etmek, gidermek, savuşturmak, anlaşmazlığa düşmek" manasındaki "د ر أ" (dr'e, der', der'e) kökünden türemiş bir fiildir.[1499] İftiâl babındaki bu fiil, "iki taraf arasında

1494 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 455; İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 178.
1495 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 301.
1496 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III. 385.
1497 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 96; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 456.
1498 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 169.
1499 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 71-73

anlaşmazlık yaşanması ve karşılıklı suçlamada bulunulması" gibi anlamlar içerir. Kur'an'da farklı fiil siygalarında 5 kez geçen "der'" (الدَّرْءِ) kökündeki anlam "bir şeyi husumet ve zıtlaşmayı çağrıştıracak tarzda def etmek" diye ifade edilebilir.[1500]

Bütün bu izahlardan sonra "وَاِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادّٰرَءْتُمْ ف۪يهَا" ifadesi, "Hani siz bir kişiyi öldürmüştünüz ve bu konuda birbirinize düşmüştünüz. Yani cinayet suçunu birbirinizin üstüne atmıştınız. Bir taraftan kendinizi savunurken, bir taraftan da karşı tarafı töhmet altında bırakmış ve böylece suçun size izafe edilme riskini def etmeye çalışmıştınız" şeklinde tefsir edilebilir. Burada "katl" (öldürme) eyleminin kişiye değil, kitleye izafe edilmesi, bu işin toplum içerisinde vuku bulması veya cinayetin topluma mal olması ile ilgilidir.[1501]

Ayetin ikinci kısmını oluşturan "وَاللّٰهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَۚ" ifadesi, "Hâlbuki Allah sizin gizlediğiniz şeyi açığa çıkaracaktı" manasına gelir. Bu ifadedeki "مُخْرِجٌ" (muhricün) lafzı "açığa çıkaran" manasında ism-i fâil olmakla birlikte, kendisinin amili konumundaki "فَادَّارَأْتُمْ" (feddâra'tüm) lafzına itibarla, "Siz faili meçhul cinayet meselesinde tartışmış ve birbirinizi suçlamıştınız; fakat Allah meseleyi açığa çıkaracaktı" manasında gelecek zamanı belirtir. İsrâiloğulları'nın örtbas etmeye (kitmân) çalıştıkları şeyden maksat ise söz konusu cinayetin kim veya kimler tarafından işlendiği meselesidir.

فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَاۜ كَذٰلِكَ يُحْيِ اللّٰهُ الْمَوْتٰى وَيُر۪يكُمْ اٰيَاتِه۪
لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (73)

(73) Bunun üzerine onlara şöyle buyurmuştuk: "Faili meçhul cinayetlerin bir kısmında, cesedin bulunduğu yerdeki ileri gelenler zümresine bir sığır/düve kestirip üzerinde ellerini yıkatmak suretiyle bu işle hiçbir ilgilerinin olmadığına yemin ettirme usulünü uygulayın." İşte Allah ölüleri böyle diriltir. Ayrıca düşünüp öğüt/ibret alasınız diye ayetlerini size böyle gösterir.

***

1500 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, I. 225; Mustafavî, *et-Tahkîk*, III. 208.
1501 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 283; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I. 88.

Bu ayetin başındaki "فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا" ifadesini salt metin çerçevesinde ya da salt lafız-mana ekseninde açıklamak oldukça zordur. Literal olarak, "Onun bir parçasıyla ona vurun, dedik" manasına gelen bu ifade, müfessirlerin hemen hepsi tarafından, "Kesilen ineğin bir parçasıyla faili meçhul cinayete kurban giden kişinin cesedine vurun" şeklinde tefsir edilmiş, bu arada ölüye hayvanın dili, kuyruğu veya başka bir parçasıyla vurunca ölünün dirildiği ve kendisini kimin öldürdüğünü söyleyip tekrar can verdiği gibi şeylerden söz edilmiştir.[1502]

Klasik tefsir kitaplarının hemen hepsinde yer alan bu izahı "fantastik, hayal mahsulü" (fanciful assertion) diye nitelendiren Muhammed Esed'e göre "اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا" ifadesi Tevrat'ın Tesniye bölümündeki kıssaya konu olan ve faili meçhul cinayetlerde uygulanan hükümle ilgili olup, "Bu prensibi faili meçhul cinayet olaylarının bir kısmına tatbik edin" anlamına gelir. Zira söz konusu hüküm faili meçhul cinayet olaylarının tümünde değil, bir kısmında tatbik edilir.[1503]

Daha önce de bahsi geçtiği üzere Yahudi şeriatına göre faili meçhul cinayetlerde yapılması gereken işlem, öncelikle bir düvenin enseden boynunun vurulmasıdır. Ancak "Egla Arufa" (Boynu enseden vurulmuş düve) diye anılan bu işlem her faili meçhul cinayette uygulanmaz. Daha açıkçası, yasaya göre bu işlem cesedin, sınırın veya putperestlerin yoğunlukta olduğu bir bölgenin yakınında bulunması hâlinde uygulanmaz. Yine bu işlem Kudüs'te de uygulanmaz. Ceset gömülü hâlde bulunduğu zaman da bu işleme başvurulmaz. Kısacası, Egla Arufa işlemi, kanunun egemenliğinin kuvvetli, cinayet ve adam öldürmenin ender görüldüğü ortamlar için geçerlidir. Çünkü bu işlem, cinayet günahını sadece seyrek durumlar için onarır; bir salgın hâlini aldığı zamanlarda ise onarmaz.[1504] Yahudi şeriatındaki bu hükümler dikkate alındığında, Esed'in mana takdirinin gerekçesi daha iyi anlaşılır.

Abdülazîz Çâvîş (ö. 1929) de "فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا" ifadesinin tefsiri bağlamında aktarılan rivayetler ile bu rivayetler etrafında şekillenen geleneksel izah şekillerini hurafe babında değerlendirmiş, ardından kendi yorumunu şu şekilde formüle etmiştir: İsrâiloğulları'ndan bir kişi öl-

1502 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 379-381; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 134-13.
1503 Asad, *The Message of the Qur'ân*, s. 16.
1504 Farsi, *Tora ve Aftara (5. Kitap Devarim)*, V. 440-441.

dürülmüş, bunun üzerine halkın bir grubu Hz. Musa'ya gelip onun huzurunda cinayetle ilgili olarak tartışmaya başlamıştır. Bu sırada taraflar cinayet suçunun kendilerine ait olmadığı ve failin bulunup cezalandırılması gerektiği babında birbirlerini suçlarken, Musa tartışmanın cereyan ediş biçiminden katilin kim olduğunu anlamıştır. Ardından vahiy yoluyla katilin cezalandırılmasına ilişkin kısas hükmü varit olmuştur... Çâvîş'in bu izahına göre "فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا" ifadesi, "Biz katile kısas hükmünü uygulayın, dedik" şeklinde bir anlam taşır. İfadedeki "بِبَعْضِهَا" lafzının manaya katkısı yoktur; çünkü zaid konumundadır. Arap dilcisi Leys b. Muzaffer'in (ö. 187/803[?]) belirttiği[1505] üzere "ba'z" kelimesi Mü'min 40/28. ayetteki "وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ" ifadesinde de görüleceği üzere cümle içerisinde bazen zaid konumunda olur.[1506]

Sonuç olarak, ayetteki "فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا" ifadesi nasıl yorumlanmış olursa olsun, aktardığımız yorumlardan hiçbiri sığır/düve hadisesiyle ilgili kıssanın (iki kıssa) Kur'an vahyinin nazil olduğu zaman ve zemindeki sevk sebebi ve/veya gayesiyle irtibatlı görünmemektedir. Bu kıssanın sevk sebebi ve gayesi, siyak-sibaktaki ayetlerin de açıkça gösterdiği üzere Yahudilerin kınanmasıdır. Bakara sûresindeki diğer birçok kıssa gibi bu kıssada da nüzûl dönemindeki Yahudiler, inatçı ve inkârcı tavırlarından dolayı seleflerinin Hz. Musa döneminde işledikleri cürümlere doğrudan göndermeler yapılarak kınanmıştır.[1507] Sığır kesme kıssasının Medine Yahudilerini kınama amacına yönelik olduğu müteakip birkaç ayetten de kolayca anlaşılmaktadır.

Ayetin ikinci kısmını oluşturan "كَذٰلِكَ يُحْيِ اللّٰهُ الْمَوْتٰى وَيُرِيكُمْ اٰيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ" ifadesinde ilk olarak, "İşte böylece Allah ölüleri diriltir" denilmekte, ardından "Düşünesiniz diye ayetlerini size gösterir" ifadesine yer verilmektedir. Yahudi şeriatında faili meçhul cinayet olaylarında tatbik edilen usul dikkate alındığında, "كَذٰلِكَ يُحْيِ اللّٰهُ الْمَوْتٰى" (İşte böylece Allah ölüleri diriltir) ifadesinde kastedilen mananın söz konusu olaylar sebebiyle meydana gelecek çatışmalardan dolayı akacak kanın önüne geçilmesiyle ilgili olduğu anlaşılır. Yani Allah bu tür hükümler vaz etmekle birçok insanın hayatta kalmasını sağlamaktadır. Burada söz konusu olan

1505 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII. 120.
1506 Çâvîş, *Esrâru'l-Kur'ân*, s. 203-204.
1507 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, VI. 178-179.

ihyâ (diriltme), Mâide 5/32. ayetteki "وَمَنْ اَحْيَاهَا فَكَاَنَّمَا اَحْيَا النَّاسَ جَمٖيعاً" (Kim bir insanı diriltirse, bütün insanlığı diriltmiş gibi olur) ifadesi ile Bakara 2/179. ayetteki "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ" (Kısasta sizin için hayat vardır) ifadesinde geçen "diriltme" ve "hayat"la aynı mahiyettedir.[1508] Bakara 2/73. ayette zikri geçen "diriltme"nin kıyamet günüyle ilişkilendirilmesi,[1509] siyak ve sibak dikkate alındığında, pek isabetli görünmemektedir.

"Ayetleri gösterme" ifadesine gelince, bu ifadedeki maksat, insanlar arasında meydana gelen çekişme ve çatışmalara son verecek, fitne ve düşmanlıkları bertaraf edecek hükümleri gözler önüne sermeyi belirtir. Ayetin sonundaki "لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ" ifadesi, bütün bu ayetlerdeki hitaba muhatap olan insanlardan beklenen tavrın, ilâhî ahkâmın hikmetlerini düşünmek ve bu ahkâmın künhüne ermek suretiyle gerçek manada iman ve teslimiyet sahibi bir mü'min/müslüman olmak ve hayat boyu mü'min/müslüman kalmak olduğuna işaret etmektedir.

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ اَوْ اَشَدُّ قَسْوَةًۜ وَاِنَّ
مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْاَنْهَارُۜ وَاِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ
مِنْهُ الْمَٓاءُۜ وَاِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللّٰهِۜ وَمَا اللّٰهُ بِغَافِلٍ عَمَّا
تَعْمَلُونَ (74)

(74) Ama bütün bunlara rağmen kalpleriniz katılaştı. O denli katılaştı ki âdeta taş kesildi, hatta sert bir kaya gibi oldu. Oysa öyle taşlar vardır ki içinden nehirler fışkırır. Öyle taşlar vardır ki yarılır da içinden sular çıkar. Yine öyle taşlar vardır ki Allah korkusuyla yerinden kopup aşağıya yuvarlanır. Allah yapıp ettiklerinizden gafil değildir.

***

Bu ayetin başındaki "ثُمَّ" edatı tertîb-i rüt(e)bî konumunda olup Allah'ın bunca ayetine rağmen İsrâiloğulları'nın akıl, iz'an ve vicdandan

1508 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 287.
1509 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 285.

yana bir adım dahi atmadıklarına, bilakis dinî-ahlâkî düzlemde çok daha berbat bir noktaya vardıklarına atıfta bulunur. Bu edatın ardından gelen "قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ" ifadesindeki "قَسَتْ" lafzı, "katılaşmak, taş gibi olmak, kalpten merhamet ve yumuşaklığın gitmesi, olayların şiddetli, havanın soğuk, gecenin karanlık olması" gibi anlamlar taşıyan "ق س ا" (kse, kasv, kasvet, kasâvet) kökünden türemiş bir fiildir.[1510]

"Kasvet" (القَسْوَة) kökündeki temel anlam, "madden ya da manen sertlik ve katılık"tır. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 7 kez geçen "kasvet" kökü hem cisimlerin hem insanın aklı, fikri ve vicdanı gibi manevi şeylerin sabit hâlde kalması ve mevcut hâlinin değişmemesi gibi bir anlam içerir.[1511] "Kasvet-i kalb" (قَسْوَةُ الْقَلْبِ) ise "kalpteki yumuşaklık, merhamet ve Allah'a karşı saygı hissinin kaybolması" anlamına gelir.[1512] Bu bağlamda bazı muhaddisler ve müfessirler, Hz. İsa'nın havarilerine hitaben, "Allah'ı anmaksızın çok konuşmayın; aksi hâlde kalpleriniz katılaşır. Kalbi katılaşmış kimse Allah'a en uzak kimsedir" (لَا تُكْثِرُوا الْكَلَامَ بِغَيْرِ ذِكْرِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ؛ فَتَقْسُوَ قُلُوبُكُمْ، وَإِنَّ الْقَاسِيَ قَلْبُهُ بَعِيدٌ مِنَ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ)[1513] dediğine dair hikmetli bir söz nakletmişlerdir.

Bakara 2/74. ayetteki "مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ" lafzı, müfessirler tarafından "ölünün diriltilmesi mucizesinden sonra" şeklinde tefsir edilmiştir. Ancak bu ifadenin daha önceki ayetlerde zikri geçen Firavun'un zulmünden kurtulma, çölde menn ve selvâ gibi yiyeceklerle rızıklanma, kayadan su fışkırma gibi büyük lütuf ve nimetler ile maymuna dönüşme gibi ibretlik cezalara rağmen[1514] kalplerin yine hiç yumuşamadığını bildirmeye yönelik olması, daha güçlü bir ihtimaldir. Ayetteki "فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ اَوْ اَشَدُّ قَسْوَةً" ifadesinin başında bulunan "hiye" zamiri kalplere racidir. Buna göre ifade, "Kalpleriniz âdeta taş kesildi, hatta taşlardan çok daha katı/sert hâle geldi" şeklinde bir anlam içerir. İfadedeki "اَوْ" edatının cümleye kattığı anlamla ilgili olarak ibâha, tahyir, ibhâm, atıf gibi birkaç farklı ihtimalden söz edilebilir. Ancak birçok müfessirin dikkat çektiği üzere söz konusu edatın bu bağlamda önceki sözden doğan eksikliği,

1510 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV. 180-181; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIX. 297-301.
1511 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 562.
1512 Ezherî, *Tehzîbül-Luğa*, IX. 180; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIX. 297.
1513 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI. 340, VII. 65; İbn Hanbel, *ez-Zühd*, s. 50; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 463, XVII. 250; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, XII. 647.
1514 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 189; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, III. 66.

hatayı veya yanlış anlaşılma ihtimalini istisnaya benzer biçimde ortadan kaldırma (istidrâk) işlevine sahip olan "بَلْ" (bel)[1515] manasında kullanılması ihtimali daha yüksektir.[1516]

Kalplerin katılaşmasıyla ilgili olarak, "en şiddetli" manasında "aksâ" (أَقْسَى) değil de "eşeddü kasve" (اَشَدُّ قَسْوَةً) şeklinde bir tabir kullanılması, Zemahşerî ve Beyzâvî gibi müfessirlere göre kalplerdeki sertleşme olgusuna daha güçlü vurgu yapmak içindir. İfadede sanki "Taşlar çok serttir; ama onların kalpleri çok daha serttir" denilmek istenmiştir.[1517] Mezkûr ifadedeki "اَشَدُّ" (eşeddü) lafzı, "güç, kuvvet, sağlamlık, sıkılık, peklik" manasındaki "ش د د" (şdd, şiddet) kökünden türemiş bir isimdir (ism-i tafdil). Kur'an'da isim, sıfat-ı müşebbehe ve fiil türevleriyle 102 kez geçen "şiddet" kökü kendisiyle birlikte kullanıldığı kelimeye göre "sertlik" (Bakara 2/74), "sıkılık" (Muhammed 47/4), "sağlamlık" (Nebe' 78/12), "çetinlik" (Hûd 11/80), "güçlülük" (Kasas 28/35), "ödünsüzlük" (Fetih 48/29), "erginlik" (Yûsuf 12/22)" gibi farklı anlamlar da kazanabilir.

Ayetteki "وَاِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْاَنْهَارُ" ifadesi, "Kimi taşların içinden nehirler fışkırır" anlamına gelir. Bu ifadedeki "يَتَفَجَّرُ" (yetefecceru) lafzı "yarılma, çatlama, çatlayıp ayrılma" manasındaki "ف ج ر" (fcr) kökünden türemiş bir fiildir. Tefe'ul babındaki bu fiil "suyun fışkırması" anlamına gelir. Aynı ifadedeki "الْاَنْهَارُ" (el-enhâr) lafzı ise "açmak, genişletmek, şiddetli şekilde akmak" gibi anlamlar içeren "ن ه ر" (nhr) kökünden türemiş bir isim olup "geniş bir mecrada akan su" manasındaki "nehr/neher" (النَّهْرُ/النَّهَرُ) kelimesinin çoğul şeklidir. Ancak "neher" (النَّهَرُ) şeklindeki kullanım daha fasih kabul edilir.[1518]

İbn Âşûr, "وَاِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ" ifadesinin başındaki "vav" harfinin konumunu tayin etmenin zorluğuna dikkat çeker. Bir ihtimale göre bu vav hâl vavı, diğer bir ihtimale göre atıf vavı, başka bir ihtimale göre isti'nâfiyye vavıdır. Ancak İbn Âşûr bunun i'tiraziyye vavı olduğunu, dolayısıyla "وَاِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ" cümlesi ile buna atfedilen diğer cümlelerin mü'teriza (parantez arası ifade) konumunda bulunduğunu söyler. Başka bir anlatımla "وَاِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ" ve devamındaki cümleler, ayetin

1515 İbn Sîde, *el-Muhkem*, X. 375; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII. 60.
1516 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 190-191.
1517 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 286; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I. 88.
1518 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 189.

başındaki "ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ" ifadesi ile ayetin sonundaki "وَمَا اللّٰهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ" ifadesi arasında parantez arası cümle (mü'teriza) konumundadır.[1519]

Ayetteki "وَاِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَٓاءُ" ifadesi, "Öyle taşlar vardır ki yarılır da içinden sular çıkar" anlamına gelir. Bu ifadedeki "يَشَّقَّقُ" (yeşşakkaku) lafzı "bir şeyin yarılması, ikiye ayrılması" manasındaki "ش ق ق" (şkk, şakk) kökünden türemiş bir fiildir. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 28 kez geçen "şakk" (الشَّق) kökü insanlar arasında meydana gelen ihtilaf, zıtlaşma, ayrışma, karşı çıkma gibi manaların yanında zorluk, sıkıntı, meşakkat anlamında da kullanılır. Mesela, Hûd 11/89. ayetteki "وَيَا قَوْمِ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِي" ifadesinde geçen "şikâkî" (شِقَاقِي) lafzı "muhalefet, tartışma, zıtlaşma", Enfâl 8/13. ayetteki "ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ شَٓاقُّوا اللّٰهَ وَرَسُولَهُ" ifadesinde geçen "şâkkû" (شَٓاقُّوا) fiili "karşı çıkmak" ve/veya "başkaldırmak", Bakara 2/137. ayetteki "فَاِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ" ifadesinde geçen "şikâk" (شِقَاقٍ) lafzı "ayrılıkçılık", Nahl 16/7. ayetteki "لَمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ اِلَّا بِشِقِّ الْاَنْفُسِ" tabirinde geçen "şıkk" (شِقّ) lafzı "zorlamak, yormak", Kasas 28/27. ayetteki "وَمَٓا اُرِيدُ اَنْ اَشُقَّ عَلَيْكَ" ifadesinde geçen "eşukka" (اَشُقَّ) fiili ise "zora sokmak" manasındadır.

Reşid Rızâ, kayalardan su fışkırması bağlamında zikri geçen "tefeccür" ve "teşakkuk" lafızlarının birbirine çok yakın anlam taşımakla birlikte "tefeccür"ün daha geniş kapsamlı bir manaya sahip olduğunu belirtir. Daha açıkçası, tefeccür büyük kayaların arasından çıkan nehirler için, teşakkuk ise küçük çaplı kayaların arasından akan pınar, göze gibi sular için kullanılır.[1520] Buna benzer bir yorum klasik tefsirlerde de yer alır; hatta bazı müfessirlere göre "وَاِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْاَنْهَارُ" ifadesi dağların arasından çıkan nehirlere, "وَاِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَٓاءُ" ifadesi ise Hz. Musa'nın asasıyla vurduğu kayadan fışkıran on iki gözeye işaret eder.[1521]

Ayetteki "وَاِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللّٰهِ" ifadesi, "Yine öyle taşlar vardır ki Allah korkusuyla yerinden kopup aşağıya yuvarlanır" manasına gelir. Bazı müfessirler "مِنْهَا" (minhâ) lafzındaki zamirin kalplere raci olduğu kanaatindedir. Buna göre söz konusu ifade "Kimi kalpler vardır ki

1519 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 564-565.
1520 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 288.
1521 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 191.

Allah korkusundan yumuşar, tevazu ve taatle alçalır" manasına gelir.[1522] Ancak bize göre siyak ve sibak bu manaya pek uygun düşmemektedir. Dolayısıyla "hâ" zamiri kalplere değil, taşlara racidir. Taşların Allah korkusuyla yuvarlanmasıyla ilgili ifadede geçen "يَهْبِطُ" (yehbitu) lafzı "inmek, düşmek, alçalmak" manasındaki "ه ب ط" (hbt, hubût) kökünden türemiş bir fiildir. Ayetteki ifadede yuvarlanma veya yukarıdan aşağıya düşme fiili taşlara izafe edilmiş ve bunun sebebi de Allah'a karşı haşyet olarak belirtilmiştir.

"Haşyet" (الخَشْيَة), saygı/tazim içerikli olarak korkmak, kaygılanmak manasındaki "خ ش ي" (hşy, haşyet) kökünden türemiş bir mastardır. Kur'an'da mastar ve fiil türevleriyle 48 kez geçen ve genellikle Allah'a karşı derin saygı içeren bir korkma ve çekinme hâlini belirten "haşyet" kökündeki temel mana Mustafavî'ye göre korkuyla birlikte sakınma, gözetme, murakabe etmeyi belirtir. Bu çerçevede haşyetin zıddı aldırışsızlık, umursamazlık hâlidir. Yine haşyet, kişinin yaptığı işlerde birilerini gözetmesini, bu yüzden yaptığı işe özen göstermesini, kendisine çeki düzen vermesini belirtir. Bu anlam örgüsüyle haşyet, "nahoş bir durumun başa gelmesinden yana duyulan korku" manasındaki "havf" kökünden farklılık gösterir.[1523]

Ayetteki "وَاِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللّٰهِ" ifadesi Hâkim el-Cüşemî'ye (ö. 494/1101) göre tıpkı Haşr 59/21. ayetteki "لَوْ اَنْزَلْنَا هٰذَا الْقُرْاٰنَ عَلٰى جَبَلٍ لَرَاَيْتَهُ خَاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَةِ اللّٰهِ" (Şayet biz bu Kur'an'ı dağlara indirseydik, o dağların Allah korkusundan parçalandığına tanıklık ederdin) ifadesi gibi temsil,[1524] Şerîf er-Radî'ye (ö. 406/1015) göre Allah'ın kâinattaki yasalarına boyun eğişi ifade eden bir istiare,[1525] Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) göre ise Allah'ın emirlerine boyun eğmeyi bildiren bir mecazdır.[1526] Bütün bu yorumların dışında "hubût" (yukarıdan aşağıya düşme) fiilinin taşlara izafe edilmesini mecaz-ı aklî olarak değerlendirme ihtimalinden de söz edilmiştir ki buna göre "hubût" aslında dağların ve taşların Allah'ın tekvinî emirlerine boyun eğişine tanık olan insanın kalbinde hâsıl olan hudû' (saygı) ve inkıyâd (itaat) duygusuna

1522 Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 441.
1523 Mustafavî, *et-Tahkîk*, III. 72-73.
1524 Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 441-442.
1525 Şerîf er-Radî, *Telhîsü'l-Beyân*, s. 32.
1526 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 287.

karşılık gelir. Kısacası, "Hubût"un taşlara izafesi, bunun kalplerde hâsıl olan hudû' ve inkıyâda sebep teşkil etmesiyle ilgilidir.[1527]

Bakara 2/74. ayette kalpler katılık açısından taşlara benzetilmiş, ardından da kalplerin taşlardan daha katı hâle geldiği, idrâb ve intikal yoluyla ifade edildikten sonra taşlardaki katılık vasfının kalplerde çok daha güçlü olduğu vurgulanmıştır. Kalplerden maksat, akıllar ve vicdanlardır. Ayetteki benzetmeye göre söz konusu taşlar çok katı ve sert olmalarına rağmen çok ince ve şeffaf bir madde olan sudan etkilenmekte, suyun tesiriyle yarılabilmekte ve böylece içlerinden sular fışkırabilmektedir. Kimi taşlar nehir gibi bol ve güçlü akış rejimine sahip sulardan etkilenip yarılmakta, kimi taşlar ise ilâhî azametin birer eseri olarak deprem, volkan ve yıldırım gibi olayların etkisiyle dağların içinden veya zirvelerinden yuvarlanabilmektedir. Ama inkârcı insanların kalpleri ne öğütler ne ibretler vesilesiyle hiçbir şekilde yumuşamamakta, bu anlamda hiçbir şey onların kalplerinde tesir yaratmamaktadır.[1528]

Ayetin sonundaki "وَمَا اللّٰهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ" ifadesi, "Allah yaptıklarınızdan gafil değildir" manasına gelir. Bu ifadedeki "تَعْمَلُونَ" lafzı kıraat imamlarının çoğunluğu tarafından İsrâiloğulları'na yönelik hitapların devamı olarak bu şekilde okunmuş; Ebû Ma'bed İbn Kesîr (ö. 120/738) ise Hz. Peygamber ve müslümanlara hitap olarak "يَعْمَلُونَ" şeklinde okumuşlardır.[1529] Bahis konusu ifadede geçen "بِغَافِلٍ" (bi-ğâfilin) lafzı, "bir şeyi sehven veya kasten ihmal etmek, gözden kaçırmak" manasındaki "غ ف ل" (ğfl, ğaflet, ğufûl) kökünden türemiş bir isimdir. Kur'an'da mastar, isim (ism-i fâil) ve fiil türevleriyle 35 kez geçen "ğaflet" (الغَفْلَةُ) kökünün temel anlamı Râğıb el-İsfehânî'ye göre "yanılgı/hata"dır. Ancak bu yanılgı (sehv), "yeterince dikkatli, düşünceli ve uyanık (müteyakkız) olunmamasından kaynaklanır.[1530] Ebü'l-Bekâ (ö. 1095/1684) "ğaflet"i bir şeyin gerekliliği ortada iken bunun idrak edilememesi (عدم إِدْرَاكِ الشَّيْءِ مَعَ وجود مَا يَقْتَضِيهِ) diye tanımlamıştır.[1531] Öte yandan, "ğaflet" unutma manasına da gelir; fakat burada söz konusu olan unutma dal-

1527 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 566.
1528 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 288-289.
1529 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 474.
1530 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 362.
1531 Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 506.

gınlık sebebiyle değil, umursamama ya da aldırışsız davranma sebebiyle ortaya çıkan bilinçli bir unutmadır.[1532] "Ğaflet"in inkârcılara atfen kullanımı tam da bu manayı taşır.

Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) "ğaflet"in (الغَفْلَة) vaki olmuş şeylerde, "sehv"in (السَّهْو) ise henüz olup bitmemiş şeylerde meydana geldiğini belirtmiştir. Öte yandan, "ğaflet" başkasının fiili/eylemi ile ilgilidir. Bu yüzden, "كنت غافلا عما كان من فلان" (Falancadan sadır olan davranıştan gafildim) denir; fakat başka birinin fiiliyle ilgili olarak "Sehvettim" denilmez.[1533]

İsrâiloğulları ve/veya Yahudilere yönelik hitapta, "Allah sizin yaptıklarınızdan gafil değildir" denilmesi, aslında bir vaid/tehdittir. Bu tehdit, onların işledikleri her türlü günahın Allah tarafından kayıt altına alındığını, hiçbir günah ya da cürmün gözden kaçırılmadığını belirtir. Bazı âlimler Allah'a atfen "ليس بغافل" (leyse bi-ğâfilin) şeklinde bir ifade kullanmanın doğru olup olmadığı meselesini tartışmış, Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) gaflet vehmine yol açtığı gerekçesiyle böyle bir ifadenin Allah hakkında kullanılamayacağından söz etmesine mukabil Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) bu görüşü isabetsiz olarak değerlendirmiştir.[1534]

أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ
يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (75) وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا
قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ
عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (76) أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ
يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ (77) وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا
أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ (78) فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ
ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا
كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ (79) وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ

1532 Cürcânî, *Mu'cemü't-Ta'rîfât*, s. 202.
1533 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 98.
1534 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 121.

إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللّٰهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللّٰهُ عَهْدَهُ أَمْ
تَقُولُونَ عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (80) بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ
خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (81) وَالَّذِينَ آمَنُوا
وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (82)

(75) Onların size inanmalarını umuyorsunuz, öyle mi?! Hâlbuki onlardan bir grup Allah'ın kelamını dinlemiş, fakat onu anlayıp kavradıktan sonra bile bile çarpıtmışlardır. (76) Onlar, mü'minlerle bir araya geldiklerinde, "Biz de sizin gibi iman ediyoruz" derler; fakat kendi aralarında şöyle söylerler: "Allah'ın size bildirdiği şeyleri onlara/ müslümanlara anlatın, onlar da rabbinizden gelen bir delil olarak size karşı kullansınlar, öyle mi?! Siz hiç düşünmez misiniz?!" (77) Peki bilmezler mi ki Allah onların gizlediklerini de açığa vurduklarını da bilir. (78) Onlardan bir kısmı vahiy bilgisinden bihaberdir. Onların bütün bildikleri vehim, kuruntu türü şeylerden ibarettir. Dahası, onlar ancak yalan yanlış kanaatlere sahiptir. (79) [Tevrat'ı bilen Yahudilere gelince,] yazıklar olsun onlara! Çünkü onlar bizzat kendi elleriyle birtakım şeyler yazıp çizer ve basit dünya menfaatleri uğruna, "Bu, Allah tarafından gönderilmiş vahiydir" diyerek insanları kandırırlar. Yazıp çizdikleri şeylerden dolayı yazıklar olsun onlara! Kazandıkları şeylerden dolayı yazıklar olsun onlara! (80) Onlar, "Çok Kısa bir süre dışında cehennem ateşi bize ilişmeyecek" diyorlar. [Ey Peygamber!] De ki onlara: "Ne o, yoksa bu konuda Allah'tan kesin söz mü aldınız? [Şayet böyle bir söz aldıysanız ne âlâ]! Çünkü Allah sözünden asla dönmez. Yoksa siz bilir bilmez konuşup aslı esası olmayan bir iddiayı Allah'a isnat ediyor olmayasınız... (81) Hayır, doğrusu şu ki büyük günah kazanan ve günahı tarafından çepeçevre kuşatılan kimseler cehennemi boylayacak ve temelli orada kalacaklar. (82) İman edip imanlarına yaraşır güzellikte işler yapan kimseler ise cennetlik olacak ve orada sürekli kalacaklar.

***

Bu ayet grubu, Hz. Musa dönemindeki İsrâiloğulları'na değil, Hz. Muhammed dönemindeki Medine Yahudilerine yönelik beyanlar içerir. Özellikle 75. ayetin başındaki "أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ" (Onların size inanmalarını mı umuyorsunuz?" ifadesi, burada söz konusu edilen zümrenin Medine Yahudileri olduğunu göstermektedir. İlk üç ayet Hz. Muhammed ve müslümanlar ile Medine Yahudileri arasında dinî muhtevalı birtakım müzakereler ve münakaşalar yaşandığını ima etmekte, özellikle 76. ayetteki ifadeler bazı Yahudilerin münafıkça davrandıklarını göstermektedir. Daha sonraki ayetler ise Yahudilerin bir kısmının dinî alanda hiçbir sağlam bilgiye sahip olmadığını, diğer bir kısmının ise din konusunda insanları yanlış yönlendirip kandırdığını bildirmektedir. Kısacası, bu ayet grubu Medine'deki Yahudilerin İslam davetine karşı sergiledikleri inkârcı tavrı resmetmektedir.

أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ
يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (75)

(75) Onların size inanmalarını umuyorsunuz, öyle mi?!
Hâlbuki onlardan bir grup Allah'ın kelamını dinlemiş, fakat
onu anlayıp kavradıktan sonra bile bile çarpıtmışlardır.

***

Bu ayetteki hitap sahabeye, belki daha öncelikli olarak Hz. Peygamber'e yöneliktir.[1535] Ayetin ilk kısmını oluşturan "أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ" (Onların size inanmalarını mı umuyorsunuz?!) ifadesinde söz konusu edilen zümre ise Medine Yahudileridir. Müfessirler bu ayetin nüzûl sebebine dair birkaç farklı rivayet nakletmişlerdir. Bunlardan birine göre ayet, ensar müslümanlar hakkında inmiştir. Çünkü bu müslümanlar ile Medine'deki Yahudiler arasında eman, himaye ve sütkardeşliği gibi sıkı bağlar bulunduğundan, söz konusu müslümanlar onların da İslam'ı benimsemelerini arzu etmişlerdir. İkinci bir rivayete göre Hz. Peygamber Medine'de aynı yaşam alanını paylaştığı Yahudilerin İslam'ı benimsemelerini arzu etmiş, ardından bu ayet inmiştir. Başka

1535 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I. 161.

bir rivayete göre ise ayet Tevrat'taki hükümleri çarpıtan, yani helali haram haramı helal kılan Yahudi âlimler hakkında inmiştir.[1536]

Müfessirler ayetin nüzûl sebebine dair başka rivayetler de nakletmişlerdir. Fakat bu konuda nakledilen tüm rivayetler, içlerinden bir kısmı sonradan kurgulanmış olsa dahi Hz. Peygamber ile Medine Yahudileri arasındaki gerginliğe atıfta bulunması hasebiyle bir bütünün parçaları görüntüsü vermekte, dolayısıyla her bir rivayet en azından bir yönüyle ayetin muhtemel nüzûl sebebi olarak değerlendirilmeye münasip görünmektedir.

Ayetin ilk kısmındaki ifadede geçen "أَفَتَطْمَعُونَ" (efetetmeûne) lafzı "iyi bir şeyin gerçekleşmesini arzu etmek" ya da "güçlü bir arzu ve istekle bir şeyin gerçekleşmesini ümit etmek" manasındaki "ط م ع" (tm'a, tama') kökünden[1537] türemiş bir fiildir. Kur'an'da mastar ve fiil türevleriyle 12 kez geçen "tm'a, tama'" (الطَّمَع) kökü Türkçede de "hırs, hırs, hırslılık, açgözlülük, çok arzulamak" (tama', tamah, tamahkârlık) manasında kullanılır. Arapça sözlüklerde "tama'" (الطَّمَعُ) lafzı "ümitsizlik" manasındaki "ye's"in (اليأْسُ) zıddı olarak anılır.[1538] "Tama'" (الطَّمَع) ile "recâ" (الرَّجَاءُ) ve "emel" (الأَمَل) kelimeleri arasında ise anlam yakınlığı vardır.[1539]

Hz. Ömer'in, "الطَّمَعُ فَقرٌ واليأْسُ غِنًى" (Aşırı arzu/istek ve beklenti fakirlik, ye's/beklentisizlik ise zenginliktir) şeklindeki sözü[1540] "tama'" kelimesinin bir şeyin hâsıl olmasına yönelik aşırı istek ve ciddi beklenti anlamına geldiğini, "ye's"in ise beklentisizlik hâlini ifade ettiğini gösterir. Nitekim Râğıb el-İsfehânî, "tama'"ı nefsin aşırı düzeyde istekle bir şeye karşı kışkırtılmış hâlde olması (الطَّمَعُ نُزوعُ النَّفسِ إِلَى الشيءِ، شَهْوَةً لَهُ) diye açıklamış ve bunun çoğunlukla heva ve hevesten kaynaklandığını vurgulamıştır.[1541]

Ayetin başındaki ilk ifadede müslümanlara, "Siz şimdi âdeta yana yakıla bu Yahudilerin size inanmaları mı arzu ediyorsunuz?" mealinde bir hitapta bulunulduktan sonra, bunu takip eden "وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ" ifadesinde onların inan-

1536 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 438.
1537 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VIII. 238-239.
1538 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, II. 114.
1539 Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 443.
1540 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXI. 459.
1541 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 307.

mama (icabet ve tasdik etmeme) gerekçelerinden söz edilir. Bu ifadede, Yahudilerden bir grubun Allah'ın kelamını dinledikleri, fakat daha sonra onu bile bile tahrif ettikleri bildirilir. Mezkûr ifadede geçen "فَرِيقٌ" (ferîk) lafzı "ayrılma, bölünme, parçalanma" manasındaki "ف ر ق" (frk, fark) kökünden türemiş bir sıfat-ı müşebbehe olup "toplumun ana gövdesi içinde ayrı bir grup, topluluk, taife" gibi bir anlam içerir. Kendi lafzından tekil formu bulunmayan "ferîk" (فَرِيقٌ) kelimesi bu ayet bağlamında Medine Yahudilerinin özellikle ulema sınıfına karşılık gelir.[1542]

Yahudilerin inanmaya yanaşmadıkları şey, Hz. Peygamber'in nübüvveti ve Kur'an vahyidir. Dolayısıyla müslümanların Yahudilere yönelik ümit ve beklentileri, Hz. Peygamber'in nübüvvetini tasdik ve onun davetine icabettir.[1543] Ancak "أَفَتَطْمَعُونَ" lafzının başındaki inkârî ve/veya taaccübî istifham, müslümanların bu konudaki ümit ve beklentilerinin gerçekleşmeyeceğini belirtir. Daha açıkçası, "أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ" ifadesi, "Ey Müslümanlar! Bu Yahudiler size asla inanmayacak, İslam davetinize icabette bulunmayacaklardır. Dolayısıyla onların size inanmalarını beklemeniz, hayreti mucip bir husustur" şeklinde bir manaya gelir.[1544]

Ayetin başındaki istifham edatından hareketle denilebilir ki Yahudilerin Hz. Peygamber'in davet ve tebliğine inanmalarını beklemek, bir bakıma ham hayalden ibarettir. Öte yandan, bahis konusu ifadenin şöyle bir anlam taşıması da ihtimal dâhilindedir: "Bu Yahudiler geçmiş dönemlerde kendilerine birçok peygamber gönderildiği hâlde, tıpkı Musa döneminde yaşandığı üzere kendi peygamberlerinin davet ve tebliğlerine bile inanmamışken, şimdi siz istediniz diye mi Kur'an vahyine ve İslam davetine inanacaklar?"

Ayetteki "وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ" ifadesi Mücâhid, Süddî, İbn Zeyd gibi müfessirler tarafından, "Onlardan bir grup Tevrat'ı dinler; fakat daha sonra onu tahrif ederler" şeklinde izah edilmiştir.[1545] Bu izahtan anlaşıldığı kadarıyla Tevrat'ı dinleyip tahrif edenler, Hz. Peygamber devrindeki Yahudi din âlimleridir. Tahrif ettikleri şey ise Hz. Peygamber'in nübüvvetine dair bildirimler ve recm gibi bazı hü-

1542 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 140.
1543 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 139.
1544 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 566.
1545 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 141.

kümlerdir. Ancak Taberî'ye (ö. 310/923) göre "tahrif" eyleminin öznesi olan kişilerin elinde bulunan yazlı bir metin için "dinleme" fiilinin kullanılması söz konusu izahı tutarsız hâle getirir. Ayette söz konusu edilen zümre Hz. Musa devrindeki İsrâiloğulları'dır. Nitekim onlar Hz. Musa'nın dilinden Allah'ın kelamını dinlemişler ve fakat ilâhî kelamın manasını/maksadını bile bile çarpıtmışlar, yani kasten yanlış anlamış ve yorumlamışlardır.[1546] Tâbî âlim A'meş'in (ö. 148/765) yorumuna göre ayetteki "kelâmellah" lafzı Kur'an'a da hamledilebilir. Bu takdirde "وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللّٰهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ" ifadesi, Yahudilerin Kur'an'ı dinleyip manasını/maksadını kasıtlı olarak çarpıttıklarına delalet eder.[1547]

Ayetteki "كَلَامَ اللّٰهِ" (Allah'ın kelamı) lafzı A'meş tarafından "كَلِمَ اللّٰهِ" (Allah'ın kelimeleri/sözleri) şeklinde okunmuştur. Ebû Hayyân (ö. 745/1344) "kelâm" ve "kelim"in aynı manaya geldiğini vurgulamıştır.[1548] "Kelâm" (الْكَلَامُ), sözlükte "yaralamak" ve "açıklayıcı ve anlam ifade edici tarzda konuşmak" manalarına gelen "ك ل م" (klm, kelm) kökünden türemiş bir mastar/isimdir. Hem bir söz öbeğini oluşturan lafızları hem de bu lafızların taşıdığı anlamları ifade eden "kelâm" kelimesi örfte "ağızdan çıkan anlaşılır ve anlamlı sese verilen ad" diye tarif edilir. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 75 kez geçen "kelm" (الكَلْمُ) kökünün "tekellüm" (التَّكَلُّمُ) şeklindeki türevi "konuşmak", "tiklâm" (تِكْلَامٌ) ve "tiklâme" (تِكْلَامَة) şeklindeki türevleri ise "güzel, fasih söz" veya "konuşmak" manasına gelir.[1549]

Söz konusu ifadede geçen "يُحَرِّفُونَهُ" (yüharrifûnehû) lafzı "bir şeyin tarafı, kenarı, ucu" manasına gelen "ح ر ف" (hrf, harf) kökünden türemiş bir fiildir. Bu kökten türeyen "inhirâf" (الِانْحِرَافُ) sapmak/ayrılmak manasına gelir.[1550] Kökün tef'îl babındaki mastarı "tahrîf" (التَّحْرِيفُ) şeklinde olup iki manaya muhtemil bir sözü tek manaya hamletmeyi veya sözün manasını benzer manalarla değiştirmeyi (tebdil) belirtir.[1551] Yahudilere izafe edilen tahrif, genellikle kendi kutsal kitaplarındaki metinleri değiştirmek ve bazı hükümleri tağyir etmek[1552] şeklinde de-

1546 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 143.
1547 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 439.
1548 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 439.
1549 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII. 522-524.
1550 İbn Sîde, *el-Muhkem*, III. 306-307.
1551 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 114.
1552 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 222.

ğerlendirilir; ancak burada söz konusu olan tahrif, metnin değiştirilmesinden ziyade anlama ve yorumlama düzeyinde mana ve mesajın ters yüz edilmesidir.[1553]

Yahudiler ilâhî kelamın mana ve mesajını gayet iyi anlayıp kavramalarına rağmen çarpıtmışlardır. Ayetteki "مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ" ifadesi tam olarak bunu anlatır. Bu ifadedeki "mâ" edatı mastariyyedir. Dolayısıyla "مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ" ifadesi, "Allah'ın kelamını gayet iyi anladıktan sonra" ya da "gayet iyi anlamış olmalarına rağmen" (مِنْ بَعْدِ عَقْلِهِمْ إِيَّاه) şeklinde bir anlam taşır.[1554]

Bahis konusu ifadedeki "عَقَلُوهُ" (akalûhu) lafzı sözlükte "bağlamak engellemek, yasaklamak, hapsetmek" manalarına gelen "ع ق ل" (akl) kökünden türemiş bir fiildir. Kur'an'da sadece fiil formunda 49 kez geçen "akl" (العَقْلُ), bilgi edinmeye yarayan bir güç, bu güç ile elde edilen bilgi ve aynı zamanda bilme, anlama, kavrama melekesi diye tarif edilebilir. Nitekim "akl" lafzının birçok hadiste de "deveyi veya başka bir şeyi bağlamak, zapt etmek, diyet vermek" gibi manaların yanında "hatırda tutmak, anlamak, bilmek" gibi anlamlarda da kullanıldığı görülebilir. Bir rivayete göre Hz. Peygamber akıllı kimseyi "keyyis" (الْكَيِّس) diye nitelendirmiş ve bu çerçevede "Keyyis, nefsini zapturapt altına alıp ölümden sonrası için hazırlık yapan kimsedir" (الْكَيِّسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ، وَعَمِلَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ) demiştir.

Arap dilinde "ilm" (العِلم), "kalb" (القَلْبُ), "irb" (الإِرْبُ), "lüb" (اللُّبُّ), "nühâ" (النُّهى), "hicâ" (الحِجا), "hicr" (الحِجْرُ), "zihn" (الذِّهْنُ) gibi kelimeler "akl" (الْعَقْلُ) lafzıyla yakın anlamlar taşır; fakat aralarında birtakım semantik nüanslar da vardır. Ebû Hilâl'in aktardığı bilgilere göre "akl" (الْعَقْلُ) çirkinlikleri engelleyen ilk/öncelikli ilimdir. "Akl" lafzındaki semantik kök, devesini bağlayıp azgınlık yapmasına mani olan kişiye atfen söylenen "عقل الْبَعِير" (akale'l-baîra) sözündeki "bağlamak, engel olmak" anlamıyla ilişkilidir. Ebû Hilâl'e göre aklın ne olduğu hususunda en güzel tarif, "kötünün kötü olduğunu bilmek ve kötülüğe engel olmak" şeklindeki tariftir. "İrb" (الإِرْبُ) akıl zenginliği anlamına gelir. "Lüb" (اللُّبُّ) saf/halis akla karşılık gelir. "Hicâ" (الحِجا) ise akılda sebat demektir.[1555]

1553 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 193.
1554 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 439.
1555 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 83-85.

Bakara 2/75. ayetteki "وَهُمْ يَعْلَمُونَ" ifadesinin başında yer alan "vav" harfi hâl/durum bildirir. Buna göre Yahudiler Allah'ın kelamını bilerek isteyerek tahrif etmişlerdir. Müfessirler "bilme"nin neye taalluk ettiği olduğu hususunda öncelikli olarak iki ihtimalden söz etmişlerdir. Birincisi, ilâhî kelamdaki maksat ve muradı gayet iyi anlamalarına rağmen onu çarpıttıklarını bilmek, ikincisi ise tahrifin ilâhî cezayı/azabı mucip bir günah olduğunu bilmek şeklindedir.[1556] Bu iki ihtimal haricinde, tahrife kalkışarak hak ve hakikatten saptıklarını veya kendilerinin ne durumda olduklarını veyahut ilâhî murada aykırı iş yaptıklarını bildiklerinden de söz edilebilir.[1557]

Sonuç olarak, Bakara 2/75. ayette, Medine Yahudilerinin Hz. Peygamber tarafından tebliğ edilen İslam davetine icabet etmeyecekleri bildirilmektedir. Hz. Peygamber'e yönelik teselli mesajı da içeren bu bildirimdeki gerekçe uzak geçmişteki atalarının gerek bizzat Hz. Musa'dan duyup dinledikleri, gerekse ondan sonraki zamanlarda nakil yoluyla işittikleri ilâhî kelamı pekâlâ anlayıp kavradıkları hâlde asıl mana ve maksadı çarpıtmak şeklinde beyan edilmektedir. Bu gerekçeye göre Medine Yahudileri hakikati kabule yanaşmama hususunda atalarının inkârcılık ve inatçılık geleneğini sürdürmektedir. Dolayısıyla temel tutum ve davranış kodlarını atalarından tevarüs etmeleri hasebiyle onların Kur'an vahyine ve Hz. Peygamber'in nübüvvetine iman etmelerini beklemek nafiledir.

وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا
أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (76)

(76) Onlar, mü'minlerle bir araya geldiklerinde, "Biz de sizin gibi inanıyoruz" derler; fakat kendi aralarında şöyle söylerler: "Allah'ın size bildirdiği şeyleri onlara/müslümanlara anlatın, onlar da rabbinizden gelen bir delil olarak size karşı kullansınlar, öyle mi?! Siz hiç düşünmez misiniz?!"

***

1556 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 104; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 194.
1557 Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 444; İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 197.

Önceki ayette kendilerinden söz edilen Medine Yahudileri bu ayette münafık kimlikleriyle tasvir edilir. Bakara 2/8-14. ayetlerdeki münafık tipolojisini hatırlatan bu tasvire göre söz konusu Yahudiler mü'minlerle karşılaştıklarında kendilerinin de iman ettiklerini söylemişlerdir. Ayetin başındaki "وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا" (Onlar mü'minlerle bir araya geldiklerinde, "Biz de iman ettik" derler) ifadesinde geçen "لَقُوا" (lekû) lafzı "rastlamak, rastlaşmak, karşılaşmak, yüz yüze gelmek" manasındaki "ل ق ي" (lky, luky, likâ', lukiyy) kökünden türemiş bir fiildir.[1558]

Söz konusu lafız İbnü's-Semeyfa' tarafından "لاَقَوْا" (lâkav) şeklindeki okunmuştur; ancak Ebû Hayyân "لَقُوا" (lekû) ve "لاَقَوْا" (lâkav) formlarının aynı anlamı taşıdığını vurgulamıştır.[1559] Kur'an'da mastar, isim (ism-i fâil) ve fiil türevleriyle 147 kez geçen "lky/luky" kökü tefe'ul babında "kavramak, anlamak, idrak etmek, öğrenmek, bellemek" gibi manalara da gelir. Nitekim Bakara 2/37. ayetteki "فَتَلَقّٰى اٰدَمُ مِنْ رَبِّهٖ كَلِمَاتٍ" (Âdem rabbinden [tövbe ve niyazla ilgili] birtakım kelimeler öğrendi) ifadesinde geçen "فَتَلَقّٰى" (fetelekkâ) lafzı "öğrenmek, bellemek" diye ifade edilebilecek bir anlam içerir.

Münafık Yahudilerin bir araya gelip kendi aralarında konuşmaları, "وَإِذَا خَلَا بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ" ifadesiyle belirtilmiştir. Bu ifadedeki "خَلَا" (halâ) lafzı "boş kalmak, bir işi sona erdirip boşa çıkmak, soyutlanmak" gibi manaların yanında "yalnız kalmak" veya "bir kişiyle baş başa kalmak" manasına da gelen "خ ل و" (hlv, halâ', huluv, halvet) kökünden türemiş bir fiildir. Münafık Yahudiler baş başa kaldıklarında veya daha kuvvetli bir ihtimalle, inkârcı tavırlarını gizlemeyen Yahudiler müslümanlara şirin görünmek için ikiyüzlü (münafıkça) davranan dindaşlarıyla buluştuklarında, onları kınamak maksadıyla "قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللّٰهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ" (Allah'ın size bildirdiği şeyleri onlara/müslümanlara anlatın, onlar da rabbinizden gelen delil olarak size karşı koz olarak kullansınlar, öyle mi?!) demişlerdir.

Bu ifadede geçen "أَتُحَدِّثُونَهُمْ" (etühaddisûnehüm) lafzı, "yeni olmak, sonradan ortaya çıkmak" manasındaki "ح د ث" (hds, hudûs) kökünden türemiş bir fiildir. Bu kökten türeyen "hadîs" (الحَدِيثُ) "eski" anlamın-

[1558] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV. 254-255.
[1559] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 439.

daki "kadîm"in (القَدِيم) zıddı olup "yeni olan şey" manasına gelir. Arapçada haber, bildirim de "hadîs" diye isimlendirilir. "Hudûs" (الحُدُوث) kelimesi daha önce mevcut olmayan bir şeyin ortaya çıkmasını belirtir. Bütün bunların yanında "hds" kökünün tef'il babındaki (التَّحْدِيث) türevi "bildirmek, söylemek", tefâul (التَّحادُث) tefe'ul (التَّحَدُّث) ve müfâale (المُحادثة) bablarındaki türevleri ise "söz söylemek, konuşmak" manasına gelir.[1560] Dolayısıyla burada izah etmeye çalıştığımız "أَتُحَدِّثُونَهُمْ" lafzı da "anlatmak, söylemek" manasına hamledilir. Bu lafzın sonundaki "hüm" zamiri müslümanlara delalet etmektedir.

Yahudilerin kendi aralarında konuşurken, "Müslümanlara söylenmemeli" diye altını çizdikleri husus, ayette "بِمَا فَتَحَ اللّٰهُ عَلَيْكُمْ" ifadesiyle belirtilir. Bu ifadedeki "فَتَحَ" (feteha) lafzı "açmak, açığa çıkarmak" manasındaki "ف ت ح" (fth, feth) kökünden türemiş bir fiildir. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 38 kez geçen "feth" (الفَتْح) kökü "bildirmek, haberdar etmek, hükmetmek" gibi manalara da gelir. Bu kökten türeyen "fettâh" (الفَتَّاح) Allah'a atfen kullanıldığında "hâkim, hükmeden veya kullarına rızık ve rahmet kapılarını açan" manasına gelir. "Feth" kökü Arap dilinde nehir, kaynaktan akan su, yardım, destek, galibiyet, zafer gibi daha birçok farklı manada da istimal edilir.[1561]

Ayette geçen "لِيُحَاجُّوكُمْ" (liyühâccûküm) lafzı "kastetmek, yönelmek" manasındaki "ح ج ج" (hcc/hac) kökünden türemiş bir fiil olup "delil öne sürerek tartışma, nizalaşma" manasına gelir. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 33 kez geçen "hcc/hac" (الحَجّ) kökü "üstün gelmek" anlamında da kullanılır. Aynı kökten türeyen "hüccet" (الحُجَّة), iddiayı ispat için kendisine yönelinen şey (delil, burhan) demektir. Başka bir ifadeyle, maksadı açık seçik ve dosdoğru şekilde gösteren aklî ya da naklî burhan "hüccet" diye isimlendirilir. Delilin "hüccet" diye isimlendirilmesi bir izaha göre maksat ve matluba onunla yönelinmesiyle ilişkilidir. Bu bağlamda takip edilen yol ve yöntem "mehacce" (المَحَجَّة) ve "mehaccetü't-tarîk" (مَحَجَّة الطَّرِيق) diye isimlendirilir. "Hcc" (hac) kökünün müfâale babındaki kullanımı hüccete hüccetle karşı çıkmak ve tartışmak anlamına gelir. Yani "muhâcce" (المُحاجّة) tartışma ve nizada hüccet öne sürerek muarızın hüccetini hüccetle çürütüp galip gelmek

1560 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II. 131-133.
1561 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II. 536-540; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, VII. 5-9.

ve aynı zamanda onu hüccetinden vazgeçirmeyi hedeflemek şeklinde ifade edilebilecek bir anlam içerir.[1562]

Allah'ın Yahudilere peygamberler ve vahiy aracılığıyla bildirdiği şeyler, İbn Abbâs'tan gelen rivayete göre Hz. Muhammed'in gerçek peygamber olduğuna ve onun nübüvvetinin tasdik edilmesi gerektiğine ilişkin bilgidir. Yahudiler bu bilginin kendi kitaplarında mevcut olduğundan müslümanları haberdar ettikleri takdirde, onların bunu kendileri aleyhine delil olarak kullanacaklarını düşünmüşlerdir. Süddî gibi bazı müfessirler ise ayetteki "feteha" lafzına "hükmetti" manası yüklemişlerdir. Buna göre söz konusu ifade, "Allah'ın atalarımız hakkında verdiği azap hükmü konusunda müslümanları bilgilendirmeyin; aksi hâlde bunu Allah'ın bildirimi olarak aleyhimize hüccet olarak kullanırlar" gibi bir manaya gelir.[1563]

Bu izah ilkine göre daha isabetlidir. Çünkü Yahudiler birçok ayette de belirtildiği üzere kendilerini seçkin ve imtiyazlı kavim olarak görmektedir. Bu yüzden, Yahudilerin uzak geçmişteki ataları hakkında Allah'ın verdiği azap hükmü hakkında müslümanları bilgilendirmeleri ve müslümanların da bunu ilâhî kaynaklı bir bilgi olarak onların önüne sürmeleri kendileri açısından çok büyük itibar kaybına yol açacaktır.

Ayetteki "عِنْدَ رَبِّكُمْ" lafzı "Rabbinizin katında" manasına gelir. Buna göre Yahudilerin kutsal metinlerinde kendi geçmişleriyle ilgili birtakım bilgilerin müslümanlarla paylaşılması durumunda, onların bu bilgileri Allah katında hüccet olarak kullanmaları söz konusudur. "Allah katında" tabirinin bu bağlamda kıyamet ve hesap gününe atıfta bulunduğu düşünülebilir. Ancak Yahudilerin hem kendi itikâdî sistemlerinde ahiret inancının belli belirsiz denebilecek düzeyde olması hem de bütün bu ayetlere konu olan Medine Yahudilerinin kıyamet günü hesap verme gibi bir kaygı taşıdıklarını söylemenin zayıf bir varsayıma dayanması sebebiyle "عِنْدَ رَبِّكُمْ" lafzını, "Kıyamet günü rabbinizin katında/huzurunda" manasına hamletmek pek uygun görünmemektedir. Bu yüzden, bazı müfessirler söz konusu lafza "Allah'ın kitabında" şeklinde bir mana takdir etmişlerdir. Zemahşerî'nin belirttiği üzere "Bu Allah katında şöyle-

1562 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 107-108; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II. 226-230.
1563 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 440.

dir" (هو عند الله هكذا) demekle, "Bu Allah'ın kitabında şöyledir" (هو في كتاب الله هكذا) demek aynı manaya gelir.[1564] Bazı müfessirler ise "عِنْدَ رَبِّكُمْ" lafzının "Rabbiniz katından gelen" manasına hamledilebileceğini söylemişlerdir ki bu mana takdirine göre Allah katından gönderilen şeyden maksat, Allah'ın Hz. Muhammed'i nübüvvet ve risaletle görevlendirmesi ve onun nübüvvetini tasdik hususunda Yahudilerle ahitleşmesidir.[1565] Bize göre bu yorum öncekilere nispetle daha isabetlidir.

Ayetin sonundaki "أَفَلَا تَعْقِلُونَ" ifadesi, galip ihtimalle, münafık Yahudilerin kendi aralarında birbirlerine söyledikleri sözlerin devamı mahiyetinde olup, "Allah'ın gerek seleflerimizle ilgili lanet, gazap ve azap hükmü gerekse misak (ahitleşme) meselesi hakkında müslümanları bilgilendirmenin aleyhimize koz olarak kullanılacağına akıl erdiremiyor musunuz?" şeklinde bir anlam içerir. Zayıf bir ihtimal olarak bu ifadenin Allah tarafından mü'minlere yönelik bir hitap olduğu da ileri sürülmüştür. Bu takdirde, "أَفَلَا تَعْقِلُونَ" ifadesi şöyle bir manaya gelir: "Yahudilerin inkârcı tavırları gün gibi aşikâr... Hâl böyleyken, onların size inanmayacaklarına akıl erdiremiyor musunuz?"[1566]

أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللّٰهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ (77)

(77) Peki bilmezler mi ki Allah onların gizlediklerini de açığa vurduklarını da bilir.

***

Ayetin başındaki "أَوَلَا يَعْلَمُونَ" (Bilmezler mi...) ifadesi Yahudilere yönelik bir kınamadır. İfadenin başındaki istifham (soru) edatı takrir içindir. Dolayısıyla ifade "O Yahudiler pekâlâ bilirler..." şeklinde bir anlam içerir. İbn Muhaysın (ö. 123/741) "أَوَلَا يَعْلَمُونَ" (Bilmezler mi...) ifadesini "أو لا تَعْلَمُونَ" (Bilmez misiniz...) şeklinde okumuştur. Bu okuyuşa göre ayetteki hitap mü'minlere yöneliktir.[1567] Siyak-sibak dikkate

1564 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 287.
1565 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 441.
1566 Kurtubî, *el-Câmi'*, II. 3; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 441.
1567 Kurtubî, *el-Câmi'*, II. 4; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 441.

alındığında, "أَوَلَا يَعْلَمُونَ" (O Yahudiler bilmezler mi...) şeklindeki okuyuşun daha isabetli olduğu söylenebilir. Yahudilerin pekâlâ bildikleri şey, ayette "أَنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ" (Allah onların gizlediklerini de açığa vurduklarını da bilir) ifadesiyle belirtilmiştir.

Bu ifadedeki "يُسِرُّونَ" (yüsirrûne) lafzı "gizlemek, saklamak" manasındaki "س ر ر" (srr, sır) kökünden türemiş bir fiildir. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 44 kez geçen "sır" (السِّرّ) kökü ferah, sevinç, mutluluk gibi manalara da gelir. Mesela, aynı kökten mastar olarak türeyen "sürûr" (السُّرُور) kalpte gizlenen sevinç ve mutluluk demektir. Ancak bu ayette geçen "يُسِرُّونَ" (yüsirrûne) fiili, if'âl babında olup duygu ve düşünceyi gizlemeyi belirtir. Bazı kaynaklarda, "sır" kökünün if'âl babındaki fiil formunun "açığa vurmak" manasına geldiği de belirtilir ve bununla ilgili olarak Yûnus 10/54 ve Sebe' 34/33. ayetlerdeki "وَاَسَرُّوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَاَوُا الْعَذَابَ" (Onlar azabı gördüklerinde pişmanlıklarını gizleyecekler/açığa vuracaklar) ifadesi delil/şahit gösterilir.[1568]

Bahis konusu ifadede geçen "يُعْلِنُونَ" (yü'linûn) lafzı, "belirmek, ortaya çıkmak, açık hâle gelmek" manasındaki "ع ل ن" (aln, alen) kökünden türemiş bir fiildir. Kur'an'da mastar ve fiil türevleriyle 16 kez geçen "aln" kökünden türemiş olan "العَلانية" (alâniyet) kelimesi "sırr"ın (السِّر) zıddı olarak kabul edilir ve daha ziyade fikir, görüş gibi soyut şeylerin açığa çıkmasını ifade maksadıyla kullanıldığı belirtilir.[1569] "Raculün ulenetün" (رَجُلٌ عُلَنَةٌ) hiçbir sırrını saklamayan adam, "racülün alâniyetün" (رَجُلٌ عَلانِيَة) ise durumu ortada olan adam manasına gelir.[1570]

Ayette Medineli Yahudilerle ilgili olarak, "Peki bilmezler mi ki Allah onların gizlediklerini de açığa vurduklarını da bilir" mealinde bir ifadenin yer alması şu açıdan çarpıcıdır: Yahudilerin özellikle ulema sınıfı hak ve hakikatin ne olduğunu çok iyi bildikleri gibi, ne tür yanlışlar yaptıklarını da gayet iyi bilmektedir. Yine onlar gerek içlerinde gizledikleri küfür ve nifakla ilgili düşüncelerin gerekse açıkça dillendirdikleri şeylerin Allah tarafından eksiz bilindiğinin de idrakindedir. Fakat bütün bunlara rağmen gerçekleri gizlemek gibi günah ve isyan hâlinden bir türlü vazgeçilmemesi, müesses din denilen şeyin özellikle

1568 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII. 69; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 150.
1569 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, II. 240; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXV. 408-410.
1570 İbn Sîde, *el-Muhkem*, II. 158; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII. 289.

din adamları tarafından ideolojik saplantıya benzer şekilde algılanması ve çoğu zaman da toplumsal ve siyasal düzlemde güç, nüfuz ve iktidar sağlayan bir aygıt gibi kullanılması gibi olgularla ilgili bir durum olduğuna işaret etmektedir.

وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ (78)

(78) Onlardan bir kısmı vahiy bilgisinden bihaberdir. Onların bütün bildikleri vehim, kuruntu türü şeylerden ibarettir. Dahası, onlar ancak yalan yanlış kanaatlere sahiptir.

***

Bu ayetin başındaki "وَمِنْهُمْ" (minhüm) lafzı Medine Yahudilerinden bir gruba işaret eder. Tefsir kitaplarında, "minhüm" lafzındaki "hüm" zamiriyle işaret edilen grubun Arap Hıristiyanlar veya Mecûsîler olduğundan da söz edilir.[1571] Ancak siyak-sibak ya da pasaj bütünlüğü dikkate alındığında, söz konusu zamirin Yahudilerden bir gruba işaret ettiği kolaylıkla anlaşılabilir. Nitekim Mücâhid b. Cebr, Ebü'l-Âliye ve Taberî gibi müfessirlerin tercihleri de bu yöndedir.[1572]

Ümmî ve Ümmîlik

Ayette sözü edilen Yahudilerin "el-kitâb"ı bilmeyen "ümmîler" (ümmiyyûn) olduğu bildirilir. "Ümmiyyûn" (أُمِّيُّونَ) sözlükte "bir şeye yönelmek, kastetmek" anlamına gelen "أ م م" (emm) kökünden veya "anne" anlamına gelen "الأُمّ" (ümm) kökünden türemiş bir isim (ism-i mensûb) olan "ümmî"nin çoğul şeklidir. Kur'an'da "ümm" (ümmühât), "ümmî" (ümmiyyûn), "ümmet" (ümem), "imâm" (eimme) gibi farklı türevleriyle 129 kez geçen "emm" (الأَمّ) kökü, doğrudan müteaddi olarak veya "ba" harf-i cerriyle kullanıldığında "bir topluluğun önüne geçmek" manasına gelir. "İmamlık yapmak" tabiri de bu manayla ilişkilidir.[1573]

1571 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 442.
1572 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 152-153.
1573 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XV. 451-459; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII. 22-34.

"Ümmî" lafzı genellikle "okuma yazma bilmeyen, mektep medrese görmemiş tahsilsiz kimse" diye açıklanır. Bunun yanında "ümm" (anne) kelimesiyle bağlantılı olarak "annesinden doğduğu gibi kalmış, aslî tabiatı bozulmamış, sonradan okuma yazma öğrenmemiş" veya "topluluk" manasındaki "ümmet" kelimesiyle bağlantılı olarak "mensup bulunduğu toplumun özelliklerine sahip olan" şeklinde açıklamalar da yapılır. Bu çerçevede Arapların Kur'an vahyinin nazil olduğu dönemde genel olarak okuma yazma bilmeyen insanlardan meydana gelen bir halk olmasıyla bağlantı kurulur. Bütün bunların haricinde, "ümmî" kelimesinin Mekke şehrini niteleyen "ümmü'l-kurâ" (şehirlerin anası/esası) terkibine nispetle kullanıldığı da ileri sürülür.[1574]

Ne var ki oryantalist gelenekte "ümmî"nin okuma yazma bilmeyen kimseye karşılık geldiği yönündeki hâkim görüşe pek itibar edilmemiştir. Birçok Batılı araştırmacı ilk defa Medine döneminde ortaya çıktığını ileri sürdükleri "ümmî" kelimesine "ümmet"in İbrancadaki kullanımından hareketle "kutsal bir kitabı olmayan, putperest kimse" gibi anlamlar yüklemişlerdir. Mesela, Josef Horovitz (ö. 1931), Hz. Muhammed ve kavmi hakkında Cum'a sûresinde zikredilen "ümmiyyîn" (Cuma 62/2) kelimesini "putperestler arasından ve putperestler için bir peygamber" diye yorumlamış, bu bağlamda İbrancada Yahudi olmayanları ifade etmek üzere kullanılan "dünya milletleri" (ummot ha-olam) terkibine dikkat çekerek Hz. Muhammed'in kendisini Yahudiler karşısında "Yahudi olmayanlara gönderilmiş peygamber" (nebı'e ummot ha-olam) şeklinde takdim ettiğini ileri sürmüştür. Benzer şekilde Rudi Paret (ö. 1983) de Hz. Muhammed'in putperestlere gönderilmiş bir peygamber olmasını saygısızlık ve itibarsızlık olarak görmediğini belirtmiş, ayrıca "ümmî" kelimesinin İbrancadaki anlam sınırlarını tam bilmediği için kendini böyle nitelemiş olabileceğini söylemiştir.[1575]

Kur'an'da "ümmî" kelimesi 6 yerde geçmektedir. Bunların ikisinde (A'râf 7/157-158) tekil olarak, Hz. Peygamber'in bir vasfı şeklinde kul-

[1574] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 150; Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 449; Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 22; Tabersî, *Mecmaul-Beyân*, I. 196-197; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 442; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, I. 119-122.

[1575] Mertoğlu, "Ümmî", *DİA*, XLII. 309-310.

lanılırken, diğer yerlerde çoğul formuyla "ümmiyyûn" şeklinde zikredilir. "Ümmî" kelimesi bazı hadislerde "yazı yazmayı bilmeyen, tahsil görmemiş kimse" anlamında geçer. Mesela, birçok muhaddis tarafından nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber, "Biz ümmî bir topluluğuz, yazı yazmayız ve hesap işlemi yapmayız" (إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسُبُ) demiştir.[1576]

Bu hadise istinaden ve bilhassa A'râf 7/157-158. ayetlerdeki "ümmî" kelimesine atfen Hz. Peygamber'in okuma yazma bilmediği, dolayısıyla "ümmî" diye nitelendirildiği kabul edilir. Hatta bu görüş kimi zaman Bakara 2/78. ayetteki "وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ" ifadesiyle delillendirilir. Oysa Montgomery Watt'ın (ö. 2006) da belirttiği üzere bu ayet dikkatlice okunduğunda, kelimenin en doğal anlamının yazılı kutsal kitapları bulunmayan topluluklarla ilgili olduğu görülür. Bu anlam, "ümmî" kelimesinin çoğul formunun geçtiği Âl-i İmrân 3/20, 75 ve Cuma 62/2. ayetlerle de örtüşür. Bu veriler "ümmî" kelimesinin "Yahudi olmayan kimse" (Gentile) anlamına geldiğini ve İbranca "ummot ha-olanı" (dünya milletleri) tabirinden türetildiğini gösterir. Kelimenin Araplarca kullanımı, "ümmete/cemaate mensup olan" manasından etkilenmiş olabilir ve dolayısıyla "ümmî" kelimesine "Arap halklarına mensup olan" şeklinde bir anlam da verilebilir. Bu anlam A'râf 7/157-158. ayetlerde geçen "ümmî rasul/nebî" tabirini tam olarak karşılar niteliktedir. Yani Hz. Muhammed, Araplara gönderilen, Yahudi olmayan, yerli bir peygamberdir. Dolayısıyla burada Hz. Muhammed'in tümüyle okuma-yazma bilmediğine ilişkin bir beyan söz konusu değildir. Olsa olsa onun Yahudi ve Hristiyan geleneklere ait kutsal metinleri bilmediğine işaret edilmiştir.[1577]

Toparlamak gerekirse, müfessirler, Bakara 2/78. ayetteki "ümmiyyûn" kelimesini genellikle "okuma yazma bilmeyen kimseler" diye açıklamışlardır. Bu bağlamda İbn Abbâs'tan, "Allah'ın gönderdiği elçiyi ve kitabı tasdik etmeyip kendi elleriyle kitap yazan, sonra da bunun Allah'tan geldiğini iddia eden kimseler" şeklinde bir açıklama da aktarılmış; fakat Taberî kelimenin Arapçadaki kullanımına aykırı olduğu gerekçesiyle bu açıklamayı isabetsiz bulmuştur.[1578] Zemahşerî ise "ümmiyyûn" lafzını

1576 İbn Hanbel, *el-Müsned*, X. 279; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, II. 332.
1577 Watt, *Kur'an'a Giriş*, s. 54.
1578 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 154.

"Yahudiler içinde okuyup yazması yetersiz, Tevrat'ı okuyup anlayacak kadar bilgisi bulunmayan kimseler"[1579] diye açıklamıştır.

"Ümmî" kelimesinin özellikle Bakara 2/78. ayetteki anlamı "okuma yazma bilmeyen kimseler"den öte, vahiy kaynaklı bilgiye veya kutsal kitapların muhtevası hakkında yeterli ilmî bir birikim ve donanıma sahip olmayan avam tabakasına karşılık gelir. Bize göre bu izahın en güçlü delili, ayette "ümmîler"den söz edildikten sonra, bunların "kitabı bilmeyenler" (لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ) diye nitelendirilmesidir. İfadedeki "el-kitâb" lafzı, tıpkı pek çok ayette geçen "تِلْكَ اٰيَاتُ الْكِتَابِ" ifadesindeki "el-kitâb" lafzı gibi genel manada vahye ve/veya vahiy kaynaklı metinlere karşılık gelir.

Yahudiler arasındaki ümmî grubun bir diğer vasfı, bildikleri şeyin "emânî"den ibaret olmasıdır. Sözlükte "bir şeyi arzu etmek, gerçekleşmesini istemek (temenni), vehmetmek" gibi anlamlar içeren "م ن ي" (mny, meny, münye, minye) türemiş "ümniyye" (الأُمنِيَّة) kelimesinin çoğul formu olan "emânî" (الأَمَانِي), ism-i mastar olarak, "istekler, arzular" anlamına geldiği gibi "vehimler, kuruntular, zihinsel kurgular, zanlar" manasına da gelir. "Mny" kökünün tefe'ul babındaki kullanımı ise "bir şeyi istemek, temenni etmek" manasına gelir.[1580]

Bazı müfessirler ayetteki "أَمَانِيَّ" (emânî) kelimesini istekler, arzular, kuruntular diye izah ederken, İbn Abbâs ve Mücâhid gibi diğer bazı müfessirler bu kelimeye "yalanlar" manası takdir etmişlerdir. Bu mana takdiri Hz. Osman'ın, "Müslüman olduktan sonra hiç yalan konuşmadım" anlamındaki "مَا تَمَنَّيْتُ مُنْذُ أَسْلَمْتُ" sözüyle şahitlendirilmiştir.[1581] Bütün bunların haricinde, kelime "okuma" manasına da hamledilmiştir.[1582] Zemahşerî'nin aktardığı bir yoruma göre ise "لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ" ifadesi, "Yahudilerin avam tabakasının kendi âlimlerinden duydukları ve taklitçi şekilde kabullendikleri muhtelif yalanları bilirler" anlamına gelir. Ensâb âlimi İbn De'b'in (ö. 171/787) söylediği bir söz üzerine bedevinin biri; "Bu senin rivayet ettiğin bir şey mi yoksa temenni ettiğin (asılsız şekilde kurguladığın) ya da uydurduğun bir şey mi?"

1579 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 288.
1580 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIX. 560-564.
1581 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 156.
1582 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 159.

(أهذا شيء رويته، أم تمنيته، أم اختلقته) diye sormuştur.[1583] Bu yorumdan mülhem olarak, söz konusu zümrenin dinî alanda kulaktan dolma, yalan yanlış bilgilere sahip oldukları hâlde kendilerini ilim ehli gören ya da kısaca cahil oldukları hâlde kendilerini âlim zanneden kimselerden oluştuğu da söylenebilir ki bu zan/sanrı günümüzdeki avam dindarlığında da karakteristik özellik olarak kendini gösterir.

Vahye dayalı sağlam bilginden yoksunluk manasındaki ümmîlik vasfıyla birlikte düşünüldüğünde "emânî" kelimesinin bu bağlamda "bilir bilmez konuşulan şeyler" manasında geldiği de söylenebilir.[1584] Söz konusu kuruntular Allah'ın kendilerine af ve merhametle muamele edeceği, hatalar ve günahları yüzünden hesaba çekmeyeceği, peygamber atalarının kendilerine şefaat edeceği ve din ulemasından tevarüs ettikleri bir kuruntu olarak, cehennemdeki ateşin kendilerine sadece sayılı birkaç gün ilişeceği şeklinde ifade edilebilir.[1585]

Ayetin sonundaki "وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ" ifadesi, "Onlar ancak zannediyorlar" manasına gelir. Bu ifadede olumsuzluk (nefy) bildiren "in" ile istisna edatı olan "illâ"nın cümleye kattıkları mana, "Başka değil, ancak..." şeklinde formüle edilebilir. İfadedeki "يَظُنُّونَ" (yezunnûn) lafzı yalan yanlış kanaatlere sahip olmayı belirtir. İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) aktardığına göre Araplar "zan" (الظَنُّ) kelimesini kesin bilgi, şüphe ve yalan anlamında kullanırlar. Şayet kesin bilgiye dair deliller bulunur ve bunlar "şüphe"nin delillerinden fazla olursa, bu takdirde zan yakîne eşdeğer olur. "Yakîn" ile "şüphe"nin delilleri birbirine muadil olduğu takdirde zan şüpheye eşdeğer olur. Yok eğer "şüphe"nin delilleri "yakîn"in delillerinden fazla olursa, o takdirde zan yalana eşdeğer olur.[1586] Ayette haber konumunda bulunan "يَظُنُّونَ" lafzının muzari fiil olarak gelmesi, bir yoruma göre söz konusu cahil Yahudilerin tek ve sabit bir yanlış kanaate (zan) sahip olmadıklarına, âlimlerden duydukları yeni şeylere bağlı olarak yalan yanlış kanaatlerinde değişmeler vuku bulduğuna işaret etmektedir.[1587]

1583 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 288.
1584 Tabersî, *Mecmaul-Beyân*, I. 197.
1585 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 442.
1586 Kurtubî, *el-Câmi'*, II. 6.
1587 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 443.

فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ (79)

(79) [Tevrat'ı bilen Yahudilere gelince,] yazıklar olsun onlara! Çünkü onlar bizzat kendi elleriyle birtakım şeyler yazıp çizerler ve sonra da basit menfaatler elde etmek için, "Bu, Allah tarafından gönderilmiş vahiydir" derler. Yazıp çizdikleri şeylerden dolayı yazıklar olsun onlara! Kazandıkları şeylerden dolayı yazıklar olsun onlara!

***

Bu ayetteki hitap Medine Yahudilerinin "ahbâr" diye anılan din adamlarına ve ulema sınıfına yöneliktir.[1588] Ayetin başındaki "فَوَيْلٌ" (fe-veylün) lafzının asıl yapısı bazı dilcilere göre "esef etmek, yerinmek, hayıflanmak" manasında bir ünlem olan ve Türkçedeki "Vay" sözünü anımsatan "وَيْ" (vey) şeklindedir. Ancak bir tür nüdbe (acı ve keder sebebiyle yapılan nida) olarak kullanılan "vey"in sonuna lâm harfi eklenmiş ve böylece "veyl" (الْوَيْلُ) şekline dönüşmüştür.[1589]

Bazı müfessirler bu bağlamda şöyle bir bilgi aktarmışlardır: Araplar "Yazık, filancaya" anlamında "وَيْ لِفُلَانٍ" (veyli-fülân) şeklinde bir ifade kullanırlardı. Bu ifadedeki lâm harfini "vey" ünlemine katarak "veyl" şeklinde tek kelimeye dönüştürdüler. Asmaî (ö. 216/831) "veyl"in muhatap konumundaki kişi kötü bir durumla karşı karşıya olduğunda, "veyh"in ise şefkat ve merhamet duygusuyla söylendiğini belirtmiş, Sîbeveyhi (ö. 180/796) ise "veyl"in helâkla karşı karşıya kalmış kimseyi, "veyh"in ise helâk olmaya yaklaşmış kimseyi kınamak için kullanıldığını söylemiştir.[1590]

Bu bağlamda, "veyl"in azap, helâk veya ileri derecede kötülük gibi manalara geldiği de ifade edilmiştir. Öte yandan, bazı müfessirler "veyl"in cehennemde bir vadi veya dağ olduğuna dair rivayetler

1588 Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 452.
1589 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, III. 90-92.
1590 Kurtubî, *el-Câmi'*, II. 8; İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 207.

nakletmişlerdir.[1591] Ancak bu görüşler itibar edilecek türden değildir. Çünkü Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344) ifade ettiği üzere, Araplar Kur'an'ın nüzûlünden önce nesir ve şiirde "veyl" kelimesine yer vermişler; fakat kelimeyi cehennemde bir vadi veya dağ anlamında kullanmamışlardır.[1592] Kısacası, "veyl" lafzı Bakara 2/79. ayetin söz diziminden ve içeriğinden de anlaşılacağı üzere "Yazıklar olsun, yuh olsun" manasında kınama (takbih) belirtir.

- Elleriyle Kitâb Yazmak

Yahudilerin işledikleri cürüm, ayette, "لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ" ifadesiyle belirtilir. Bu ifade, "elleriyle kitab yazanlar" manasına gelir. Yazı elle yazıldığına göre "بِأَيْدِيهِمْ" (elleriyle) kelimesinin zikredilmesi ilk bakışta tuhaf görünebilir. Bazı müfessirlere göre bu kelime En'âm 6/38. ayetteki "يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ" (İki kanadıyla uçan) ve Âl-i İmrân 3/167. ayetteki "يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ" (Ağızlarıyla söylüyorlar) ifadesinde olduğu gibi tekit işlevine sahiptir.[1593] "Elleriyle" (بِأَيْدِيهِمْ) kelimesi başka bir yoruma göre Yahudi din ulemasının suçlarını ifşa etme ve bu işi açıktan yaptıklarını bildirmeye yöneliktir. İbnü's-Serrâc'ın (ö. 316/929) yorumuna göre ise "بِأَيْدِيهِمْ" lafzı söz konusu ulema sınıfının dinî metinler telif etme işini vahye dayalı herhangi bir kaynağa dayanmaksızın sırf kendiliklerinden yaptıklarına işaret eden bir kinayeli bir ifadedir.[1594]

Birçok müfessir "لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ" ifadesini Yahudi din âlimlerinin Tevrat metnini tahrif etmeleri, yani kendi kutsal kitaplarında Hz. Muhammed'in nübüvvet vasıflarına işaret eden ifadeler ile haram ve helal konusunda bazı hükümleri tağyir, tebdil ve tahrif etmeleri bağlamında yorumlamıştır.[1595] Ancak "لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ" ifadesinde anlatılmak istenen husus daha başkadır. Abduh'un yorumuna göre bu ifadede kastedilen mana şudur: Yahudi din âlimleri dinî muhtevalı metinler yazıp bunların ilâhî kaynaklı ya da kutsal kitaba dayalı olduğunu ihsas eder tarzda davranmışlar, böylece kendi içlerindeki avam tabakasını hem

1591 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 151; İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 207.
1592 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 443.
1593 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 200; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, I. 220.
1594 Kurtubî, *el-Câmi'*, II. 9; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 443-444.
1595 Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 211; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 170; Kurtubî, *el-Câmi'*, II. 9; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, I. 435-436.

ayartmış hem de onlar üzerine otorite sağlamışlardır. Nitekim her dinî topluluğun avam tabakası din âlimlerince telif edilen eserleri ilâhî kitabın parçası gibi algılar. Yahudi din adamlarının faiz konusunda ürettikleri fetvalar, yani Yahudilerin zenginleşmesi için başkalarından kat kat faiz alabilecekleri yönündeki fetvalar bu ayette anlatılan hususa örnek teşkil edecek tarzdadır.[1596] Zira Yahudiler, faizli işlemleri kendi aralarında haram sayarken Yahudi olmayanlardan faiz almanın cevazına, hatta lüzumuna hükmetmişlerdir. Kendi şeriatlarında "yılan sokması"na benzetilmesine rağmen, Yahudiler uygulamada faizli işlemler neticesinde ortaya çıkan hasılata odaklanmış ve hasılat kendileri açısından lehte tahakkuk ettiğinde caiz, aleyhte tahakkuk ettiğinde ise "haram" saymışlardır.

Abduh burada din istismarcılığına dikkat çeker ve bu istismarcılığın İslam dünyasında da birçok örneği bulunduğunu söyler. "Ayette tasvir edilen Yahudilerin bir kopyasını kendi gözleriyle görmek isteyen kimse" der, Abduh, "şöyle bir etrafına baksın, çok açık şekilde, dinin inanç esaslarına ve gerçek hayat alanına dair hükümleri konusunda temel dinî-ahlâkî maksatları çarpıtan, insanları kuruntulara sevk edip sahih din anlayışlarını bozan eserler telif edip 'Bu eserlerdeki bilgiler ilâhî kaynaklıdır' diyen din istismarcılarını görecektir."[1597]

Ayetteki "ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا" ifadesi, "Sonra da basit menfaatler elde etmek için, 'Bu, Allah tarafından gönderilmiş vahiydir' derler" manasına gelir. Bu ifadeden açıkça anlaşılacağı üzere Yahudi din uleması bizzat kendi görüş ve kanaatlerini kutsal metin gibi takdim etmişlerdir. Yani kendi eserlerini ve bu eserlere dercettikleri görüşlerini ilâhî kaynaklıymış gibi takdim edip bu sayede basit dünya menfaatleri elde etmeyi hedeflemişlerdir. Onların böyle bir işe tevessül etmeleri ise ayette "لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا" diye belirtilmiştir. Bu ifadedeki "لِيَشْتَرُوا" (liyeşterû) lafzı "ücret ya da bedel karşılığı alınıp satılan, yani alışverişe konu olan (müsmen ve mebî') şeylerin elde edilmesi" manasındaki "ش ر ي" (şry, şirâ') kökünden türemiş bir fiil olup "satın almak" manasına gelir. Ebü'l-Bekâ'ya (ö. 1095/1684) göre bir şeyi bırakıp başka bir şey alınarak yapılan her muamele işterâ fiiliyle ifade edilir (كل من ترك شَيْئًا وَتمسك بِغَيْرِهِ فقد اشْتَرَاهُ).[1598]

1596 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 295.
1597 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 295.
1598 Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 117.

Aynı ifadede geçen "semen" (الثَّمَنُ) kelimesi "bedel, ivaz, fiyat, satış bedeli, para ve kıymet" gibi anlamlar içerir.[1599] Ancak "semen" (الثَّمَنُ) ile "kıymet" (القِيمَة) arasında şöyle bir farktan da söz edilir: Bir şeyin "kıymet"i, satılan şeyin değerinde eksilme ve ziyade olmaksızın tam karşılığı iken, "semen" satılan şeyin daha düşük veya daha fazla değerine karşılık gelir. Yani bir şey değerinden düşük veya daha fazla bedel mukabilinde satılıyorsa, bu bedel semendir. Bir şeyin tam karşılığı olan bedel ise kıymettir.[1600]

Semen ya da dünyevi menfaatlerin azlığını belirten "kalîl" (القَلِيلُ) kelimesi "bir şeyin önemsiz ve az olması" manasındaki "ق ل ل" (kll, kıllet) kökünden türemiş bir sıfat-ı müşebbehe olup, "az, önemsiz, değersiz" manasına gelir.[1601] Ayette dünyevi menfaat ve çıkara işaret eden "semen"in "kalîl" (az) diye nitelendirilmesi ya söz konusu menfaatin dünyadaki her şey gibi gelip geçici olması ya da haram olması ile ilgilidir. Çünkü haram kazanç bereketsizdir. Yahudi din ulemasının elde ettikleri menfaat, rüşvet türünden maddi menfaat olabileceği gibi, temsil ettikleri nüfuz ve otoriteyi korumak gibi şeyler de olabilir. Ancak ne sebeple olursa olsun, hak ve hakikati feda etme pahasına elde edilen her menfaat ve çıkar, Muhammed Abduh'un ifadesiyle az"dır. Çünkü her şeyden değerli olan şey hak ve hakikattir.[1602]

İşte bu yüzden, ayette "فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ" (Yazıp çizdikleri şeylerden dolayı yazıklar olsun onlara! Kazandıkları şeylerden dolayı yazıklar olsun onlara!) buyrulmuştur. "Veyl" (Yazıklar olsun) lafzının bu ifadede iki kez zikredilmesi, işlenen cürmün ne çok çirkin olduğunu vurgulamaya yöneliktir. "Kazandıkları şeyler"den (مِمَّا يَكْسِبُونَ) maksat, kesbettikleri günahlara hamledilebileceği gibi, din istismar yoluyla elde ettikleri dünyevi menfaat ve çıkarlara da hamledilebilir.[1603] Ayetin muhtevası dikkate alındığında, bu ikinci ihtimal daha güçlü görünmektedir.

1599 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIV. 337.
1600 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-luğaviyye*, s. 238.
1601 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXX. 273-275.
1602 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 295.
1603 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 200.

وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (80)

(80) Onlar, "Çok Kısa bir süre dışında cehennem ateşi bize ilişmeyecek" diyorlar. [Ey Peygamber!] De ki onlara: "Ne o, yoksa bu konuda Allah'tan kesin söz mü aldınız? [Şayet böyle bir söz aldıysanız ne âlâ]! Çünkü Allah sözünden asla dönmez. Yoksa siz bilir bilmez konuşup aslı esası olmayan bir iddiayı Allah'a isnat ediyor olmayasınız...

***

Müfessirler bu ayetin nüzûl sebebiyle ilgili olarak birkaç rivayet nakletmişlerdir. İkrime el-Berberî (ö. 105/723) tarikiyle gelen rivayete göre Hz. Peygamber Yahudilerle tartışmış, onlar bu tartışmada, "Cehennem bize çok kısa bir süre ilişecektir. Bu da hepi topu seleflerimizin buzağı heykeline tapındıkları kırk günlük süreden ibarettir" iddiasında bulunmuşlar, ardından da Hz. Peygamber ve müslümanları kastederek, "Daha sonra başka insanlar bizim yerimize cehennem ehli olacaktır" demişlerdir. İşte böyle bir iddia üzerine bu ayet inmiştir. İbn Abbâs'tan gelen rivayette ise şu ifadelere yer verilmiştir: Rasûlullah'ın Medine'ye hicret ettiği günlerde Yahudiler, "Bu dünyanın ömrü yedi bin yıldır. İnsanlar cehennemde dünya günlerinden her bir sene mukabilinde ahiret günlerinden bir tek gün azap görecekler" şeklinde bir iddiada bulunmuşlar, Bakara 2/80. ayet bu sebeple nazil olmuştur... Yine İbn Abbâs'tan gelen başka bir rivayete göre Yahudiler, "Allah bizi buzağı heykeline tapındığımız süre kadar, yani kırk gün cehenneme sokacağına dair yemin etti" iddiasında bulunmuş, bu ayet onları tekzip etmek için nazil olmuştur.[1604]

Bütün bu rivayetler ayetteki ifadeden mülhem olarak sonradan tasarlanmış gibidir. Bu yüzden, ayetin gerçek nüzûl sebebi gibi görünmemektedir. Kaldı ki ayet Yahudilerle ilgili bir pasaj içerisinde yer almakta ve bu durum özel bir nüzûl sebebine istinaden nazil olma ih-

[1604] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 171-176; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 170-171.

timalini zayıflatmaktadır. Kısacası, bu ayetteki "وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً" (Onlar, "Çok kısa bir süre dışında cehennem ateşi bize ilişmeyecek" diyorlar) ifadesi İsrâiloğulları ve Yahudilerin kendilerini Allah katında imtiyazlı bir kavim ve ümmet olarak algılamaya dair kadim anlayışlarını yansıtmaktadır.

Bakara 2/80. ayette, Yahudilerin cehennemde çok kısa bir süre kalacakları iddiası bağlamında zikri geçen "وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ" ifadesindeki "تَمَسَّنَا" (temessenâ) lafzı, "dokunmak, değmek, temas etmek" manasındaki "م س س" (mss, mess) kökünden türemiş bir fiildir. Kur'an'da mastar ve fiil türevleriyle 61 kez geçen "mess" (المَسّ) kökü bedensel ya da cismânî olarak dokunmak manasına geldiği gibi, insanın başına dert, sıkıntı, darlık, kıtlık, zorluk, yaşlılık, hastalık, zarar, şer gibi şeyler gelmesini de ifade eder.[1605] Dolayısıyla cehennemin dokunmasından maksat, buradaki ateş azabının cehennem ehline ilişmesi ve onları mahv-ı perişan etmesidir.

Ayetin ilgili kısmında geçen "أَيَّامًا مَعْدُودَةً" (eyyâmen ma'dûde) tamlaması "sayılı günler" anlamına gelir. "Eyyâm" (الأَيَّامُ) kelimesi "yevm"in (اليومُ) çoğul şeklidir. "Yevm" Arapçada hem "güneşin doğuşundan batışına kadar geçen süre" ve hem de "belirsiz zaman dilimi" manasında kullanılır.[1606] "Ma'dûde" (مَعْدُودَةً) ise "saymak, hesaplamak, hazırlamak" manasındaki "ع د د" (add, adde, ta'dâd) kökünden türemiş bir kelime olup "sayılı, sınırlı sayıda" veya "birkaç" manasına gelir.[1607] Dolayısıyla "أَيَّامًا مَعْدُودَةً" (eyyâmen ma'dûde) tamlaması, "bir gün, yedi gün, kırk gün" gibi muayyen bir süreden ziyade, "çok az bir süre" demektir. Zeccâc (ö. 311/923) az veya çok sayı için "ma'dûd" kelimesinin kullanıldığını, fakat "ma'dûde/ma'dûdât" lafzının özellikle "az sayıda" manası taşıdığını belirtmiştir.[1608] Nitekim bazı müfessirler "أَيَّامًا مَعْدُودَةً" tamlamasının "çok az bir süre" manasına geldiğine ilişkin bir görüşe yer vermişlerdir.[1609] Kaldı ki bu dünya düzlemindeki zaman birimleri üzerinden uhrevi âlem hakkında konuşmak ancak mecâzî olabilir.

1605 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XVI. 506-509.
1606 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 553.
1607 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III. 281-283.
1608 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 275.
1609 Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 454-455.

Mamafih, Yahudilere ait İbranca Kur'an çevirilerinin bir kısmında bu ayetle ilgili olarak, "Hahamlarımıza göre Yahudi günahkârların cehennemdeki cezası on iki ay olacaktır" bilgisine yer verilmekte; ancak bu bilginin kaynağı zikredilmemektedir. Buna mukabil Ben Şemeş, "Çok kısa bir süre hariç ateş bize ilişmeyecek" şeklinde tercüme ettiği "أَيَّامًا مَعْدُودَةً" ifadesi bağlamında, "Günahkâr Yahudiler cehennemde on iki aylık bir süre boyunca azap görecektir" şeklinde bir bilgi aktardıktan sonra bu bilginin kaynağını, "Yahudiler Tanrı katındaki imtiyazlı/ayrıcalıklı konumları nedeniyle işledikleri tüm günahlardan kurtulacaklarına inanır" ifadesiyle tasrih etmektedir.

Talmud'un yanı sıra Mişna'da da Yahudi günahkârların cehennemde on iki ay kalacakları belirtilmiştir. Ancak Rabbi Yohanan ben Nuri'ye göre Yahudi günahkârların cehennemdeki cezaları, Pesah Bayramı'ndan Şavuot Bayramı'na kadarki süreyle (kırk dokuz gün) sınırlıdır. Mişna ve Talmud'daki bu bilgiler esas alındığında, Kur'an'da eleştirilen Yahudilerin Ferîsî-Rabbânî gelenek içerisinde Talmud'u merkeze alan bir grup olduğunu söylemek mümkün olabilir. Öte yandan, Yahudi filozof İbn Kemmûne (ö. 683/1284) Bakara 2/80. ayetin Yahudilikte ahiret, cennet ve cehennem inancının bulunmadığına dair eleştirileri çürüttüğünü belirtmektedir. Çünkü bu ayetin beyanına göre Yahudiler cehennemin gerçekliğini kabul etmektedir.[1610]

Bakara 2/80. ayetin "قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللّٰهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللّٰهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ" şeklindeki kısmı, Hz. Peygamber'e hitap olup mealen şöyle bir anlam içerir: "[Ey Peygamber!] De ki onlara: "Ne o, yoksa bu konuda Allah'tan kesin söz mü aldınız? [Şayet böyle bir söz aldıysanız ne âlâ]! Çünkü Allah sözünden asla dönmez. Yoksa siz bilir bilmez konuşup aslı esası olmayan bir iddiayı Allah'a isnat ediyor olmayasınız..."

"Kul" (De ki) hitabını takip eden "أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللّٰهِ عَهْدًا" ifadesi Yahudileri kınamaya yönelik olup, "Cehennemin size çok kısa bir süre ilişeceği hususunda Allah'tan kesin bir söz mü aldınız?" ya da "Allah size bu konuda bir taahhütte mi bulundu?" şeklinde bir anlam taşır. Bu ifadede geçen ve sözlükte "taahhüt, antlaşma, itimada şayan söz" gibi manala-

1610 Meral, *Yahudi Geleneğinde Kur'an*, s. 165-167.

ra gelen "ahd/ahid" (الْعَهْدُ) lafzında hem yemin hem de kesin söz verme anlamı vardır.[1611]

Mezkûr ifadede "Siz Allah'la antlaşma mı yaptınız?" veya "Allah sizinle antlaşma mı yaptı?" manasında "أَعَاهَدْتُمْ" ve "عَاهَدَكُمْ" yerine, "Allah katında bir söz ya da taahhüt mü ittihaz ettiniz?" mealinde bir ifade kullanılması daha vurgulu bir anlam içerir. Allah'ın vaadinden/sözünden asla dönmeyeceğini bildiren "فَلَنْ يُخْلِفَ اللّٰهُ عَهْدَهُ" ifadesi ise, "[Şayet Allah'tan böyle bir kesin söz aldıysanız ne âlâ..." şeklindeki mukadder bir şart cümlesínin cevabı mahiyetindedir.[1612] Bu ifadedeki "يُخْلِفَ" (yuhlife) lafzı sözlükte "yerine geçmek, değişmek, geri kalmak, farklı olmak" gibi manalara gelen "خ ل ف" (hlf, hulûf, halâfet) kökünden türemiş olan if'âl babında bir fiildir. Kur'an'da isim, ism-i mastar, zarf ve fiil türevleriyle 127 kez geçen "hlf/hulûf" kökünün if'âl babındaki türevi "sözünden dönmek" manasına gelir.[1613]

Ayetteki "أَمْ" (ya da/yoksa) edatı önceki cümleyle bağlantılı (muttasıl) kabul edildiği takdirde, "أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ" ifadesi, "Ya da siz bilir bilmez yere Allah adına konuşup duruyor musunuz?" manasına gelir. Söz konusu edat önceki cümleyle bağlantısız (munkatı') kabul edildiği takdirde ise, "Bilakis siz bilir bilmez yere Allah adına konuşuyorsunuz" şeklinde bir anlam içerir. Bu durumda "em" edatı "bilakis, ne var ki" gibi anlamlar taşıyan "bel" edatıyla hemen hemen aynı manayı belirtir.[1614]

بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ
هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (81)

(81) Hayır, doğrusu şu ki büyük günah kazanan ve günahı tarafından çepeçevre kuşatılan kimseler cehennemi boylayacak ve temelli orada kalacaklar.

***

1611 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III. 311-312.
1612 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 580.
1613 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX. 82-83.
1614 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 201.

Bu ayet, Allah katında kendilerini ayrıcalıklı gören Yahudilerin bir önceki ayette zikri geçen, "Cehennem ateşi bize sadece sayılı günler boyunca ilişecek" (لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً) şeklindeki hüsnü kuruntularına cevap mahiyetindedir.[1615] Ayetin başındaki "بَلَى" (belâ) edatı ya daha önce zikri geçen bir görüşü/iddiayı, "Hayır, doğrusu şu ki" manasında nefyetme (olumsuzlama) ya da kendisinden önce olumsuz soru kipiyle belirtilen hususu, "Evet, öyle" manasında onaylama anlamı içerir.[1616] Edatın bu ayetteki anlamsal işlevi ise Yahudilerin cehennem ateşinde çok kısa süre kalacakları iddiasını nefyetmeye yöneliktir.

Ebû Vâil Şakîk b. Seleme (ö. 82/701), Mücâhid, Katâde, İbn Cüreyc, Atâ b. Ebî Rebâh gibi tâbî müfessirler ayetteki "seyyie" kelimesini "şirk" diye açıklarken, Süddî "Allah'ın cehennem tehdidine konu olan günahlar" şeklinde bir açıklamayı tercih etmiştir. Taberî de "seyyie" kelimesinin burada genel değil, şirk, küfür gibi özel anlamda günaha işaret ettiğini, çünkü söz konusu günahı işleyen kimselerin ayette ebedî cehennemlik olmakla tehdit edildiğini belirtmiştir.[1617]

Ayetin ilk kısmındaki "مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً" ifadesinde geçen "مَنْ" (kimse) lafzı Yahudilere işaret eder. Dolayısıyla "مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ" ifadesi, "Siz büyük günah işleyen ve bu günahı tarafından çepeçevre kuşatılan kimselerin ta kendisisiniz" (مَا أَنْتُمْ إِلَّا مِمَّنْ كَسَبَ سَيِّئَةً) anlamına gelir.[1618] Yine aynı ifadede geçen "كَسَبَ" (kesebe) lafzı "kazanmak, elde etmek" manasındaki "ك س ب" (ksb, kesb) kökünden türemiş bir fiildir. Kur'an'da farklı fiil kalıplarıyla 67 kez geçen "kesb" (الكَسْبُ) kökü "faydalı olacağı düşünülen şeyi elde etme çabası" manasında kullanıldığı gibi "faydalı olduğu düşüncesiyle zararlı şeyi elde etme çabası" manasında da kullanılır. Öte yandan, "kesb" (الكَسْبُ), kişinin kendisi ve başkası için bir şeyi kazanma çabası manasında kullanılırken, aynı kökten türeyen "iktisâb" (الاكْتِسَابُ) sadece kişinin kendisi için kazanma çabası manasında kullanılır. Dolayısıyla her iktisâb kesbtir; fakat her kesb, iktisâb değildir.[1619]

1615 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 162.
1616 Zerkeşî, *el-Burhân*, IV. 261.
1617 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 179-180.
1618 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 480.
1619 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 430.

"Seyyie" (السَّيِّئَة) kelimesi "kötü/çirkin olmak, kötüleşmek, kötülük yapmak, kötü davranmak" gibi anlamlar taşıyan "س و ء" (sv'e, sev', mesâet) kökünden türemiş bir isim olup "kötü iş, amel"i ifade etmesinin yanında "hata, kusur, ayıp" gibi manalara da gelir.[1620] Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 167 kez geçen "sev'" (السَّوْء) kökü çeşitli ayetlerde "مَطَرَ السَّوْءِ" (âfet, bela yağmuru [Furkân 25/40]), "ظَنَّ السَّوْءِ" (kötü zan [Fetih 48/6]) gibi deyimsel ifade tarzında da zikredilir.

Ayetteki "وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ" ifadesine gelince, bu ifadedeki "hatîe" (الْخَطِيئَة) lafzı Nâfi' b. Abdirrahmân tarafından "خَطِيئَاتُهُ" şeklinde, diğer bazı kıraat âlimleri tarafından "خَطَايَاهُ" şeklinde okunmuştur.[1621] "Hatîe" (الْخَطِيئَة) lafzı sözlükte "hata etmek, yanlış iş yapmak" manasına gelen "خ ط أ" (ht'e, hıt') kökünden türemiş bir kelime (sıfat-ı müşebbehe) olup bazı dilcilere göre kasıtlı olarak işlenen günahı belirtir.[1622] Adamın biri Hasen el-Basrî'ye gelip "Hatîe (günah) nedir?" diye sormuş, o da,"Fesübhânallah! Sakalların dahi çıkmış, ama hatîe nedir bilmiyorsun, öyle mi?! O zaman, Mushaf'a bak, Allah Teâlâ'nın yasaklamış olduğu ve işleyeni cehennem ateşine sokacağı beyanında bulunduğu her günah insanı kuşatan bir hatîedir" diye cevap vermiştir.[1623]

Râğıb el-İsfehânî "hâtie"nin (الْخَطِيئَة) kasıtsız olarak işlenen günah manasına geldiği kanaatindedir.[1624] Ancak Bakara 2/81. ayetteki metinsel bağlam dikkate alındığında, "hâtie"nin bilerek isteyerek işlenmiş günaha karşılık geldiği söylenebilir. Kaldı ki ayette söz konusu günahın kuşatıcılığından söz edilir. Bu bağlamda zikri geçen "أَحَاطَتْ" (ehâtat) lafzı "bir şeyin etrafını çevirip kuşatmak, koruyup kollamak" manasındaki "ح و ط" (hvt, hîta, hiyâta) kökünden türemiş bir fiil olup "çevreleme, kuşatma" anlamına gelir. Kur'an'da isim ve fiil müştaklarıyla 28 kez geçen "hiyâta" kökünün if'âl babındaki türevi "kuşatma" (ihâta) anlamında kullanılır.

1620 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 95-99.
1621 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 445.
1622 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 67.
1623 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 279.
1624 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 151.

Râğıb el-İsfehânî, “ihâta” lafzındaki “kuşatma” manasının birkaç boyutundan söz eder. Bunlardan biri, “أَحَطْتُ بمكان كذا” (Filan yeri ihata ettim) ifadesinde olduğu gibi, cisimlerle ilgilidir. Bir diğeri, Fussilet 41/54. ayetteki “إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ” (Allah her şeyi muhafaza edendir) ifadesinde görüleceği üzere “muhafaza etmek”le ilgilidir. Başka bir anlam boyutu Yûsuf 12/66. ayetteki “إِلَّا أَنْ يُحاطَ بِكُمْ” (Hepiniz engellenmedikçe...) ifadesinde olduğu gibi “men etmek, engellemek”le ilgilidir. “İhâta” lafzının bir diğer boyutu ise “bilmek”le ilgilidir.[1625] Bir şeyi ilmiyle ihata etmek onun varlığına, cinsine, miktarına, keyfiyetine, meydana getirilmesiyle ne hedeflendiğine, kendisinden ne elde edilebileceğine tam manasıyla vâkıf olmak demektir. Böyle bir vukuf sadece Allah’a mahsustur. “Muhît” (المُحيط) ismiyle Allah’a nispet edilen “ihâta”dan maksat, ekseriyetle “ilimle kuşatma”dır. Allah’a atfedilen “ihâta”nın bir kısmında ise “kudret” manası mevcuttur.[1626]

Bütün bu izahlar çerçevesinde denebilir ki “وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ” ifadesi bir kişinin işlediği günahlar tarafından çepeçevre kuşatılıp teslim alınmış olmasına işaret etmektedir. Başka bir anlatımla, “وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ” ifadesi kişinin gerçek hayat alanının günahlar tarafından işgal altına alınmasını belirtmektedir. Dahası, “ihâta” (الإِحاطَة) tüm hayatı günahların kuşatmasına ilişkin bir istiaredir. Bazı müfessirlere göre “ihâta” lafzı günahta ısrar anlamına gelir. Günahlar tarafından çepeçevre kuşatılmışlık veya günahkârlıkta ısrarcılık, sonuçta insanı helâke sürükler. Bu yüzden, “ihâta” lafzının burada “helâke sürüklemek” gibi bir manaya işaret ettiği de söylenebilir.[1627]

Günahların ihâtası, küfür/inkâr ve şirk durumunda söz konusu olduğundan, bu ayete atıfla büyük günah işleyen mü’minlere ebedî cehennemlik hükmü biçmek sağlıklı bir yaklaşım olmasa gerektir.[1628] Bu bağlamda şunu da hatırlatmak gerekir ki Allah rahmetinin gazabını öncelediğini ve rahmeti/merhameti kendisine ilke edindiğini bildirir. Öte yandan, vaîdinden (azap hükmü) dönmek, Allah’a yaraşır büyüklüğün gereği olarak kabul edilir.

1625 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 136.
1626 Zeccâc, *Tefsîru Esmâillâhi’l-Hüsnâ*, s. 46-47.
1627 Tabersî, *Mecmau’l-Beyân*, I. 202.
1628 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I. 581.

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (82)

(82) İman edip imanlarına yaraşır güzellikte işler yapan kimseler ise cennetlik olacak ve orada sürekli kalacaklar.

***

Önceki ayette günahkârlara yönelik cehennem ve azap tehdidinin ardından Kur'an'daki yerleşik ifade ve üslup tarzına (Âdetü'l-Kur'ân) uygun olarak bu ayette de mü'minler cennetle müjdelenmiştir.[1629] "İman edip salih amel işleyenler"in burada cennetle müjdelenmesi dikkate alındığında, bir önceki ayette, "büyük günah kazanan ve günahı tarafından çepeçevre kuşatılan, bu yüzden de cehennemlik olan kimselerin küfür ve şirk gibi büyük günahlar işlemiş oldukları sonucuna varılabilir. Dolayısıyla önceki ayette geçen "seyyie" kelimesini küfür gibi büyük günahlara hamletmenin isabetliliği bu şekilde de teyit edilebilir.

Kur'an'da mü'minler ve müslümanlar çoğu kez iki temel vasıfla anılır. İlki iman etmek, ikincisi salih amel işlemek... Birçok ayet nelere iman edileceği hususunda açık beyanlar içerir. "Salih amel" diye nitelendirilen amellerin neler olduğu konusunda ise Mü'minûn 23/1-9. ayetlerde görüleceği üzere mü'minler ve müslümanların karakteristik özelliklerinden veya Bakara 2/177. ayette görüleceği üzere mü'minlere yaraşır dinî-ahlâkî vasıflar ve fiillerden söz edilir. Bütün bunlar "salih amel"in mahiyeti hakkında yeterli fikir verir.

Bir amel imandan bağımsız olarak "salih" (iyi, güzel, faydalı, yapıcı, onarıcı) vasfı taşıyabilir; ancak bu "salihlik" vasfı dünyevi düzlemde ve insanlık nezdinde anlamlı bir karşılık bulabilir. Çünkü Kur'an'ın kavram ve anlam dünyasında salih amel daimi surette imana mukterindir. Bu iktiran (yakınlık, bir aradalık) salih amelin Allah katında değer ifade etmesi için imanın öncelikli şart olduğunu gösterir. Kur'an'da,

[1629] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 581.

imandan bağımsız amelin “ihbât” (iman esaslarına veya ilâhî buyruklara aykırı hareket etmenin iyi amellerin sevabını yok etmesi) kapsamına girdiğine işaret edilir.

Muhammed Abduh ve Reşid Rızâ’nın ifadeleriyle aktarmak gerekirse, bu ayette Allah’ın cennet vaadinin iman ve salih amelin birlikte bulunmasıyla gerçekleşeceğine delil vardır. Dolayısıyla iman ile salih ameli birbirinden ayırmak mümkün değildir. Bunun tek istisnası, iman edip hemen ardından ölen, yani salih amel işlemeye fırsat bulamadan ahirete irtihal eden insanlar için söz konusu olabilir. Bu insanlar sahih imanlarından ötürü salih amel ehlindendir. İman edip ardından vefat etmek ve bu yüzden salih amel işleyememek geçerli mazeret kabilindendir. Çünkü böyle bir durumda insanın iradi bir dahli söz konusu değildir.[1630]

Ayetin sonundaki “أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ” ifadesinde, iman edip salih amel işleyen kimselerin cennet ashabı olacakları ve orada temelli kalacakları bildirilir. Bu ifadede geçen “ashâb” (الأصْحَابُ) kelimesi “yakın olmak, bir arada bulunmak, dost ya da arkadaş olmak” manasındaki “ص ح ب” (shb, suhbet, sahâbet) kökünden türemiş bir isim olan “sâhib” (الصَّاحِبُ) kelimesinin çoğuludur. “Sâhib” (الصَّاحِبُ), dost, arkadaş, refik, yaren anlamına gelir. Buna göre “أَصْحَابُ الْجَنَّةِ” terkibi, “cennetin yarenleri” ve/veya “cennetin daimi sakinleri” gibi bir anlam içerir. Cennette ikametin daimiliği ayette “هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ” ifadesiyle belirtilir. “Huld” (الخُلْدُ) kökü Arapçada “sonsuzluk” manasındaki “ebedîlik”ten ziyade, “uzun zaman” manasına gelir. Cennetteki hayatın sonsuz mu yoksa uzun zamanlı mı olacağı hususunda söylenecek her şey, kesin bilgi değeri taşımayan bir kanaat ve varsayımdan ibarettir.

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِى إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللّٰهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا
وَذِى الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا
الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُعْرِضُونَ (83)

[1630] Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, I. 297.

(83) Vaktiyle İsrâiloğulları'na, "Sadece Allah'a kulluk edin. Ana-babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara iyi davranın. İnsanlara güzel sözler söyleyin, namazı hakkıyla kılın, zekâtı verin" diye emretmiş ve bütün bu hususlarda onlardan kesin söz almıştık. Ancak çok geçmeden -pek azınız hariç- verdiğiniz sözden döndünüz. Nitekim siz geçmişte olduğu gibi bugün de ahde vefadan yüz çevirmektesiniz.

***

Bakara 2/63. ayetteki "وَاِذْ اَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ" ifadesinde kısaca değinilen "İsrâiloğulları ve misak" meselesi bu ayette tasrih edilmektedir. Daha açıkçası, bu ayette İsrâiloğulları'nın Allah'la ahitleşmesinin hangi konularla ilgili olduğu meselesine açıklık getirilmektedir. Misâkın ilk maddesi tevhid ilkesidir. Bu temel ilke, "لَا تَعْبُدُونَ اِلَّا اللّٰهَ" şeklinde belirtilmiştir. İfade haber kipinde olmakla birlikte, mana açısından, "Sadece Allah'a kulluk/ibadet edin" mealinde bir emir içerir. Allah'a kullukla ilgili buyruğun haber siygasıyla varit olması, emir siygasıyla varit olmasından daha beliğ (etkili) kabul edilir.[1631]

Tevhid ilkesi "On Emir"in ilk iki maddesinde de şöyle ifade edilir: Karşımda başka ilahların olmayacaktır.[1632] Kendin için oyma put, yukarıda göklerde olanın yahut aşağıda yerde olanın yahut yerin altında sularda olanın hiçbir suretini yapmayacaksın; onlara eğilmeyeceksin ve onlara ibadet etmeyeceksin. Çünkü ben, senin tanrın Rab, benden nefret edenlerden babaların günahını çocuklar üzerinde, üçüncü nesil üzerinde ve dördüncü nesil üzerinde arayan ve beni seven ve emirlerimi tutanların binlercesine inayet eden kıskanç bir Tanrı'yım.[1633]

Misâkın ikinci maddesi, ana-babaya iyi davranmakla ilgilidir. Tevrat'taki On Emir'de, "Babana ve anana hürmet et ki Rabb'in sana vermekte olduğu toprakta ömrün uzun olsun"[1634] şeklinde ifade edilen bu dinî-ahlâkî yükümlülük ayette, "وَبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا" ifadesiyle vurgulu bir

1631 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 582.
1632 Çıkış (Mısır'dan Çıkış) 20/3; Tesniye (Yasanın Tekrarı) 5/7.
1633 Çıkış (Mısır'dan Çıkış) 20/4-6; Tesniye (Yasanın Tekrarı) 5/8-10.
1634 Çıkış (Mısır'dan Çıkış) 20/12.

emirle belirtilmiştir. Yani "وَبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا" ifadesinde müteallak müteallikinden önce zikredilmiştir. Bu ifadenin aslî yapısı, "وَاِحْسَانًا بِالْوَالِدَيْنِ" şeklindedir. "İhsân" mastarı fiil işlevine sahiptir. İfadenin takdirî yapısı, "وَأَحْسِنُوا بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا" (Anne babaya iyi davranın) şeklindedir.[1635] Arapçada "kötülük etmek" manasındaki "isâe"nin (الإِسَاءَة) zıddı kabul edilen "ihsân" (الإحْسانُ) "güzellik/cemâl, güzel olmak" manasındaki "hüsn" (الحُسْنُ) kökünden türetilmiş bir mastar olup hem başkasına iyilik etmek, hem de yaptığı işi güzel yapmak manasında kullanılır.[1636] İhsanda bulunan kişi "muhsin" (المُحْسِنُ) diye anılır. İradi bir fiilin/işin ihsan seviyesine ulaşabilmesi için insanın hem neyi nasıl yapması gerektiğini iyi bilmesi, hem de bu bilgisini en güzel biçimde eyleme dönüştürmesi gerekir.[1637]

Ayette, kendilerine iyi davranılması gereken üç grup insandan daha söz edilir. İlk grup "ذِي الْقُرْبٰى" (yakınlık bağına sahip olan kimseler, akraba-i taallukât) diye belirtilir. Bu ifadedeki "ذِي" lafzı esmâ-i hamseden ("ebün/baba" [أَبٌ], "ahün/kardeş" [أَخٌ], "hamün/kayınpeder" [حَمٌ], "femün/ağız" [فَمٌ], "zû/sahip olmak, sahiplik" [ذُو]) biri olup "sahip olmak" manasına gelir. Ancak bu manayı ifade edebilmesi için muzaf (tamlayan) konumunda olması gerekir. Kur'an'da müfred (zû/zâ/zî), tesniye (zevâ/zevẹy/zevî) gibi farklı siygalarda 111 kez geçen "zû" (ذُو) nâkıs isim kabul edilir ve tesniye/ikil formu "zevân" (ذَوَان), cemi/çoğul formu "zevûn" (ذَوُونَ) şeklinde gelir. Müennesler (dişiller) için kullanımı "zâtü" (ذاتُ) şeklindedir. Mesela, "هِيَ ذاتُ مالٍ" ifadesi, "O kadın mal mülk sahibidir" anlamına gelir.[1638]

"Kurbâ" (القُرْبٰى) kelimesi "yakınlık" manasındaki "ق ر ب" (krb) kökünden türemiş bir mastardır. Kur'an'da mastar, isim, fiil, sıfat-ı müşebbehe gibi türevleriyle 96 kez geçen "kurb" (القُرْبُ) kökü bazı ayetlerde mekân/zaman yakınlığı, bazı ayetlerde ise nesep ve mensubiyet yakınlığı manasında kullanılmıştır.[1639] Mesela, Bakara 2/186. ayetteki "وَإِذا سَأَلَكَ عِبادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ" (Kullarım sana beni sorduklarında [bilsinler ki] ben çok yakınım) ifadesi ile Kâf 50/16. ayetteki "وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ" (Biz ona şah damarından daha yakınız) ifadesinde manevi

1635 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 582-583.
1636 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIV. 418-422.
1637 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 118-119.
1638 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV. 456-460.
1639 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 398-399.

yakınlık manası taşır. "Uzak" anlamındaki "baîd"in (البَعيدُ) karşıtı olan "yakın"a "karîb" (القَريبُ), nesep bakımından yakınlığa "karâbet" (القَرابَة) ve "kurbâ" (القُرْبَى) denilir. İnsanın Allah'a yakınlaşmasına vesile olan şey ise "kurbân" (القُرْبان) diye isimlendirilir.[1640]

Ayette kendilerine iyi davranılması gerektiği bildirilen bir diğer grup, "yetâmâ" (الْيَتَامٰى) kelimesiyle belirtilmiştir. "Yetâmâ" Arapçada "yalnız olmak, tek başına kalmak, bir kenara çekilmek, yetim/öksüz olmak" gibi anlamlar içeren "ي ت م" (ytm, yütm) kökünden türemiş bir kelimedir (sıfat-ı müşebbehe). Kur'an'da "yetîm" (çoğulu: yetâmâ) formunda sıfat-ı müşebbehe olarak 22 kez geçen "yütm" kökü aslında nesnelerin tekliğini ya da bir şeyin tek olmasını ifade eder. Mesela, benzeri zor bulunan ve sedeften tek çıkan iri inci tanesine "dürr-i yetîm" (الدُّرَّة الْيَتِيمَ), öncesinde ve sonrasında şiir metni bulunmayan tek beyte "beyt-i yetîm" (بَيْتٌ يَتِيمٌ) denir.[1641] Bu anlamdan hareketle babası ölmüş çocuk "yetîm" (çoğulu eytâm, yetâmâ) diye nitelendirilir. Klasik Arapça sözlüklerde, "yütm" kökünün esas itibariyle bir çocuğun babasını kaybetmesi manasında olduğu ve "tek olmak" manasının buradan ortaya çıktığı şeklinde bir görüş de nakledilir. Bunun yanında zayıf ve korunmaya muhtaç olmalarından dolayı kadınların da "yetîm/yetîme/yetâmâ" diye nitelendirildiği belirtilir.[1642]

Sözlük anlamı esas alındığında, babasını kaybeden küçük büyük herkes "yetim" diye nitelendirilebilir; ancak fıkıh terminolojisinde "yetim" kelimesinin kullanımı henüz bulûğ çağına ermemiş çocuklara yöneliktir. Arapçada, annesini kaybeden çocuk için "aciyy" (العَجِيُّ), hem annesini hem babasını kaybeden çocuk için "latîm" (اللَّطِيمُ) kelimeleri[1643] de kullanılır; fakat gerek konuşma dilinde gerek yazılı metinlerde "yetim", bütün bu durumları ifade eden bir kelime olma vasfı taşır. Öte yandan, Türkçede "yetim" kelimesi genelde babası ölmüş çocuğu ifade etse de kimi zaman -Arapçada olduğu gibi- daha geniş anlamda kullanılır. Sadece annesini veya hem annesini hem babasını kaybeden çocuk daha ziyade "öksüz" diye anılır.

1640 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 662-665.
1641 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 500; İbn Sîde, *el-Muhassas*, IV. 207.
1642 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XIV. 241-243; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIV. 133-137.
1643 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XIV. 242; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIV. 134.

Kur'an'ın yirmi küsûr ayetinde yetimlerle ilgili meselelere değinilmiş ve yetimlere iyi davranılması emredilmiştir. Ayrıca bu husus Allah'a iman ve ibadet emriyle birlikte anılmış, yetimlerin itilip kakılması ve onlara karşı ilgisiz davranılması kınanmış, yetimlerin küçümsenip kendilerine kötü muamelede bulunulması yasaklanmıştır.[1644] Diğer taraftan, hâli vakti yerinde olan mü'minler muhtaç durumdaki yetimleri doyurmaya, onları malî yönden desteklemeye ve hayat şartlarını düzeltmeye teşvik edilmiştir.[1645]

Bakara 2/83. ayette, kendilerine iyilik ve ihsanla muamele edilmesi gerektiği bildirilen diğer bir grup "الْمَسَاكِين" (mesâkîn) diye ifade edilmiştir. "Mesâkîn", Arapçada "sakin ya da hareketsiz olmak, ikamet etmek, dinginleşmek" gibi manalara gelen "س ك ن" (skn, sükûnet) kökünden türemiş bir isim olan "miskîn"in (المِسْكِين) çoğul şekli olup, "hemen hemen hiç malı mülkü olmayan, zelil, zayıf kimseler" manasına gelir.[1646] Bazı araştırmacılara göre Akadçada hür insanlar ile köleler arasındaki sınıf mensuplarından ihtiyaç sahiplerini ifade eden "muşkênu/maşkênu" kelimesi Âramca yoluyla Arapçaya geçmiş ve "miskîn" şeklinde Arapçalaştırılmıştır. Kelime Âramca ve Süryancada "meskînâ", İbrancada "misken/miskin" şeklinde yer alır.[1647]

"Miskîn" kelimesi Kur'an'da tekil olarak 11, "mesâkîn" şeklinde çoğul olarak 12 yerde geçer. Bu ayetlerde miskinlerin gözetilmesi, maddi yönden desteklenmesi ve doyurulması hem övülmüş, hem mağfiret sebebi sayılmış,[1648] buna mukabil fakr u zarurete mahkûm edilmelerinin yanı sıra iaşe ihtiyaçlarının giderilmesine ön ayak olunmaması gibi davranışlar cehennemliklerin karakteristik vasıfları arasında zikredilmiştir.[1649] Ancak zekâtta hak sahiplerinin tadat edildiği Tevbe 9/60. ayette fakirler ile miskinlerin peş peşe zikredilmesi "fukarâ" ve "mesâkîn" kelimelerinin medlulleri hususunda görüş ayrılıklarına sebebiyet vermiştir.

1644 Bakara 2/177; Nisâ 4/36; Fecr 89/17; Mâûn 107/2; Duhâ 93/9.
1645 Bakara 2/215, 220; Nisâ 4/8; İnsân 76/8; Beled 90/15.
1646 İbn Sîde, *el-Muhkem*, VI. 720-721; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V. 60; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXV. 200.
1647 Koehler-Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon*, II. 605-606; Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 264-265.
1648 Bakara 2/83, 177, 215; Nisâ 4/36; Dehr/İnsân 76/8.
1649 Hâkka 69/34; Müddessir 74/44; Fecr 89/18.

Müfessirler arasında her iki kelimenin aynı şeye/medlule delalet ettiğini ileri sürenler olmuşsa da ulemanın büyük çoğunluğu fakirlik ve meskeneti zayıflık/düşkünlük vasfı bakımından aynı, yoksulluk derecesi veya nitelik açısından farklı saymıştır. Başka bir ifadeyle, fakirlik ve meskenet, ihtiyaç derecesi bakımından farklıdır; fakat hangisinin daha fazla zayıflık ve muhtaçlık ifade ettiği hususunda ihtilaf vardır. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İbn Hazın (ö. 456/1064) gibi âlimler ile Asmaî (ö. 216/831) gibi bazı dilcilere göre fakir hiçbir şeyi bulunmayan, miskin ise kendisinin ve ailesinin zorunlu ihtiyaçlarını karşılayacak kadar helal mal ve gelir sahibi olmayan ya da geliri giderini karşılamayan kimsedir. Bu görüşü benimseyenlerin temel delillerinden biri, Tevbe 9/60. ayetteki sıralamada fakirlerin miskinlerden önce anılmış olmasıdır. İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve İmam Mâlik (ö. 179/795) ile Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771), Yûnus b. Habîb (ö. 182/798) gibi dilcilere göre ise miskin hiçbir şeyi bulunmayan kimsedir. Bu görüşün delilleri arasında şu hususlar zikredilir: Beled 90/14-16. ayetler "miskîn" kelimesinin aç açıkta kalmış veya açlıktan karnına taş bağlamış denebilecek kadar düşkün durumda olan kimselere delalet ettiğini göstermektedir. Ayrıca Bakara 2/177. ayette, miskinin dilenciden (sâil) ayrı ve daha önce zikredilmesi, tam manasıyla fakr u zaruret içinde olma hâline işaret etmektedir.[1650]

Yoksulluk bakımından fakir ile miskinin birbirine muadil olduğunu düşünen âlimler bu ikisini birbirinden farklı kılan vasıflar hususunda ihtilafa düşünce şu tür görüşler ortaya çıkmıştır: (1) Fakir ihtiyacını gizleyen, miskin açıkça dilenen muhtaçtır. Buna göre miskin fakirden daha zor durumda olan kimsedir. İbn Abbâs, Hasen el-Basrî, Câbir b. Zeyd, Mücâhid b. Cebr, İbn Şihâb ez-Zührî, Mukâtil b. Süleyman ve Ebû Hanîfe gibi âlimler bu görüşü benimsenmişlerdir. (2) Fakir özürlü/malûl, miskin sağlıklı ihtiyaç sahibidir. (3) Fakir müslümanların, miskin Ehl-i Kitab'ın yoksullarına karşılık gelir.[1651]

Hilafet döneminde yoksul zimmîleri cizyeden muaf tuttuğu anlaşılan Hz. Ömer'in zekât ayetindeki fakirleri müslümanların, miskinleri Ehl-i Kitab'ın yoksulları şeklinde anladığı/açıkladığı rivayet edilir. Tâbî müfessir İkrime el-Berberî'nin (ö. 105/723) de bu görüşte olduğu bi-

1650 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XVI. 86-88; İbn Âdil, *el-Lübâb*, X. 123-124.
1651 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II. 524; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, V. 58-59.

linmektedir.[1652] Bakara 2/272 ve Mümtehine 60/8. ayetlere istinaden müşriklerin miskinlerine tasaddukta bulunulması meşru sayılmakla birlikte zekât verilmesi caiz görülmemiştir.[1653]

Bakara 2/83. ayetin "وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً" şeklindeki kısmı "İnsanlara güzel söz söyleyin" manasına gelir. Bu ifadedeki "hüsnen" (حُسْناً) kelimesi- Âsım b. Behdele (ö. 127/745) hariç- Kûfe kurrâsının çoğunluğunca "hasenen" (حَسَناً) şeklinde, Medine kurrâsının çoğunluğunca "hüsnen" (حُسْناً) şeklinde okunmuştur. Öte yandan, Atâ b. Ebî Rebâh, İsa b. Ömer es-Sekafî "hüsünen" (حُسُناً), Übey b. Kâ'b ve Talhâ b. Musarrif ise "hüsnâ" (حُسْنَى) şeklinde okumuşlardır.[1654] Bu bağlamda kimi dilciler "hüsn"ü (الْحُسْنُ) "güzellik" anlamında mastar, "hasen"i (الْحَسَنُ) "güzel şey" manasında isim sayarken, diğer bazı dilciler "hüsn"ü tüm güzellikleri ifade eden genel ve kapsayıcı bir isim, "hasen"i ise güzellik olgusunu kısmî ve dar çerçevede belirten bir kelime olarak açıklamışlardır.[1655]

"Hüsn" kelimesi mastar olduğundan, "وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً" ifadesi, "İnsanlara söylediğiniz sözler güzellik ifade eden sözler olsun" şeklinde bir manaya da hamledilebilir.[1656] Güzel sözün mahiyeti konusunda kimi müfessirler "İnsanlara tevhid inancını tebliğ edin" veya "insanlara marufu emredip münkerden sakındırın" gibi izahlar yapmışlardır. Ebü'l-Âliye er-Riyâhî (ö. 90/709), "İnsanlara güzel söz (maruf) söyleyin; kendinizin en güzel şekilde bağışlanmasını istediğiniz gibi siz de onları en güzel şekilde bağışlayın" demiştir.[1657] Kurtubî'nin (ö. 671/1273) ifadesiyle, güzel söz söyleme emri ahlâkî erdeme teşviktir. Bu yüzden, müslüman kişinin insanlara yumuşak söz söylemesi, yağcılık yapmamak şartıyla kötü ve bidatçi kimselere dahi güler yüzlü davranması gerekir. Çünkü Allah Hz. Musa ile Hz. Harun'a, "Firavun'a yumuşak söz söyleyin" (Tâhâ 20/44) buyurmuştur. Başkasına söz söylemek durumunda olan kimse bilsin ki Musa ile Harun'dan daha faziletli olmadığı gibi karşısındaki kişi de günahkârlık yönüyle Firavun'dan daha kötü birisi değildir.[1658]

1652 Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII. 174; İbn Âdil, *el-Lübâb*, X. 124.
1653 Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, I. 718, 727-728; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, VIII. 487-492; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmü Ehli'z-Zimme*, I. 300-302.
1654 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 453.
1655 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 194-195.
1656 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 203.
1657 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 196-197.
1658 Kurtubî, *el-Câmi'*, II. 16.

İbn Abbâs ve Katâde gibi müfessirler, "insanlara güzel söz söyleme" emrinin kıtâl ve cihadı emreden kılıç ayetiyle nesh edildiğini belirtmişlerdir.[1659] Ancak bu görüş pek isabetli değildir. Her şeyden önce ayetin konusu ve muhatapları İsrâiloğulları'dır. Ayrıca güzel söz söylemek veya güzel sözlü olmak, herhangi bir şekilde nesh konusu olamayacak bir ahlâkî meziyet ve fazilettir. Dolayısıyla "güzel söz söyleme" emri İmam Muhammed el-Bâkır'dan (ö. 114/733[?]) da nakledildiği üzere her zaman ve zeminde bakidir.[1660]

İsrâiloğulları'nın Allah ile ahitleşmelerinde salât ve zekât vecibeleri de mevcuttur. Bu husus ayette, "وَاَقٖيمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ" (Namazı dosdoğru şekilde kılın; zekâtı verin) ifadesiyle vurgulanır. Bakara 2/43. ayet münasebetiyle uzun uzadıya açıklandığı üzere namaz ve zekât vecibeleri Musa şeriatında da önemli bir yer tutar. Bunun böyle olması namaz ve zekâtın tarih-üstü düzeyde bedenî ve malî ibadetlerin temeli olmasıyla alakalıdır. Başka bir ifadeyle, Kur'an'da salât ve zekât diye anılan ibadetler, hangi şeriatta ne şekilde isimlendirilirse isimlendirilsin, bedenî ve mali ibadetler olarak tarih-üstü bir anlam ve önem taşır. Çünkü salât koşulsuz, yani Allah'ın insanoğluna varlık ve hayat bahşetmesine karşı minnet ve şükran borcu olarak ifa edilmesi gereken bir ibadettir. Zekât ise Allah'ın bu dünyada murad ettiği salah toplumunu inşa hususunda ifası zorunlu bir vecibedir. Zekâtın bugün ne manaya geldiği ve nasıl ifa edilmesi gerektiği gibi meseleler Tevbe 9/60. ayetin tefsirinde izah edilecektir.

Bakara 2/83. ayetin sonundaki "ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ اِلَّا قَلٖيلاً مِنْكُمْ وَاَنْتُمْ مُعْرِضُونَ" ifadesinin başında bulunan "sümme" (ثُمَّ) edatı tertib-i rüt(e)bî işlevine sahip olup "ama gelin görün ki" gibi bir manaya hamledilebilir. Bu edatın ardından gelen "تَوَلَّيْتُمْ" (tevelleytüm) lafzı, "yüz çevirmek, sadakatsizlik etmek" manasındaki "tevellî" (التَّوَلِّي) mastarının fiil formudur. İstisna edatı "illâ"dan sonra gelen "قَلٖيلًا مِنْكُمْ" (kalîlen minküm) lafzı ise İsrâiloğulları'ndan Allah'la ahitleşmeye sadakat gösteren kimselerin çok az sayıda olduğunu belirtir.

1659 Kurtubî, *el-Câmi'*, II. 17.
1660 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 454.

Ayetin sonundaki "وَأَنْتُمْ مُعْرِضُونَ" ifadesi, hâl cümlesi olarak, "Siz dönek hâlde olan ya da döneklik eden kimselersiniz" şeklinde bir anlam içerir. Buradaki hitap Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki Yahudilere yöneliktir. Mezkûr ifadede geçen "مُعْرِضُونَ" (mu'ridûn) lafzı "bir şeyden yüz çevirmek, yan çizmek" manasındaki "i'râz" (الْإِعْرَاض) mastarından türemiş çoğul bir isimdir (ism-i fâil).[1661] Döneklik vasfının ism-i fâil kalıbında zikredilmesi bu vasfın İsrâiloğulları'nda kökleşmiş ve âdeta huy hâline gelmiş olduğuna işaret eder. İsrâiloğulları ve Yahudilerin döneklikleri, bu ayetten de açıkça anlaşılacağı gibi Allah'la ahitleşmelerine (mîsak) sık sık sadakatsizlik şeklinde kendini göstermiştir. Kendilerini Allah katında seçilmiş ve imtiyazlı bir kavim olarak görmeleri, dinî-ahlâkî ahde sadakat hususunda lakaytlık ve şımarıklığa sebebiyet vermiştir.

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ (84)

(84) Sizden/atalarınızdan birbirinizin kanını dökmeyeceğinize, birbirinizi yurdundan sürgün etmeyeceğinize dair kesin söz almış, siz de bunu kabul ve itiraf etmiştiniz. Nitekim buna hâli hazırda da şahitlik etmektesiniz.

***

Bu ayetteki hitap doğrudan doğruya nüzûl dönemindeki Medine Yahudilerine yöneliktir. Nitekim önceki ayetin sonunda hitap gaipten (Hz. Musa dönemindeki İsrâiloğulları'ndan) muhataba (Hz. Peygamber dönemindeki Medine Yahudilerine) yöneltilmiştir. Muhatap kitleye hitap ifadesiyle başlayan bu ayette İsrâiloğulları'nın Allah'la ahitleşmeleri kapsamında birbirlerinin kanlarını dökmemek ve birbirlerini yurtlarından sürgün etmemek şeklinde iki husustan söz edilmiştir. Aynı hususlara Tevrat'taki On Emir kapsamında da işaret edilmiş ve bu

1661 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V. 182.

çerçevede "Katletmeyeceksin"[1662] ve "Komşunun evine tamah etmeyeceksin"[1663] denilmiştir.

Ayetteki "لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ" ifadesi, "Kanlarınızı dökmeyeceğiniz hususunda [sizden söz almıştık])" manasına gelir. Talhâ b. Musarrif ve Şuayb b. Ebî Hamza "tesfikûne" (تَسْفِكُونَ) lafzını "tüsfikûne" (تُسْفِكُونَ) şeklinde, Ebû Nehîk ise "tüseffikûne" (تُسَفِّكُونَ) şeklinde okumuştur.[1664] "Kanlarınızı dökmeyeceğiniz..." mealindeki ifade öncelikli olarak İsrâiloğulları ve Yahudilere kendi soydaşlarını ve dindaşlarını öldürmenin haram kılındığını belirtir. Ancak Mâide 5/32. ayet dikkate alındığında, "لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ" ifadesinin genel olarak insan canına kıymayı yasakladığı söylenebilir. Zira Mâide 5/32. ayette şöyle denilmektedir: "Canına kıyılan bir kimseye karşılık (kısas) olmaksızın veya yeryüzünde fitne-fesadı önleme amacı taşımaksızın her kim bir insanı öldürürse tüm insanları öldürmüş gibi olur. Her kim de bir insanın hayatını korur ve kurtarırsa bütün insanlara hayat bahşetmiş gibi olur." (كَتَبْنَا عَلٰى بَنٖٓي اِسْرَٓاءٖيلَ اَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ اَوْ فَسَادٍ فِي الْاَرْضِ فَكَاَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمٖيعًاۜ وَمَنْ اَحْيَاهَا فَكَاَنَّمَٓا اَحْيَا النَّاسَ جَمٖيعًا)

Ayetteki "وَلَا تُخْرِجُونَ اَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ" ifadesi, "Birbirinizi yurdundan sürgün etmeyeceğiniz hususunda [sizden söz almıştık]" manasına gelir. Bu ifadede geçen "diyâr" (الدِّيَار) kelimesi "bir şeyi kuşatmak, sarmak, dönüp dolaşmak" manasındaki "د و ر" (dvr, devr, deverân) kökünden türeyen ve "ev" anlamına gelen "dâr"ın (الدَّار) çoğuludur. Kur'an'da isim ve fiil türevleriyle 55 kez geçen "devr" kökünün "dâr" (çoğulu: diyâr) şeklindeki isim türevi "yer yurt, vatan, ülke" gibi manalara da gelir.[1665] Bazı müfessirler "لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ اَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ" ifadesini, "Ölüm ve/veya sürgün cezasına çarptırılmanızı gerektiren cürümler işlemeyin" şeklinde tefsir etmişlerdir. Buna göre söz konusu ifade, "İçinizden birini öldürmeyin; aksi hâlde kısas yoluyla siz de öldürülürsünüz. Fitne-fesat peşinde koşmayın; aksi hâlde sürgün edilirsiniz" şeklinde bir anlam içerir. Ancak bu yorum zorlama denebilecek türdendir; çünkü ayetteki beyan bu tür yorumlara ihtiyaç hissettirmeyecek kadar sarihtir.

1662 Çıkış (Mısır'dan Çıkış) 20/13; Tesniye (Yasanın Tekrarı) 5/17.
1663 Çıkış (Mısır'dan Çıkış), 20/17; Tesniye (Yasanın Tekrarı) 5/21.
1664 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 457; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, I. 225.
1665 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV. 295-298; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XI. 317-319.

Ayetin sonundaki “ثُمَّ اَقْرَرْتُمْ وَاَنْتُمْ تَشْهَدُونَ” ifadesi, İsrâiloğulları ile Allah arasındaki ahitleşmenin Medine Yahudilerince de ikrar ve itiraf edildiğini belirtir. Allah ile ahitleşmenin bilgisi kendilerine Tevrat’taki bildirimler veya mütevatir nakille intikal etmiş, onlar da bunu tasdik etmişlerdir. Söz konusu ifadenin başındaki “ثُمَّ” (sümme) edatı, bir ihtimale göre zamansal açıdan sonralık (terâhî) belirtir. Buna göre edatın cümle içerisindeki işlevi “فَقَبِلْتُمْ، ثم أقررتم” (Seleflerinizin Allah’la ahitleşmesini [kendi içinizde] kabullendiniz, daha sonra da bunu ikrar ve itiraf ettiniz) şeklinde formüle edilebilir. İkinci ihtimale göre “ثُمَّ” edatı Yûnus 10/46. ayetteki “ثُمَّ اللّٰهُ شَهٖيدٌ عَلٰى مَا يَفْعَلُونَ” ifadesinde olduğu gibi, tertîb-i haber, yani olayların anlatımındaki tertibi/sıralamayı belirtme işlevine sahiptir.[1666]

Bu ifadedeki “اَقْرَرْتُمْ” (ekrartüm) lafzı sözlükte “sebat etmek, yerleşmek” manasındaki “ق ر ر” (krr, karâr) kökünden türemiş olan if’âl babında bir fiildir. Kur’an’da mastar, isim ve fiil müştaklarıyla 38 kez geçen bu kökün if’âl babındaki türevi “kabul ve itiraf etmek” anlamına gelir.[1667] İkrardan maksat, söz konusu ahit ve misakı içtenlikle benimsemek (rıza) ve aynı zamanda bunun gereklerini yerine getirmeyi taahhüt etmektir.

Müfessirlerin çoğu “وَاَنْتُمْ تَشْهَدُونَ” ifadesini, Medine Yahudilerine hitap kapsamında değerlendirmiş ve ifadeye “Seleflerinizin zikri geçen hususlarda kesin söz vererek Allah’la ahitleştiklerine siz de kendi içinizde şahitlik etmektesiniz” şeklinde bir mana takdir etmiştir. Ancak burada kastedilen anlam, “Seleflerinizin Allah’la ahitleştiğini siz de bugün buradaki varlığınızla ikrar ve itiraf ediyorsunuz” şeklinde olsa gerektir. Zira bir önceki ifadede “ikrar ve itiraf”tan söz edildiğine göre bu ifadedeki “تَشْهَدُونَ” lafzına “şimdi burada olma” (huzûr) manası yüklemek daha isabetli görünmektedir. Nitekim bazı müfessirler bu manayı da zikretmişlerdir. Diğer bazı müfessirler ise “وَاَنْتُمْ تَشْهَدُونَ” ifadesini “ثُمَّ اَقْرَرْتُمْ” lafzını tekit (vurgu ve pekiştirme) kapsamında değerlendirmişlerdir.[1668]

1666 İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 246; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü’l-Masûn*, I. 474.
1667 Ezherî, *Tehzîbü’l-Luğa*, VIII. 224-227; İbn Sîde, *el-Muhassas*, III. 411.
1668 Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 470-471; Kurtubî, *el-Câmi’*, II. 18; İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 246; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, I. 457-458; Şevkânî, *Fethü’l-Kadîr*, I. 225.

ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ
تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَى تُفَادُوهُمْ وَهُوَ
مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ
فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ
الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (85)

(85) Hâl böyleyken, bugün birbirinin kanını döken ve sizin için kesin yasak olmasına rağmen kendi kavminizden bir kısmını yurdundan sürgün eden, onlara karşı günahkârca ve düşmanca davranma hususunda başkalarıyla işbirliği yapan, savaş esiri olarak size geldiklerinde fidye yoluyla onları kurtaran da yine sizsiniz. Ne o, yoksa siz Kitâb'ın bazı hükümlerine iman edip bazı hükümlerini inkâr mı ediyorsunuz?! [Bilin ki] sizden böyle davrananların cezası, bu dünyadaki hayatta rezillik rüsvalıktır. Bunlar kıyamet gününde çok daha şiddetli bir azaba çarptırılacaktır. Allah yapıp ettiklerinizden gafil değildir.

***

Bu ayetteki hitap genelde Medine Yahudilerine, yani Kur'an'ın nazil olduğu dönemde Medine ve civarında yaşayan Benî Nadîr, Benî Kurayza ve Benî Kaynuka' gibi Yahudi kabilelerine yöneliktir. Çünkü ayetin başındaki "ثُمَّ اَنْتُمْ هٰٓؤُلَٓاءِ" (İşte, siz öyle kimselersiniz ki...) ifadesi muhatap kitleye işaret etmektedir.[1669] Benî Nadîr Yahudileri hicretten beş-altı yıl önce Medineli Evs ve Hazrec kabileleri arasında meydana gelen Buâs savaşında Benî Kurayza ile birlikte Evs kabilesinin yanında yer almış ve Benî Kaynuka'nın destek olduğu Hazrec kabilesinin yenilgiye uğratılmasında önemli rol oynamıştır. O dönemde kendi aralarında yaşanan mücadelede de Benî Nadîr diğer Yahudi kabilelerine üstünlüğünü kabul ettirmiştir.[1670]

1669 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 319.
1670 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 207-209.

Ayetin başındaki "ثُمَّ اَنْتُمْ هٰٓؤُلَٓاءِ" ifadesinin irabına dair yedi farklı ihtimalden söz edilmiştir. En güçlü ihtimal, "اَنْتُمْ" (entüm) lafzının mübteda, "هٰٓؤُلَٓاءِ" (hâülâi) lafzının haber konumunda olduğu yönündedir.[1671] Taberî'nin (ö. 310/923) izahına göre "ثُمَّ اَنْتُمْ هٰٓؤُلَٓاءِ" ifadesine, "Siz ey Yahudiler! Seleflerinizin Allah'la ahitleşmesini kabul ve itiraf edip bugün de söz konusu ahde şahitlik etmenize rağmen..." şeklinde bir anlam takdir edilebilir.[1672] Sonuçta bu ayet İsrâiloğulları ve Yahudilerin Allah'a verdikleri söz (ahit ve misak) gereği birbirlerinin kanlarını dökmemeleri, birbirlerini yerlerinden yurtlarından etmemeleri gerektiği hâlde bütün bu cürümleri pervasızca işlediklerini bildirmektedir.

Ayetteki "تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ" ifadesi Yahudilerin günah ve düşmanlıkta kendi dindaşlarına karşı başkalarına arka çıktıklarını belirtir. Bu ifadedeki "tezâherûne" (تَظَاهَرُونَ) lafzı Ebû Hayve tarafından "tüzâhirûne" (تُظَاهِرُونَ), Mücâhid ve Katâde tarafından "tezzahherûne" (تَظَّهَّرُونَ), diğer bazı kıraat âlimleri tarafından "tetezâherûne" (تَتَظَاهَرُونَ) şeklinde okunmuştur; ancak bütün bu farklı okuyuşlar "yardımlaşma, dayanışma" manasında buluşur.[1673] Daha açıkçası, "tezâherûne" lafzı sözlükte "ortaya çıkmak, belirgin hâle gelmek" gibi manaların yanında "yardım etmek, destek olmak, arka çıkmak" manasına da gelen "ظ ه ر" (zhr, zahr, zuhûr) kökünden türemiş olan tefâul babında bir fiildir. Kur'an'da isim, fiil, sıfat-ı müşebbehe gibi türevleriyle 59 kez geçen "zahr" (الظَّهْرُ) kökü "alâ" harf-i cerriyle kullanıldığında, "yardım etmek" anlamına gelir. "Zahr" kökünün tefâul babındaki kullanımı ise "yardımlaşma, dayanışma" manasına gelir.[1674] Buna göre "تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ" ifadesi, Yahudilerin müşrik Arap kabileleriyle ittifaklar kurup bu kabilelerin yanında kendi dindaşlarına karşı savaştıklarını, yani müşriklere arka çıkmak suretiyle kendi dindaşlarına düşmanlık yaptıklarını, dolayısıyla söz konusu ittifaklar sebebiyle onların kanlarını dökmek ve yurtlarından sürgün etmek gibi cürümlerin faili olduklarını belirtir.

Bahis konusu ifadede geçen "ism" (الإِثْم) lafzı "yavaş davranmak, ağırdan almak" manasındaki "أ ث م" (esm, ism) kökünden türemiş olup

1671 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 474-478.
1672 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 205-206.
1673 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 459.
1674 İbn Sîde, *el-Muhkem*, IV. 285-290.

en genel çerçevede "günah" anlamına gelir. Kur'an'da "esâm", "âsim", "esîm", "te'sîm" gibi farklı müştaklarıyla 48 kez geçen "esm/ism" kökündeki "yavaş davranmak, ağırdan almak" manasının günahla ilişkisi insanın hayırdan geri kalmasına bağlanarak izah edilmiştir.[1675] Ebü'l-Bekâ'ya (ö. 1095/1684) göre "ism" (الإِثْم), "işleyene ceza gerektiren, insanı hayırdan/sevaptan engelleyen fiil" demektir.[1676] Kur'an'da "ism" lafzı günah manasının yanı sıra küfür/inkâr, yalan, içki, kumar, faiz gibi şeyler için de kullanılır. Aynı kökten türeyen "âsim" (الآثِم), "esîm" (الأَثِيم) ve "esûm" (أَثُومٌ) gibi kelimeler "günahkâr, aşırı yalancı", "te'sîm" (التَّأْثِيمُ) ise "günaha sokmak" manasındadır.[1677] Arapçada "zenb" (الذَّنْبُ) kelimesi de günah anlamında kullanılır; ancak "zenb" kasıtlı veya kasıtsız olarak işlenen her türlü günahı ifade ederken, "ism" kasıtlı olarak işlenen ve ceza gerektiren günah anlamı taşır.[1678]

"Udvân" (العُدْوان) kelimesine gelince, Arapçada "sınırı geçmek, haddi aşmak, durulması gereken yerden ileriye geçmek, zulmetmek" gibi anlamlar içeren "ع د و" (adv, udüvv) kökünden türemiş bir mastar olan bu kelime "zulüm" ve "haklılık sınırını aşmak" manasındadır. Aynı kökten türeyen "adâvet" (العَدَاوَة) de benzer bir mana taşır.[1679] "Udvân" kökü Kur'an'da genellikle "kardeşlik" ve "sevgi" manasındaki "uhuvvet" (الأُخُوَّة) ve "meveddet"in (المَوَدَّة) karşıtı olarak kullanılır.

Ayetteki "وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسارى تُفادُوهُمْ" ifadesi, "Esirler olarak size geldiklerinde fidye yoluyla onları kurtarırsınız" gibi bir manaya gelir. Bu ifadede geçen "ye'tûküm" (يَأْتُوكُمْ) lafzı "gelmek" manasındaki "أ ت ي" (ety, ityân) kökünden türemiş bir fiildir. "Üsârâ" (أُسَارٰى) ise "sıkıca bağlamak, tutmak, hapsetmek" manasındaki "أ س ر" (esr) kökünden türeyen "esîr" (الأَسِيرُ) kelimesinin çoğul formu olup "esirler" ve/veya "savaş tutsakları" manasına gelir.[1680] Bir ayette tekil (İnsan/Dehr 76/8), üç ayette çoğul (Bakara 2/85; Enfâl 8/67, 70), bir ayette de fiil kalıbıyla (Ahzâb 33/26) geçen "esr" kökü "hâkimiyet altında tutmak" manasında manevi esaret için de kullanılır. Hadis olarak nakledilen bir rivayete göre Hz.

1675 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII. 5-6.
1676 Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 40.
1677 İbn Sîde, *el-Muhassas*, IV. 212.
1678 Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 40.
1679 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV. 31-37.
1680 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV. 19.

Peygamber, "غَرِيمُكَ أَسِيرُكَ فَأَحْسِنْ إِلَى أَسِيرِكَ" (Alacaklı olduğun [borçlu] kişi senin esirindir. Esirine iyilikle muamele et) demiştir.[1681] Arap dilinde "esîr" kelimesi savaşta ele geçen ve asıl muharip unsuru teşkil eden yetişkin erkekler için kullanılmasına mukabil, "seby" (السَّبْيُ) kelimesi sadece kadın ve çocuk tutsakları ifade eder. "Esîr" bazen erkekler ve kadınları kapsayacak şekilde kullanıldığı hâlde "seby" lafzı erkekler için kullanılmaz.[1682]

Bahis konusu ifadedeki "تُفَادُو" (tüfâdû) lafzı, "koruma/kurtarma amacıyla bir şeyi başka bir şeyin bedeli kılmak" manasındaki "ف د ي" (fdy, fidâ') kökünden türemiş bir fiildir. Müfâale babındaki bu fiil "fidye işlemi yapmak" ya da "bedelini ödemek suretiyle esiri kurtarmak" manasına gelir.[1683] "Fidye" (الفِدْيَة) bir kimseyi içinde bulunduğu sıkıntılı durumdan kurtarmak için ödenen bedel demektir. Kur'an'da mastar ve fiil olarak 13 kez geçen "fdy" kökünün türevleri olan "fidye" (الفِدْيَة), "fedâ" (الفَدَى), "fidâ'" (الفِدَاء) gibi kelimeler aynı manaya gelir. "Fedâhu" (فَدَاهُ) ve "fâdâhu" (فَادَاهُ) gibi lafızlar ise esir veya tutsak hâldeki bir kişi için kurtuluş bedeli ödenmesini belirtir.[1684] Ancak bazı dilcilere göre "فَدَى" (fedâ) fiili "fidye ödemek", "فَادَى" (fâdâ) fiili ise "esir mübadelesi yapmak" manasına gelir. Bütün bunların dışında, bazı müfessirlerin "تُفَادُوهُمْ" lafzını, "Dindaşlarınız sizin elinize esir olarak düştüklerinde, onları fidye aldıktan sonra serbest bırakırsınız" manasına hamlettikleri de kaydedilir.[1685]

Ayetteki "وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ" ifadesi, hal cümlesi olarak, "Hâlbuki kendi dindaşlarınızı yurtlarından sürgün etmek size yasak kılınmıştır" manasına gelir. Bu ifadenin başındaki zamir, meselenin önemine işaret meyanında kullanılan şa'n zamiridir. Bu zamirin neye raci olduğu, kendisinden sonraki cümleyle tasrih edilir. Aynı ifadede geçen "مُحَرَّمٌ" (muharremün) kelimesi "men etme, engelleme, yasak hâle getirme" manasındaki "ح ر م" (hrm, harâm) kökünden türemiş bir kelime olup "yasaklanmış" manasına gelir. Kur'an'da mastar, isim, fiil türevleriyle 82 kez geçen "hrm" kökünün "harâm" (الحَرَام) şeklindeki türevi mastar

1681 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXX. 216.
1682 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV. 368.
1683 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV. 149-150.
1684 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIX. 220-222.
1685 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 460.

olarak yasak, isim olarak da "yasaklanan, helal olmayan şey" anlamına gelir. Yine aynı kökten türeyen "hırmet" (الحِرْمَة) ve "hürmet" (الحُرْمَة) engel olmak, yasak olmak, saygı duymak, "hırmân" (الحِرْمانُ) bir iş, davranış veya haktan mahrum bırakmak, "ihrâm" (الإِحْرام) bir şeyi yasaklamak, haram saymak; haram beldeye veya haram aylara girmek, "tahrîm" (التَّحْرِيمُ) haram kılmak, yasaklamak manasına gelir.[1686]

Sonuç olarak, ayetin "وَاِنْ يَأْتُوكُمْ اُسَارٰى تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ اِخْرَاجُهُمْ" şeklindeki kısmı, Yahudilerin bir taraftan kendilerine kesin yasak olduğu hâlde kendi dindaşlarını yurtlarından çıkarmak, bir taraftan da savaş esiri durumuna düştüklerinde onlarla ilgili fidye işlemi yapmak gibi ikircikli tutumlar sergilediklerini, yani bir taraftan kendi şeriatlarındaki kesin yasakları çiğnediklerini, diğer taraftan da fidye yoluyla kendi dindaşlarına sahip çıkma gayreti gösterdiklerini bildirir. Bu durum ayette "اَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ" (Ne o, yoksa siz bütün bunları yapmakla Tevrat'ın [esirleri fidye karşılığında serbest bırakmak gibi] bazı hükümlerine inanıyor, [soydaşlarınız ve dindaşlarınızı öldürmemek, yurtlarından sürgün etmemek gibi] bazı hükümlerini inkâr mı ediyorsunuz?!" mealindeki bir ifadeyle beyan edilir. Bu ifadenin başındaki istifham, kınama ve reddetme anlamı taşıyan "istifhâm-ı inkârî"dir.

İbn Abbâs'tan gelen rivayete göre Medine Yahudileri Kur'an'ın nazil olduğu dönemde iki karşıt kampa ayrılmış durumdaydı. Bunlardan Benî Kaynuka' müşrik Araplardan Hazrec kabilesiyle müttefiklik antlaşması yapmıştı. Müşrik Arap kabileleri birbirleriyle savaşırken bunlardan her biriyle antlaşmalı olan Yahudi kabileleri de onlara yardım ediyordu. Böylece Yahudiler Tevrat'taki kan dökme yasağını bildikleri hâlde dolaylı yollardan birbirlerinin kanını heder ediyorlardı. Evs ve Hazrec kabileleri müşrik olarak putlara tapıyor, ahirete inanmıyor, haram-helal tanımıyorlardı. Hâl böyleyken, Yahudiler savaşta onlara destek oluyor, savaş sona erdikten sonra kendi dindaşlarından esir düşenleri fidye vererek kurtarıyorlardı. Onlar böyle davranmakla Tevrat'ın hükümlerine uyduklarını düşünüyorlardı. Çünkü Tevrat'ta birbirlerini öldürmeme ve esirleri fidye yoluyla kurtarma hususunda hükümler bulunuyordu. Ancak onlar bir taraftan müşrik Arap kabileleriyle ittifaklar kurarak, karşıt ittifaklardaki dindaşlarını dolaylı olarak öldürü-

[1686] Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXI. 452-457.

yor, bir taraftan da esir düşen dindaşlarını fidye yoluyla kurtarıyorlardı. Böylece, "اَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍۚ" ifadesinde vurgulandığı üzere kendi kutsal kitaplarındaki bazı hükümleri çiğnemiş, bazı hükümleri de -kendilerince- uygulamış oluyorlardı.[1687]

Zemahşerî'nin benzer şekildeki açıklamasına göre Kurayza oğulları kabilesine mensup Yahudiler vaktiyle Araplardan Evs kabilesiyle, Nadîr oğulları Yahudileri de Hazrec kabilesiyle müttefik idiler. Her grup kendi müttefikinin yanında savaşıyor, savaş galibiyetle sona erdiğinde düşman tarafın yerini yurdunu harabeye çevirip onları sürgün ediyordu. Bununla birlikte bir Yahudi savaşta esir düştüğü zaman onun serbest kalması için gerekli olan fidyeyi ödemek üzere iki grup bir araya geliyordu... Araplar, "Bu nasıl iştir? Hem onlara karşı savaşıyorsunuz, hem de esir düştüklerinde onlar için kurtuluş fidyesi ödüyorsunuz!" diyerek Yahudileri kınadılar. Buna mukabil onlar da şöyle bir gerekçe ortaya koydular: "Onlar için kurtuluş fidyesi ödemek bize farz kılınmıştır. Onlara karşı savaşmak ise yasaklanmıştır. Lakin biz müttefiklerimizi yüzüstü bırakmaktan hicap duyuyoruz."[1688]

Şer'î hükümleri çiğnemek, ayetin "اَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍۚ" şeklindeki kısmında istiare yoluyla iman-inkâr konusu olarak zikredilmiştir. Bu ifadede geçen "el-kitâb" kelimesinden maksat, Musevi-Yahudi şeriatına kaynaklık eden Tevrat ve Talmud gibi metinlerdir. Bu bağlamda Muhammed Abduh'un (ö. 1905) ilâhî emirler ve hükümlere karşı gelinmesinin ayette küfür diye nitelendirilmesiyle ilgili şu tespitleri dikkat çekicidir:

Her kim çekinmeksizin ve kendinde rahatsızlık hissetmeksizin günah işler, ardından pişmanlık duyup Allah'a yönelerek tövbe etmez, bilakis Allah tarafından yasaklanmasına aldırış etmeksizin günah fiiller işlemeyi sürdürürse, işte böyle bir kişi küfre girmiş olur. Çünkü bir fiilin Allah tarafından yasaklandığına inanan ve bu yasağın ihlalinin ilâhî gazap ve azaba sebep olduğunu tasdik eden bir kişinin kalbindeki imanın kendisini etkilememesi pek mümkün değildir. Zira her inancın insan üzerinde bir etkisi, her etkinin de eyleme/amele yansıyan

1687 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 207-208.
1688 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 292.

bir neticesi olduğu, genel geçer kabullerdendir. Hz. Peygamber'in, "Bir kimse zina ettiğinde mü'min olarak zina edemez; bir kimse hırsızlık yaptığında mü'min olarak çalıp çırpamaz; bir kimse içki içtiğinde mü'min olarak içki içemez" (لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَسْرِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَشْرَبُ الْخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ)[1689] şeklindeki hadisi de aynı mesajı içerir.[1690]

Ayetteki "جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذٰلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا" ifadesi birbirlerinin kanlarını dökmek, birbirlerini yurtlarından sürgün etmek gibi cürümleri işleyenlerin bu dünyadaki hayatta rezil-rüsva olma cezasıyla karşılaşacaklarını bildirir. "Cezâ" (الْجَزَاء) kelimesi Arapçada "bir şeyin başka bir şeyin yerine geçmesi ve tam karşılık olarak verilmesi" ya da "bir şeyin bedeli" manasındaki "ج ز ي" (czy, cezâ') kökünden türemiş bir mastar olup "karşılık" manasına gelir.[1691] Ancak bu karşılık hem azap hem mükâfat şeklinde olabilir. Nitekim İnsan/Dehr 76/12. ayetteki "وَجَزٰيهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً" (Sabretmelerine karşılık onların mükâfatları cennettir) ifadesinde "cezâ" kelimesi mükâfat/ödül, Kehf 18/106. ayetteki "ذٰلِكَ جَزَٓاؤُهُمْ جَهَنَّمُ بِمَا كَفَرُوا" (İşte, inkârcılıklarından dolayı onların hak ettikleri karşılık cehennemdir) ifadesinde ikab/azap manasına gelir. Kısacası, "cezâ" kelimesi hem caydırıcı hem özendirici müeyyideyi belirtir.

Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 120 kez geçen "cezâ'" (الْجَزَاء) kökü bazı dilcilere göre "takdir etmek, yerine getirmek" manalarına gelen "ق ض ي" (kdy, kadâ) köküyle hemen hemen aynı anlamı taşır. "Cezâ fiili "an" harf-i cerriyle kullanıldığında "bir başkasının yerine yapmak, birisi namına olmak" anlamına gelir. Cezâ kelimesiyle aynı kökten türeyen ve Ehl-i Kitap'tan alınan vergi anlamına gelen "cizye" (الْجِزْيَة) de bir tür ceza/karşılık olması hasebiyle bu şekilde isimlendirilmiştir.[1692]

Ayetin "خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا" şeklindeki kısmında geçen "hızy" (الخِزْيُ) kelimesi "insanın kendisinden veya dış etkenden dolayı ortaya çıkan rezillik ve utanç hâli" manasındaki "خ ز ي" (hzy) kökünden türemiş bir

1689 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, V. 98, VI. 167; İbn Hanbel, *el-Müsned*, XIII. 521, XIV. 474, 551; Buhârî, "Mezâlim" 20; Müslim, "İman" 100, 104; Ebû Dâvûd, "Eşribe" 1.
1690 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 303.
1691 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, I. 455; İbn Sîde, *el-Muhkem*, VII. 499-500.
1692 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XI. 99-102; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV. 143-147.

mastar/isimdir. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 26 kez geçen "hzy/hızy" kökü bazı dilcilere göre ortaya çıktığında kendisinden utanılacak kabahatlerin ceza olarak izhar edilmesi, bazı dilcilere göre ise birtakım bela ve musibetler neticesinde rezil rüsva hâle düşülmesi manasına gelir.[1693]

"Dünya hayatı" (الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا) tabirindeki "dünyâ" (الدُّنيا) kelimesi Arap dilcilerine göre "yakınlık, yakın olmak" anlamındaki "الدُّنُوُّ" (dnv, dünüv) kökünden türemiş olup "hayât" kelimesiyle birlikte "şimdi, burada yaşanan hayat"ı niteler.[1694] Zayıf bir ihtimal olarak "dünyâ" kelimesinin "bayağılık, değersizlik" manasındaki "denâet" (الدَّناءةُ) kökünden türediği de belirtilir. Kur'an'da isim ve fiil türevleriyle 136 kez geçen "dünüv" kökü hemzesiz olarak hem mekân ve mesafe olarak hem de içinde bulunulan hâl/durum olarak yakınlık manasına hamledilebilir.

Kur'an'da çok kere "el-hayâtü'd-dünyâ" (الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا) tamlamasındaki "hayât" kelimesine sıfat, bazen de marife (ed-dünyâ) konumunda isim olarak kullanılır. Başka bir ifadeyle, "hayât", "semâ", "dâr" gibi mevsuflarla birlikte terkîb-i vasfî olarak kullanılan "dünyâ" kelimesi, ahiretin mukabili bir isim olarak da zikredilir ve bu şekliyle "el-hayâtü'd-dünyâ" (الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا) yahut "ed-dâru'd-dünyâ" (الدَّارُ الدُّنْيَا) terkiplerinden birinin yerine kâimdir. Ancak bu anlam Kur'an'da çoğunlukla "el-ḥayâtü'd-dünyâ" şeklindeki sıfat terkibiyle irat edilir. Binaenaleyh, "el-hayâtü'd-dünyâ" tabiri, "dünya denilen hayat", yani filhâl içinde bulunulan şimdiki hayat anlamına gelir.

Ayette zikri geçen rezil-rüsva olma cezası, bazı müfessirlere göre hicrî 4. yılda Benî Nadîr Yahudilerinin Medine'den sürgün edilmesi, hicrî 5. yılda da Benî Kurayza Yahudilerinin katledilmesi gibi hadiselere işaret eder. Diğer bazı müfessirler ise rezil-rüsva olma cezasını cizye uygulaması ve aşağılanma hâli diye tefsir eder.[1695] Ancak Fahreddîn er-Râzî, rezillik-ve rüsvalık cezasında kastedilen anlamın herhangi bir tahsis (anlam daraltma) söz konusu olmaksızın çok güçlü bir tahkir (aşağılama) ve zemme (yergi) karşılık geldiğini belirtir.[1696]

1693 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV. 226-227; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVII. 543.
1694 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV. 271-273; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVIII. 68-74.
1695 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 231; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, I. 118.
1696 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 159.

Ayetteki "وَيَوْمَ الْقِيامَةِ يُرَدُّونَ إِلى أَشَدِّ الْعَذابِ" ifadesi, pervasızca günah işlemek suretiyle dünyevi hayat uğruna ahireti gözden çıkaran kimselerin kıyamet günü çok şiddetli bir azaba düçar olacaklarını bildirir. Bu ifadedeki "يُرَدُّونَ" (yüraddûne) lafzı kıraat imamlarının çoğunluğunca bu şekilde okunurken, Hasen el-Basrî ve İbn Hürmüz tarafından "اَفَتُؤْمِنُونَ" lafzı dikkate alınarak "döndürüleceksiniz" manasında "تُرَدُّونَ" (türaddûne) diye okunmuştur.[1697]

Kıyamet günündeki azaptan maksat, hiç kuşkusuz cehennem azabıdır. Bu ifadede geçen "يُرَدُّونَ" (yüraddûne) lafzı Arapçada "rücû etmek, geri dönmek, tekrar etmek" gibi manalara gelen "ر د د" (rdd, radd) kökünden türemiş bir fiildir. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 60 kez geçen "radd/red" (الرَّدُّ) kökü mecazen "kötü, kabul edilemez şey" manasında da kullanılır. Mesela, "merdûd" (الْمَرْدُودُ) kelimesi "reddedilmiş, kabul görmemiş" manası taşır. "Emrün raddün" (أَمْرٌ رَدٌّ) tamlaması ise "kötü, kabul edilemez iş/durum" manasındadır.[1698]

Kıyamet günü çok şiddetli azaba döndürülmekten maksat, söz konusu azaba düçar kılınmak veya dünyevi hayatta olduğu uhrevi âlemde de azaba uğratılmak ama bu defa çok daha şiddetli bir azaba çarptırılmaktır. Uhrevi azabın "çok şiddetli" (eşedd) diye nitelendirilmesi, söz konusu azabın çeşitlilik ve devamlılık arz etmesi, bir an rahat nefes almaya imkân vermemesi, dünyevi âlemdeki ceza ve azapla kıyas kabul etmeyecek seviyede dehşetli olmasıyla ilişkilendirilebilir.[1699]

Bakara 2/85. ayetin sonundaki "وَمَا اللّٰهُ بِغافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ" ifadesi İbn Kesîr (ö. 120/738) ve Nâfi' (ö. 169/785) gibi kıraat imamlarınca "عَمَّا يَعْمَلُونَ" (yapıp ettikleri şeylerden) şeklinde okunmuştur. Diğer kıraat imamları ise "مِنْكُمْ" (Sizden) lafzını dikkat alarak "عَمَّا تَعْمَلُونَ" (yapıp ettiğiniz şeylerden) diye okumuştur. Bu okuyuş şekline göre ayetteki ilâhî uyarı biz müslümanlara da yönelik olur. Bu bağlamda Hz. Ömer'in, "İsrâiloğulları kavmi geldi geçti; burada kastedilen sizsiniz, ey Muhammed ümmeti!" dediğine dair bir rivayet aktarılır.[1700] Allah'ın gafil olmadığına ilişkin ifadeye gelince, bu ifade Bakara 2/74. ayetin tefsirinde de

1697 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 462.
1698 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III. 172-173.
1699 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 461-462.
1700 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 462.

açıklandığı üzere Allah'ın insanların işledikleri günahlardan bihaber olmadığını belirtmenin yanı sıra söz konusu günahları kaydettiğine ve kıyamet günü bunların hesabını göreceğine de işaret eder.[1701]

اُولٰٓئِكَ الَّذ۪ينَ اشْتَرَوُا الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا بِالْاٰخِرَةِۘ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ۟ (86)

(86) İşte onlar ahiret karşılığında dünyevi hayatı satın alan kimselerdir. Onların cehennemdeki azapları hafifletilmeyecek, kendilerine asla yardım edilmeyecektir.

***

Önceki ayette, işledikleri günahlar sebebiyle dünyevi hayatta rezil-rüsva olacakları, kıyamet gününde ise çok şiddetli azaba çarptırılacakları bildirilen Yahudiler bu ayette, "ahiret karşılığında dünyevi hayatı satın alanlar" veya "dünyevi hayat uğruna ahireti gözden çıkaranlar" diye tanımlanır. Ayetin "اُولٰٓئِكَ الَّذ۪ينَ اشْتَرَوُا الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا بِالْاٰخِرَةِۘ" şeklindeki kısmında geçen "iştirâ" (الِاشْتِرَاءُ) lafzı istibdâl (değiş tokuş), yani ahireti verip dünyayı almak ve/veya dünyevi hayat uğruna ahireti gözden çıkarmak manasında bir istiaredir. Burada "iştirâ" lafzıyla anlatılan husus, Bakara 2/16. ayetteki "اُولٰٓئِكَ الَّذ۪ينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدٰىۖ" ifadesiyle aynı anlam örgüsüne sahiptir. Yahudilerin dünyevi hayatta elde ettikleri nüfuz, itibar, sulta gibi kazanımlar uğruna dinî-ahlâkî değerlerinden vazgeçmeleri ve böylece uhrevi âlemi feda etmeleri birçok yönüyle günümüz müslümanlarını da çepeçevre kuşatan "dünyevileşme" sorununa işaret etmektedir.

Ayetin sonundaki "فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ۟" ifadesi, söz konusu Yahudilerin uhrevi âlemde düçar olacakları azabın hem hafifletilmeyeceğini hem de kendilerine yardım eli uzatılmayacağını belirtir. Bu ifadedeki "يُخَفَّفُ" (yuhaffefü) lafzı "hafif olmak" ya da "ağırlığı, yoğunluğu, şiddeti, etkisi az olmak" manasındaki "خ ف ف" (hff, hiffet) kökün-

1701 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 210.

den türemiş bir fiildir. Tef'îl babındaki bu fiil meçhul siygasında olup "hafifletilmez" manasına gelir. Kur'an'da mastar ve fiil türevleriyle 17 kez geçen "hiffet" (الخِفَّة) kökü "ciddiyetsizlik, hafifmeşreplik, hoppalık" manasında da istimal edilir. Kökün istif'âl babındaki mastarı olan "istihfâf" (الاسْتِخْفَاف) ise "küçümsemek, hor görmek" manasına gelir.[1702]

Söz konusu Yahudilerin düçar olacakları azap hafifletilmeyeceği gibi kendilerine yardım eli de uzatılmayacaktır. Bu husus ayetin sonundaki "وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ" ifadesiyle vurgulanır. Bakara 2/48. ayetin sonunda da yer alan bu ifade şefaat, şefaatçilik, iltimas, kurtuluş fidyesi gibi hiçbir destek ve yardım unsurunun kendilerine fayda sağlamayacağına atıfta bulunur. Ayrıca, kıyamet günü, seçilmiş ve imtiyazlı kavim gibi algılar ve anlayışların da hüsnü kuruntudan ibaret olduğu anlaşılır.

وَلَقَدْ اٰتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَاٰتَيْنَا عِيسَى
ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَاَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ اَفَكُلَّمَا جَاۤءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا
لَا تَهْوٰى اَنْفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ (87)

(87) Muhakkak ki biz Musa'ya kitâb verdik ve Musa'dan sonra İsrâiloğulları'na birbiri ardınca peygamberler gönderdik. Meryem oğlu İsa'ya da birçok açık delil verdik ve onu Rûhulkudüs'le destekledik. [Ey Yahudiler!] Her ne zaman bir peygamber hoşunuza gitmeyen ayetler/hükümler getirdiyse, böbürlenip kibirlendiniz. Bu yüzden de peygamberlerin bir kısmını yalanladınız, bir kısmının canına kıydınız.

***

Bu ayetteki hitap İsrâiloğulları'yla bağlantılı olarak Medine Yahudilerine yöneliktir. Özellikle ayetin son kısmındaki ifadeler hitabın hedef kitlesinin Medine Yahudilerinden başkası olmadığını çok açık biçimde gösterir. Ayetin başındaki "vav" harfi atıf, "lâm" harfi mahzuf bir kase-

[1702] İbn Sîde, *el-Muhkem*, IV. 522; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXIII. 234-239.

min cevabıdır. "Kad" harfi ise vurgu (tahkik, teyit) işlevine sahip olup, "Muhakkak ki", "Andolsun ki", "Hiç şüphesiz" gibi klişelerle Türkçeye aktarılabilir. Ayetin "وَلَقَدْ اٰتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ" şeklindeki ilk kısmında Musa'ya "kitâb" (el-kitâb) verildiği bildirilir. Müfessirler, "el-kitâb" lafzının "Tevrat"a delalet ettiğinde[1703] hemfikir gibidir; fakat Kur'an'ın hiçbir ayetinde Tevrat Hz. Musa'ya verilen bir kitap olarak zikredilmemiştir.

Daha açıkçası, Kur'an'da "Tevrat" kelimesi 16 ayette 18 kez geçmektedir. İlgili ayetlerdeki ifadelerden Tevrat'ın İsrâiloğulları ve Yahudiler tarafından en temel kutsal metin olarak kabul edildiği anlaşılmakla birlikte söz konusu metnin mahiyeti ve hangi peygamber vasıtasıyla verildiği meselesi açık değildir. Başka bir anlatımla, muhtelif ayetlerde İncil'in İsa'ya (Mâide 5/46; Hadîd 57/27), Zebur'un Davud'a (Nisâ 4/163; İsrâ 17/55) verildiği/vahyedildiği belirtilirken, Tevrat'ın hangi peygambere verildiği tasrih edilmemiştir. Kur'an'da Tevrat'ın Hz. Musa'yla birlikte zikredilmemesi, Medine'deki Yahudilerin "Tevrat" kelimesini geniş manada, yani tüm Ahd-i Atîk (Eski Ahit, Tanah) kapsayacak tarzda kullanmalarıyla ilgili olsa gerektir. İbn Kesîr (ö. 774/1373), birçok selef âliminin de "Tevrat" kelimesini Ehl-i Kitap nezdinde kutsal kabul edilen metinler manasında ve hatta bundan daha geniş anlamda kullandığını belirtir.[1704]

Bu izahlar çerçevesinde denilebilir ki "وَلَقَدْ اٰتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ" ifadesi, "Biz Musa'yı vahye mazhar kıldık" veya "Biz Musa'ya vahiy yoluyla dinî-ahlâkî hükümler verdik" manasına gelir. Buradaki "itâ'" (الإيتاء) lafzı "vermek, ihsan etmek" manasındaki "i'tâ'" (الإعطاء) ile eşanlamlı kabul edilir.[1705] Ebû Hayyân'ın aktardığı bilgiye göre "itâ'" (vermek) lafzı bu ayette "inzal etmek" veya "vahiy yoluyla dinî-ahlâkî hükümler, kıssalar/haberler ve başka konularla ilgili mesajları kavratmak" manasına da hamledilebilir.[1706]

Öte yandan, Kur'an'da "el-kitâb" (الكتاب) lafzının genel çerçevede Allah'ın peygamberlere inzal ettiği vahiyler anlamında kullanıldığına

1703 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 219, Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I. 172; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 232; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 176; Kurtubî, *el-Câmi'*, II. 23; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 466; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, I. 228.

1704 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VI. 69.

1705 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 219.

1706 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 466.

dair onlarca ayet şahit gösterilebilir. Genel manada vahyin "kitâb" diye isimlendirilmesi, "kitâb" lafzının "iki deri veya kumaş parçasını birbirine eklemek" manasındaki "ktb" kökünden türemiş olması ve dolayısıyla "ilâhî hükümler ve mesajları bir arada bulundurması" ile ilişkilendirilebilir. Bu noktada, bazı âlimlerin "Kur'an'da el-kitâb lafzının mutlak olarak geçtiği yerlerde Tevrat kastedilir"[1707] şeklindeki tespitlerinin pek isabetli olmadığını da belirtmek gerekir.

Ayetteki "وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ" ifadesi, "Musa'dan sonra birbiri ardınca peygamberler gönderdik" manasına gelir. Bu ifadedeki "قَفَّيْنَا" (kaffeynâ) lafzı, "takip etmek, peşinde olmak" ya da "bir şeyin izini takip etmek" manasındaki "ق ف و" (kfv, kafv, kufuv) kökünden türemiş bir fiildir.[1708] Kur'an'da farklı fiil kalıplarıyla 5 kez geçen "kafv" (الْقَفْوُ) kökü, Râğıb el-İsfehânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) tespitine göre kinayeli olarak, "gıybet, dedikodu yapmak, birinin ayıplarının ardına düşüp onları araştırmak" manasında da kullanılır.[1709] Mesela, "قَفَوْتُ الرَّجُلَ" ifadesi bir kimseye çirkin fiil isnadında bulunmak manası taşır. Aynı kökten türeyen "kafâ" (الْقَفَا) kelimesi "ense, boynun arka kısmı" anlamında kullanılır. "Manzum yazıların mısra sonlarındaki uyak" manasında kullanılan "kâfiye" (الْقَافِيَةُ) de yine aynı kökten müştaktır. "Kâfiye"nin bu şekilde isimlendirilmesi, mısraların sonundaki uyakların birbirini takip etmesiyle alakalıdır.[1710]

Ayetin ilgili kısmında Hz. Musa'nın ardından birbiri ardınca peygamberler gönderildiği belirtilir. Bu bağlamda zikri geçen "rusül" (الرُّسُلُ) kelimesi "göndermek, sevk etmek, harekete geçmek" manasındaki "ر س ل" (rsl, risl) kökünden türemiş bir isim konumundaki "rasûl" (الرَّسُول) kelimesinin çoğulu olarak "elçiler, haberciler" anlamına gelir. Hicaz bölgesindeki Arapların lehçesinde "rusül" (رُسُلٌ), Temîm Araplarının lehçesinde "rüsl" (رُسْلٌ) şeklinde kullanıldığı belirtilen bu kelimenin kökü "rıfk, mülayimlik, nezaket, huy ve hareket tarzında yumuşaklık" gibi anlamlar da içerir. "Rasûl" (الرَّسُول) "elçi, haberci" manasında kullanıldığı gibi "haber, mesaj" manasında da kullanılan bir kelimedir. Arapçada hem

1707 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 699.
1708 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, IX. 245-247.
1709 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 680.
1710 İbn Sîde, *el-Muhkem*, VI. 571-575.

müzekker hem müennes için kullanılan "rasûl" ile aynı kökten türeyen "risâlet" (الرِّسالة) ise "elçilik ve elçinin taşıdığı haber" manasına gelir. Öte yandan, "rsl/risl" kökünün if'âl babındaki mastarı olan "irsâl" (الإِرْسال) hem "gönderme" hem "serbest bırakma" manasına gelir.[1711]

Hz. Musa'dan sonra İsrâiloğulları'na gönderilen peygamberler arasında İlyas, Elyesa, Davud, Süleyman, Yunus, Zekeriyya, Yahya, İsa gibi isimler sayılabilir. Mü'min 40/78. ayette, bazı peygamberlerden hiç söz edilmediği bildirilir. Bu itibarla, Yahudi geleneğinde Ahd-i Atîk'in (Tanah) "Neviim" (Peygamberler) bölümünü oluşturan kitapları yazdıklarına inanılan Yeşu, Samuel, Gad, Natan, İşaya, Yeremya, Hezekiel, Amos, Hoşea, Yoel, Obadya, Nahum, Mika, Habakuk, Haggay, Tsefanya, Malaki gibi isimler de İsrâiloğulları'na gönderilen peygamberler/elçiler arasında zikredilebilir. Ayrıca Ahd-i Atîk'te Hz. Musa'nın kız kardeşi Miryam, Debora, Hulda, Noadya gibi kadın peygamberlerden de söz edilir.

Ayetin "وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ" şeklindeki kısmı, "Meryem oğlu İsa'ya birçok açık delil verdik ve onu Rûhulkudüs'le destekledik" manasına gelir. Hz. Musa'dan sonra birçok peygamber gönderildiğine ilişkin beyanın ardından özellikle Hz. İsa'dan söz edilmesi, Yahudilerin Hz. İsa'ya karşı işledikleri büyük cürümlerle ilişkili olsa gerektir. Bunlar arasında Kudüs'teki başkâhin Kayafa'nın teşebbüsüyle toplanan Sanhedrin'de (Yüksek Mahkeme) sorguya çekmek, katline ferman vermek, Hz. Meryem'i iffetsizlikle itham etmek ve "milleti kandırmak, Kayser'e vergi ödenmesine engel olmak ve kendisinin mesih kral olduğu iddiasında bulunmak" gibi suçlamalarla Roma'nın Yahudiye valisi Pontius Pilatus'a şikâyette bulunarak çarmıha gerilmesini istemek gibi cürümler sayılabilir. Bunun yanında Hz. Musa'dan sonra gönderilen peygamberlerden açık ismiyle sadece Hz. İsa'dan söz edilmesinin bir diğer muhtemel sebebi, Kur'an'ın nazil olduğu dönemde Hıristiyanlığın büyük bir din olmasına ve yine o dönemde müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında sıcak temas kurulmasına bağlanabilir.

Hz. İsa Kur'an'da bu ismiyle 25 kez, "İbn Meryem" (ابْنُ مَرْيَمَ) künyesiyle 23 kez zikredilir. Bunların haricinde 11 kez de "mesih" (الْمَسِيحُ) adı veya lakabıyla zikredilir. Kanonik İnciller'deki bilgilere göre "İsa"

1711 İbn Sîde, *el-Muhkem*, VIII. 472-474.

(عِيسَى) ismi, meleğin Dülger/Marangoz Yûsuf'a (İnciller'e göre Hz. İsa'nın üvey babası) talimatı doğrultusunda verilmiştir.[1712] Batı dillerinde "İsa" karşılığında kullanılan "Jesus" isminin aslı "RAB Yahve kurtuluştur" veya "Yahve kurtarır" anlamındaki İbranca "Yehôşûa"nın kısaltılmış şekli olan "Yeşua"dır. Kelime "Iesous" şeklinde Grekçeye, "Iesus" biçiminde Latinceye geçmiştir. İsa'nın ismi İnciller'de ve Pavlus'un mektuplarında "Iesous" şeklinde geçmektedir. Batılı bazı araştırmacılar, kelimenin "İsa" şeklindeki kullanımının Hz. Muhammed'e bizzat Yahudiler tarafından telkin edildiğini ileri sürmüşlerdir. Buna göre Yahudiler, Hz. Yakub'un oğlu olan ve Tevrat'ta pek iyi şekilde anılmayan "Esaü"nün ruhunu taşıdığı iddiasıyla Hz. İsa'ya "Esaü" adını vermişlerdir. Dolayısıyla "İsa" ismi "Esaü"den türetilmiştir.[1713]

İslam âlimlerinden bazıları "İsa" kelimesinin Arapça kökenli olduğu kanaatindedir. Bu kanaate göre İsa "mat beyaz renkli" anlamında "ayes" (العَيَس) kökünden türemiştir. Beyaz tenli olduğu için İsa bu şekilde isimlendirilmiştir. İslâmî kaynaklarda kelimenin "siyaset" ya da "sevk ve idare etmek" anlamındaki "avs" (العَوْس) kökünden türediğinden de söz edilmiştir. Buna göre İsa nefsini taat, kalbini muhabbet ve ümmetini Allah'a davet ile eğittiği için kendisine bu isim verilmiştir.[1714] Ancak bize göre "İsa" kelimesi -birçok müslüman dil âlimi ve müfessirin de belirttikleri üzere- İbranca veya Süryanca kökenli olup Arapçaya bu dillerden intikal etmiştir.[1715]

Hz. İsa'nın annesi Meryem'in isim kökeni ve anlam içeriği de tartışmalıdır. Bazı araştırmacılar "Meryem"in (مَرْيَمُ) Âramca ve/veya İbranca kökenli iki sözcüğün birleşmesinden müteşekkil bir isim olduğu kanaatindedir. Buna göre "Meryem" ismi "denizin efendisi/sahibesi", "deniz damlası", "denizyıldızı" gibi manalara gelir. Meryem isminin tek sözcükten oluştuğunu kabul edenler ise bu ismin etimolojik kökü hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu yüzden, muhtemel köklere göre Meryem isminin "ümit, acı, sâhibe" gibi değişik manalara geldiğinden söz

1712 Matta 1/21; Luka 1/31.
1713 Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 219; Harman, "İsa", *DİA*, XXII. 473.
1714 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 419-420; Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, III. 60-61; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI. 152-153; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XVI. 297-298.
1715 Cevherî, *es-Sıhâh*, II. 955; Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 452; İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 263; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, III. 146; Mustafavî, *et-Tahkîk*, VIII. 334.

edilmiştir. İslâmî kaynaklarda "Meryem" kelimesinin "bir yerden ayrılmak, uzaklaşmak" anlamındaki "reym" (الرَّيْم) kökünden türediğine dair bir görüşe yer verilse de[1716] kelimenin aslında İbranca ve/veya Süryanca menşeli olduğu, Arapçaya bu dillerden geçtiği ve "hizmetkâr, mabed hizmetçisi" gibi bir anlam taşıdığı yönündeki görüş tercihe şayan kabul edilmiştir.[1717] Öte yandan, bazı müfessirler "Meryem" isminin Arapçadaki kullanımının "kadınlarla içli dışlı olmaya düşkün erkek" manasındaki "zîr" (الزِّير) kelimesini anımsattığını, kadınlık vasıflarından uzaklaşma durumundan dolayı "Meryem kadın" (امْرَأَةٌ مَرْيَمُ) tabirinin kullanıldığını not etmişlerdir.[1718]

Bakara 2/87. ayetteki "وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ" ifadesinde İsa'ya "beyyinât" (البَيِّنات) verildiği bildirilir. Müfessirler "beyyinât"ın neye delalet ettiği hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu konudaki genel kanaat, "beyyinât"ın Âl-i İmrân 3/49. ayette Hz. İsa'nın dilinden aktarıldığı üzere ölüleri diriltmek, alaca (vitiligo) hastalarını ve doğuştan körleri iyileştirmek gibi hissî mucizelere karşılık geldiği yönündedir.[1719] İkinci bir görüşe göre "beyyinât"tan maksat, İncil ve İncil'deki dinî-ahlâkî hükümlerdir.[1720]

"Beyyinât" (البَيِّنات) kelimesi "açık seçik olmak, aşikâr kılmak" manasındaki "ب ي ن" (byn, beyân) kökünden türeyen "beyyine"nin (البَيِّنَة) çoğulu olup "aklî veya hissî olarak kavranan deliller, hüccetler" manasına gelir.[1721] Ancak Hz. İsa'ya verilen deliller ve hüccetlerin neye karşılık geldiği belirsizdir. Aslında "beyyinât" kelimesinin Kur'an'daki kullanımı büyük ölçüde belirsizdir. Birçok ayette peygamberlere beyyinât verildiğinden söz edilir; ancak bu kelimeyi "hüccetler, deliller" diye tefsir etmek[1722] belirsizliği gidermemektedir. Çünkü "hüccet" denilen şeyin medlulü de belirsizdir. "Beyyinât" kelimesine "açık belgeler" şeklinde bir anlam takdir etmek ise hiç anlamlı değildir. Çünkü "açık belge(ler)" tabirinin neye

1716 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII. 261; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXII. 302.
1717 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 586-587; İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 263-264; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 465; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 594; Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 262.
1718 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 293; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 465; İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 263; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 594.
1719 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 112; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, I. 229.
1720 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 156; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 212.
1721 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 157; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, I. 251.
1722 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 176; Kurtubî, *el-Câmi'*, II. 24.

atıfta bulunduğu da belirsizdir Kaldı ki bugün "açık belge" (open document) tabiri bilgisayar teknolojisiyle ilgili bir kullanım alanına sahiptir.

Sonuç olarak, Hz. İsa'ya verilen "beyyinât"ın Âl-i İmrân 3/49. ayette, "[İsa şöyle dedi:] Ben sizin gözünüzün önünde çamurdan bir kuş sureti/heykeli yapar, ardından ona üflerim, o da Allah'ın izniyle/iradesiyle canlı bir kuş oluverir. Yine ben Allah'ın izni ve iradesiyle, doğuştan körleri ve alaca hastalarını iyileştirir ve hatta ölüleri diriltirim. Ayrıca evlerinizde ne yiyip içtiğinizi ve ne sakladığınızı size haber verebilirim" şeklinde aktarılan mucizelere hamledilmesi daha isabetli görünmektedir ki İbn Abbâs'tan gelen ve başta Taberî olmak üzere diğer birçok müfessir tarafından da tercih edilen izah şekli bu minvaldedir.[1723] "Mucize"nin gerçek mahiyeti ve özellikle "hissî/kevnî mucize" diye tabir edilen şeyin nasıl anlaşılması gerektiği gibi konular kuşkusuz önemlidir; ancak mucize meselesini tartışmanın yeri burası değildir.

Bakara 2/87. ayetteki "وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ" ifadesi, Hz. İsa'ya atfen, "Biz onu Rûhulkudüs'le destekledik/güçlendirdik" manasına gelir. Bu ifadedeki "أَيَّدْنَا" (eyyednâ) lafzı "güç, kuvvet, destek" manasındaki "أ ي د" (eyd) kökünden türemiş bir fiil olup Türkçeye "destekledik, güçlendirdik" şeklinde aktarılabilir. Kur'an'da 11 kez geçen "eyd" (الأَيْد) kökündeki "güç, kuvvet" anlamı Mustafavî'ye göre hariçten gelen kuvvet ve desteği belirtir. Bazı dilcilere göre "eyd" kökü "hıfz" (koruma, muhafaza) anlamını da içerir. Ancak Mustafavî "hıfz"ın (korumanın) güç ve kuvvet manasından neşet ettiğini, yani güç ve kuvvetten ortaya çıkan etkinin "hıfz" (muhafaza) olarak kendini gösterdiğini belirtir.[1724]

Bazı müfessirler "eyd"in (الأَيْد) iştikâk-ı kebîr (aynı harflerden oluşan, ancak sıralanışları farklı olan ve aralarında anlam ilişkisi bulunan kelimelerin birbirinden türemesi) yoluyla "el" manasındaki "yed"den (الْيَد) türediğine dikkat çekmişlerdir. "Yed" kelimesi mecâzî olarak "kuvvet, kudret" manasına gelir. Hz. İsa'nın Rûhulkudüs'le desteklenmesi bağlamında "eyd" (الأَيْد) ve "te'yîd" (التَّأْيِيد) lafızlarının risalet/nübüvvet kuvveti ile inkârcılara karşı sabır ve direnme gücüne işaret ettiği söylenebilir.[1725]

1723 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 220; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, I. 229.
1724 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, I. 163; Mustafavî, *et-Tahkîk*, I. 209.
1725 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 595.

Bakara 2/87. ayetin "اَفَكُلَّمَا جَٓاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوٰٓى اَنْفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْۚ" şeklindeki kısmı, "Her ne zaman bir peygamber hoşunuza gitmeyen ayetler/hükümler getirdiyse, böbürlenip kibirlendiniz" manasına gelir. Bu ifadenin başındaki "اَفَكُلَّمَا" (e-fekülllemâ) lafzında hemze, hayret (taaccüp) belirten bir istifham harfidir. "Fe" harfi sebebiyet belirtir, "küllemâ" edatı ise şart anlamı içeren bir zaman zarfı olarak "her ne zaman" manasına gelir. Ayetteki söz diziminde "fe" (فَكُلَّمَا) harfi ile bu harfin bağlantılı olduğu "وَلَقَدْ آتَيْنا مُوسَى الْكِتابَ" cümlesinin arasına İsrâiloğulları'nın hayreti mucip hallerini kınama (tevbih) manası taşıyan istifham hemzesi girmiştir. Kısacası, ayetin bu kısmında, "Biz bunca peygamberi vahye mahzar kılıp onca delil ve mucizeyle size gönderdik; ama siz onların davetini hüsnü kabulle karşılamanız gerekirken, kendi bildiğinizi okumayı tercih ettiniz... Hayret ki ne hayret..." gibi bir mana kastedilmiş olabilir.[1726]

Söz konusu ifadede geçen "تَهْوى" (tehvâ) lafzı "arzu, istek, heves, boşluk, meyletmek, yüksek bir yerden aşağıya düşmek" gibi anlamlar taşıyan "ه و ي" (hvy, hüviyy, hevâ') kökünden türemiş bir fiildir. "Hevâ'" kökünün sülasi dördüncü babtan (heviye/yehveyü) türevi olan bu fiil "sevmek, hoşa gitmek" manasına gelir. Kur'an'da mastar (hevâ'), isim (hâviye) ve çeşitli fiil türevleriyle 38 kez geçen "hevâ'" kökü bu ayette olduğu gibi çoğunlukla hak ve hakikatten uzak arzu ve istek manasında kullanılır. Hevâ' kimi zaman da salt "istemek, meyletmek, beğenmek" manasında kullanılır. Hz. Ömer'in Bedir gazvesindeki esirlere ne tür bir muamele yapılması gerektiği hususunda söylediği, "فَهَوِيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا قَالَ أَبُو بَكْرٍ وَلَمْ يَهْوَ مَا قُلْتُ" (Rasûlullah, Ebû Bekr'in söylediği şeye meyletti, benim söylediğime meyletmedi" sözü ile Hz. Âişe'nin evlilik konusunda Hz. Peygamber'in imtiyazlı kılındığına işaret eden Ahzâb 33/50. ayet münasebetiyle söylediği "وَاللَّهِ مَا أَرَى رَبَّكَ إِلَّا يُسَارِعُ فِي هَوَاكَ" (Vallahi, görüyorum ki rabbin senin istek ve arzularının peşinde koşuyor)[1727] sözünde "heviye" ve "hevâ'" kelimeleri salt "meyil, istek" manasında kullanılmıştır.[1728]

Yine aynı ifadede geçen "اسْتَكْبَرْتُمْ" (istekbertüm) lafzı "böbürlendiniz, kibirlendiniz" manasına gelir. Kibir ve istikbar, kişinin kendini bü-

1726 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 293; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I. 317.
1727 Ebû Avâne, *Müstahrec*, III. 137; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, XIV. 282.
1728 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 176; Kurtubî, *el-Câmi'*, II. 23.

yük, başkasını küçük görmesidir. Dahası istikbâr, kişinin kendini gerçekte sahip olmadığı üstün vasıflarla muttasıf biri gibi algılaması ya da sahip olmadığı meziyetlerle övünerek kendini olduğundan farklı göstermeye çalışması hâlidir. Bu bağlamda kibir, Gazâlî'nin (ö. 505/1111) de dikkat çektiği üzere "kişinin kendini büyük görme algısı, tekebbür ise bu algıyı dışa yansıtması veya tutum/davranış düzeyinde ortaya koyması" şeklinde bir tespitte de bulunulabilir.[1729]

Kısacası, Kur'an'ın Nuh, Hûd, Salih, Hz. Musa ve bilhassa Hz. Peygamber'le ilgili bildirimlerinden anlaşılacağı üzere kâfirlikte karar kılmış insanların ilâhî mesajları reddetmelerinin arka planındaki temel faktörlerden biri, kendilerini sahip olmadıkları üstün meziyetlerle muttasıf kimseler olarak algılamak ve bu yüzden de gerek sosyal statü gerek maddi servet ve zenginlik açısından düşük seviyede gördükleri peygamberleri aşağılayıp onların tebliğ ve davetlerine icabeti zül saymak şeklinde teşhis edilebilir.

Bütün bu mülahazalardan sonra, ayetteki "بِمَا لَا تَهْوٰٓى اَنْفُسُكُمْ" ifadesinin "hoşunuza gitmeyen şeyler" veya "arzu ve isteklerinize ters düşen şeyler" anlamına geldiği söylenebilir. Hz. Musa'dan itibaren birçok peygamber tarafından tebliğ edilen dinî-ahlâkî mesajların İsrâiloğulları'nın hoşuna gitmemesi, özellikle dünyevileşme sorunu çerçevesinde kurumsal dinî kimlik ve aidiyetin ahlaksız bir aidiyete dönüşmesi, bu yüzden de ahlaklı olma ve ahlaklı yaşamanın çok zor hâle gelmesi ile ilgili olsa gerektir. Ferîsîlik ve Ferîsî dindarlığı İsrâiloğulları ve Yahudilik tarihinde bu olgunun en çarpıcı örneğidir.

Ferîsîlik, ikinci mabed döneminde (M.Ö. 515-M.S. 70) Yahudi toplumunun daha ziyade orta sınıfınca benimsenen ve Hz. İsa zamanında Yahudi ortodoksisini temsil eden bir mezheptir. Ortodoksi dinî gelenekte hâkim anlayışı ve/veya merkezî yorumu ifade eden bir terimdir. Ferîsîlik dinî alanda kabadayılıkla nam salan bir mezhep olarak bilinir. Ferîsîlerin ayırt edici özelliklerinden biri, "kaba softa ham yobaz" tipolojisi sergilemektir. Haşmoniler döneminden itibaren siyasal otorite üzerinde de her zaman etkili olan Ferîsîlik genellikle din ulemasından oluşan bir grup tarafından temsil edilir. Ferîsî dindarlık ise gerek yazılı

[1729] Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, III. 343-345.

şeriatın, gerek sözlü geleneğin şekilsel boyutunda aşırı titizlenmek ve fakat dinî vecibelerin ahlâkî özüyle pek ilgilenmemek şeklinde kendini gösterir. Ferîsîlikteki sahih dinî anlayış (ortodoksi) ve yaşayış kısaca "gösterişçi ve ikiyüzlü dindarlık" diye ifade edilebilir. Kısacası, Hz. İsa'yı tabir caizse canından bezdiren ve sonunda, "Ey Kudüs! Peygamberleri öldüren Kudüs" (Matta 23/37) diye feryat ettiren Ferîsîlik Tanrı'ya rüşvet babında sözde sevap biriktirme anlayışına dayalı ahlaksız dindarlığın kurumsal şeklidir.

Ferîsîler kendilerince hakikati temsil ettiklerinden, dinî alanda kendi mezheplerinden farklı görüş ve anlayışları benimseyen zümreler sapkınlığın (heretiklik, mülhidlik, zındıklık) temsilcileri olarak telakki edilir. Nitekim Hz. İsa, Ferîsîler nazarında tam manasıyla sapkın, yoldan çıkmış birisidir. Daha açıkçası Hz. İsa şeriata karşı çıkmak gibi çok büyük bir cürüm işleyen, bu yüzden de küfre giren birisidir. Buna mukabil Hz. İsa'nın nazarında Ferîsîler ikiyüzlülüğün kitabını yazan bir din çetesidir. Hz. İsa görünüşte şeriatın zâhirî hududunu tatbikte kılı kırk yarmasına karşın aynı şeriatın bâtınî (derûnî, ahlâkî) hukukunu umursamayan bu din çetesine kimi zaman, "Sizi yılanlar, engerekler soyu!" diye hitap etmiş ve bu taifenin ahlaksız dindarlıklarını şu çarpıcı ifadelerle eleştirmiştir:

"Ferîsîlerin size söylediklerinin tümünü yapın; fakat onların yaptıklarını yapmayın. Çünkü onlar söyledikleri şeyleri kendileri yapmazlar. Onlar taşınması güç yükleri/mükellefiyetleri başkalarının sırtlarına yüklerler, kendileri ise bu yükleri taşımak için parmaklarını bile kımıldatmazlar. Onlar ne yaparlarsa gösteriş için yaparlar. Mesela, hamaillerini büyük, giysilerinin püsküllerini uzun yaparlar... Havralarda seçkin yerlere kurulmaya bayılırlar. Meydanlarda selamlanmaktan ve insanların kendilerini Rabbi (Din âlimi) diye çağırmalarından zevk duyarlar."[1730]

"Vay hâlinize, ey din bilginleri ve Ferîsîler! Bir yandan gösteriş için uzun uzun dua edersiniz, öte yandan dul kadınların malını mülkünü sömürüp yersiniz. Vay hâlinize, Ferîsîler! Tek bir kişiyi dininize döndürmek için denizleri, kıtaları dolaşırsınız. Dininize döneni ise kendinizden iki kat cehennemlik yaparsınız... Vay hâlinize, ey Ferîsîler, iki-

1730 Matta 23/1-7; Markos 12/38-39; Luka 11/43, 46, 20/45-46.

yüzlüler! Siz nanenin, dereotunun ve kimyonun ondalığını verirsiniz de, Kutsal Yasa'nın daha önemli konularını -adaleti, merhameti, sadakati- ihmal edersiniz."[1731]

Bakara 2/87. ayetin sonundaki "فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ" ifadesi, lafzen/ literal olarak, "[İşte bu kibriniz sebebiyle, size gönderilen peygamberlerden bir kısmını yalanladınız; bir kısmını öldürüyorsunuz" manasına gelir. Bu ifadenin başındaki "fe" harfi sebebiyet belirtir.[1732] Yani peygamberlerden bir kısmını yalanlamanın, bir kısmının da canına kıymanın temel sebebi, nübüvvet ve risalet karşısında böbürlenip kibirlenmek, yani ilâhî davete icabeti kibrine yedirememektir.

İsrâiloğulları başta Hz. İsa olmak üzere birçok peygamberi tanımamış, onların risaletini yalanlamışlardır. Mısır'dan çıkış sürecinden itibaren ortaya koydukları inatçı ve isyancı tavırları dikkate alındığında, en büyük peygamber olarak kabul ettikleri Hz. Musa'yı bile yalanladıkları sonucuna ulaşılır. İsrâiloğulları'nın kendilerine gönderilen peygamberlerden İşaya, Yeremya, Zekeriyya, Yahya gibi birçok peygamberi doğrudan veya dolaylı yollarla katlettikleri de malumdur.

Ayette, İsrâiloğulları'nın bazı peygamberleri yalanlamaları geçmiş zaman siygasıyla zikredilmiş, ancak diğer bazı peygamberlerin canlarını kıymaları şimdiki zaman siygasıyla, "Kimi peygamberleri öldürüyorsunuz" şeklinde ifade edilmiştir. Hâlbuki onların peygamberleri katletmeleri de geçmiş asırlarda gerçekleşmiştir. Bazı müfessirlere göre "Kimi peygamberleri öldürüyorsunuz" mealindeki ifade, geçmiş zamana atıfta bulunmakla birlikte konunun son derece önemli olmasından dolayı bu meseleyi hal-i hazırdaki duruma taşımak ve böylece olayı şimdi yaşanmış gibi tasvir ederek muhatapların iç dünyalarında derin etki yaratmak maksadıyla ayetteki söz dizimi şimdiki zaman kipiyle organize edilmiştir. İkinci bir ihtimale göre peygamberleri öldürme fiilinin şimdiki zaman kipinde ifade edilmesi gelecek zamana yöneliktir. Bu takdirde, "وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ" ifadesi Medine Yahudilerinin Hz. Peygamber'i öldürme planlarına işaret etmektedir.[1733]

1731 Matta 23/13-15, 23; Luka 11/42; 20/47.

1732 Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I. 318; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 598.

1733 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 293-294; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 162; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 469; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I. 318.

Kimi peygamberleri yalanlama fiili geçmiş zaman kipinde belirtilirken kimi peygamberleri katletme fiilinin şimdiki zaman kalıbında nakledilmesi meselesine dair en ikna edici izah, seci, yani nesir kafiyesiyle ilgilidir. Daha açıkçası, ayetlerin son kelimelerindeki kafiye ve vezin uyumunun bozulmaması için "peygamberlerin bir kısmını öldürdünüz" manasında "وَفَرِيقاً قَتَلْتُمْ" (ve-ferîkan kateltüm) yerine, "peygamberlerin bir kısmını öldürüyorsunuz" manasında "وَفَرِيقاً تَقْتُلُونَ" (ve-ferîkan tektulûn) ifadesine yer verilmiştir. Ayetin son kısmında "fe-ferîkan" kelimesinin mef'ûl olarak fiil ve failden önce zikredilmesi (takdim) de yine seci uyumuyla ilgilidir.[1734]

Rûhulkudüs Meselesi

Kur'an, Hz. İsa'nın Rûhulkudüs'le desteklendiğini bildirir; ancak bunun ne manaya geldiğini açıklığa kavuşturmak hayli zor görünmektedir. Buradaki zorluğun odak noktası "Rûhulkudüs" tabirinin ne ifade ettiği meselesidir. Kur'an'da üçü Hz. İsa (Bakara 2/87, 253; Mâide 5/110), biri Kur'an'la (Nahl 16/102) ilgili olarak dört ayette geçen "Rûhulkudüs" (رُوحُ الْقُدُسِ) tabiri İslam ulemasına göre Cebrâil'e karşılık gelir. Nahl 16/102. ayette Kur'an vahyinin Rûhulkudüs tarafından, Bakara 2/97. ayette ise Cebrâil tarafından Hz. Peygamber'in kalbine/idrakine inzal edildiği belirtilir. Bu iki ayetten hareketle Rûhulkudüs'ün Cebrâil'e karşılık geldiğini söylemek gerekir. Ancak "rûh" (الرُّوح) kelimesinin birçok ayette hem vahiy ve ilhamı, hem vahiy ve ilhamın konusunu, hem de vahyin taşıyıcı unsurunu ifade eder şekilde kullanılması dikkate alındığında, Rûhulkudüs'ün Cebrâil'le özdeş olmadığı da söylenebilir.

Mamafih, müfessirlerin hâkim kanaatine göre Rûhulkudüs lafzının medlulü Cebrâil'dir. Buna mukabil İbn Abbâs'tan gelen bir rivayette Rûhulkudüs'ten maksat Hz. İsa'ya ölüleri diriltme imkânı sağlayan ilâhî isim (ism-i a'zam), İbn Zeyd'e göre ise İncil'dir;[1735] ancak bu iki yorum gelenekte yaygın kabul görmemiştir. Cebrâil'in "Rûhulkudüs" diye nitelendirilmesiyle ilgili olarak çeşitli ihtimallerden söz edilmiş-

1734 Suyûtî, *el-İtkân*, II. 952; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 500; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 598.
1735 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 223; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 156.

tir. Bunlar şöyle sıralanabilir: (1) Cebrâil'in ruhânî/latîf bir varlık olması; (2) ruhtan yaratılması; (3) inzal ettiği vahiyle dinin canlanması; (4) Allah katında saygın bir mevkii sahibi olması; (5) insanların manen arınmasını sağlayan vahyin nüzûlünü sağlaması; (6) ruhaniyet yönü ağır basan bir varlık olması; (6) her türlü günahtan uzak, yani manen temiz/pak bir kul olması.[1736]

Bu noktada, Cebrâil isminin Yahudi kutsal kitaplarında "Allah'ın gücü/kuvveti" manasına geldiğini, bazı İslam âlimlerinin bu ismi "güç" manasındaki "cebr" (الجَبْر) köküyle[1737] ve/veya "Allah'ın azameti" manasındaki "ceberûtullah" (جَبَرُوتُ اللّٰهِ) terkibiyle ilişkilendirdiğini,[1738] ayrıca Enfâl 8/46. ayetteki "وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ" lafzında olduğu gibi, "rvh/ryh" (ravh/rûh/rîh) kökü ve türevlerinin "güç/kuvvet" anlamına geldiğini gözden kaçırmamak gerekir. Ayrıca Ahd-i Atîk'te Cebrâil (Tanrı'nın adamı veya Tanrı'nın kuvveti) isimli meleğin vahye aracılık ettiğine ilişkin ifadeler bulunduğu da[1739] bilinmektedir.

Bu bağlamda "rûh" (الرُّوح) ve "kudüs" (القُدُس) kelimelerinin etimolojik ve semantik yapıları üzerinde durmak gerekir. "Rûh" kelimesi çetrefilli olduğundan, ilk olarak görece kolay gibi görünen "kudüs" kelimesini incelemek daha isabetli olabilir. "Kudüs" (القُدُس) Arapçada "temiz, pak, mübarek" manasına gelen "ق د س" (kds, kuds) kökünden türemiş bir kelime olarak kabul edilir. Kur'an'da mastar (kuds), mübalağalı ism-i fâil (kuddûs), ism-i mef'ûl (mukaddese) ve muzari fiil kalıbında 10 kez geçen "kuds" kökü manevi anlamda temizlik ve paklığı belirtir. Âramca "kudşa"dan türemiş olma ihtimali yüksek görünen "kudüs" kelimesi Hasen el-Basrî, Rebî' b. Enes ve İbn Zeyd gibi müfessirler tarafından "Allah'ın ismi" olarak tefsir edilmiştir. İbn Zeyd Allah'ın "kuddûs" ve "kudüs" isimlerinin aynı manaya geldiğini de söylemiştir. Diğer bazı müfessirler ise "kudüs" kelimesine "temiz, pak, bereket" manası vermişlerdir.[1740]

1736 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 156; Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 479; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 231; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI. 167-168; İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 266; Kurtubî, *el-Câmi'*, II. 24.

1737 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 320; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 620.

1738 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 240; Muhibbî, *Kasdu's-Sebîl*, I. 370.

1739 Daniel 8/16-17; 9/20-22.

1740 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 156; Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 106.

"Kutsal ruh" (ruah ha-kodeş) tabiri Yahudi Rabbinik literatürde de önemli bir yer tutar. Mezmurlar ve İşaya gibi bazı kitaplarda birkaç kez geçmekle birlikte[1741] Ahd-i Atîk'in genelinde daha ziyade Elohim veya Yahve'nin ruhu (ruah elohim/yehova) kavramı ön plana çıkar. Buna mukabil Talmud ve Midraş'ta "Kutsal ruh" tabiri sıkça kullanılır. Hatta yer yer "sekîne" ve "emr-i ilâhî" kavramlarıyla özdeşleştirilir.[1742] Öte yandan, Kumran yazıtları ile Yahudi geleneğine ait apokrif metinlerde de geçen "kutsal ruh" tabirinin Helenistik Yahudi literatüründe "hikmet-i hâlide" (ezelî hikmet) " ve "logos" kavramlarıyla özdeş biçimde kullanıldığı da vakidir.[1743]

Rûhulkudüs tabiri aslında "Tanrı'nın sözü ve nefesi, varlığın temelinde mevcut olan hayati kuvvet" gibi genel bir anlam içerir. Bunun yanında Tanrı'nın kendi iradesini gerçekleştirmek veya mesajını aktarmak için dilediği kişiler üzerinde etkili kıldığı kuvvet olarak da telakki edilir.[1744] Bu durumda Rûhulkudüs söz konusu seçilmiş kişilere bahşedilen manevi güce karşılık gelir. Ayrıca Ahd-i Atîk bünyesindeki bazı kitapların kutsal ruhun desteğiyle yazıldığı kabul edilir. Fakat sonuçta Rûhulkudüs Yahudi geleneğinde Tanrı'dan ayrı bir varlık olarak düşünülmemiştir.[1745]

"Ruh", "Tanrı'nın ruhu" ve "kutsal ruh" kavramları Hıristiyan gelenekte de önemli bir yer tutar. Yuhanna İncili'ne göre Tanrı ruhtur.[1746] Ayrıca İsa her zaman kutsal ruhla desteklenmiştir. Dahası, kutsal ruh Meryem'i İsa'nın doğumuna hazırlamış, bu sayede Meryem bakire olduğu hâlde İsa'ya hamile kalmış ve onu doğurmuştur. Rûhulkudüs kavramı ilâhî ilham ve esin kaynağına da atıfta bulunur. Mesela, Kanonik İncillerdeki, "Rûhulkudüs'le söylemek" (Markos 12/36), "Rûhulkudüs'le dolu olmak" (Luka 1/15-17), "Sizde söyleyen Rûhulkudüs'tür" (Matta 10/20; Markos 13/11) gibi ifadeler ilâhî ilhamla alakalıdır.

[1741] Mezmurlar 51/11; İşaya 63/10-13.
[1742] Unterman, "Ru'ah ha-Kodesh", *EJ*, XVII. 507; Kreisel, "Ru'ah ha-Kodesh [Medieval Jewish Philosophy]", *EJ*, XVII. 508; Blau, "Holy Spirit", *JE*, VI. 447.
[1743] Danan, *The Divine Voice in Scripture*, s. 77-93
[1744] Çıkış 31/3; Hâkimler 3/10; II. Samuel 23/2; İşaya 42/1; Hezekiel 2/2.
[1745] Tarakçı, "Tanah'ta Vahiy Anlayışı", s. 205-207; Blau, "Holy Spirit", *JE*, VI. 447-450; Harman, "Rûhulkudüs", *DİA*, XXXV. 217.
[1746] Yuhanna 4/24.

Petrus'un İkinci Mektubu'ndaki, "Kutsal yazılardaki hiçbir peygamberlik sözü kimsenin özel yorumu değildir. Çünkü hiçbir peygamberlik sözü insan isteğinden kaynaklanmadı. Kutsal ruh tarafından yöneltilen insanlar Tanrı'nın sözlerini ilettiler" ifadesinden anlaşılacağı üzere İsa'dan sonra havarilere ve kiliseye bağlı faaliyet gösterip peygamber diye adlandırılan kişiler kutsal ruhun ilhamına mazhar olmuşlardır. Dolayısıyla kutsal metinleri yazan kişilerin temel esin kaynakları Tanrı ve İsa Mesih'i temsilen gelen kutsal ruhtur.[1747] Kutsal ruh hayat verir, Tanrı'nın sözünü insana duyurur; fakat insan onu duyamaz. Ayrıca kutsal ruh Hıristiyan âmentüsünde teslis inancının üçüncü unsurudur. Katolik inancında ise baba ve oğul ile aynı cevhere sahip olduğuna inanılan kutsal ruh tazime layıktır.[1748]

Bütün bu bilgilere rağmen Rûhulkudüs kavramının Hıristiyan gelenekte tam olarak ne ifade ettiğini anlamak ve açıklamak gerçekten zordur. Zira bu kavram bir taraftan Tanrı'yla, bir taraftan tanrısal ilhamla, bir taraftan da vahiy ve ilhamın taşıyıcı unsuruyla özdeş gibi kullanılır. Teslis akidesindeki tuhaflık da en azından bir yönüyle Rûhulkudüs kavramının mana ve medlulüyle irtibatlıdır. Anlaşıldığı kadarıyla Hıristiyan gelenek bu kavramı Yahudi teolojisinden almış ve fakat teslis akidesinin bir uknumu kılmak suretiyle kavramın mana ve medlulünü çok karmaşık bir hâle sokmuştur. Şöyle ki Hıristiyan teolojisine göre Tanrı ruhtur; İsa Tanrı'nın ruhudur ve aynı zamanda kutsal ruhla teyit olunmuştur. Hıristiyan kutsal kitaplarında ruh kelimesinin bu şekildeki anlam ve kullanımı ister istemez üç unsurlu ilah fikrine zemin oluşturmakta, böylece üç unsurdan teşekkül eden ve aynı zamanda üçe bölünebilen bir ilah (selâse/sâlisü selâse) anlayışı ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede "Rûhulkudüs"ün mama ve medlulü tamamen amorflaşmakta, hatta başlı başına bir sır/gizem olmaktadır.

Fahreddîn er-Râzî'nin Nisâ 4/171 ve Mâide 5/73. ayetler münasebetiyle söylediği üzere, "Hıristiyanların teslisle ilgili anlayış ve inanışları gerçekten meçhuldür. Anlaşıldığı kadarıyla Hıristiyanlar üç sıfatla mut-

1747 Tarakçı, "Hıristiyanlıkta Vahiy Anlayışı", s. 193-194; Blau, "Holy Spirit", *JE*, VI. 449-450; Heron, "Holy Spirit", *Encyclopedia of Early Christianity*, s. 429-431; Sinanoğlu, "İlham [Diğer Dinlerde İlham], *DİA*, XXII. 101.

1748 Harman, "Rûhulkudüs", *DİA*, XXXV. 217; Danan, *The Divine Voice in Scripture*, s. 93-98.

tasıf bir zatı ilah olarak kabul ediyorlar. Onlar söz konusu üç şeyi sıfat olarak isimlendirseler dahi bu sıfatların hem İsa'ya, hem Meryem'e hulul etmesini mümkün görmelerinden dolayı gerçekte her biri birer ayrı zattır. Kısacası, teslis kavramı iki anlam taşır. İlki Tanrı, İsa ve Meryem'den meydana gelen üç ilah fikrini yansıtması, ikincisi tek öz (cevher) ile baba (zat/vücud), oğul (kelime/ilim) ve kutsal ruhtan (hayat) oluşan üç uknumlu (ekânîm-i selâse) tek bir ilah anlayışına atıfta bulunmasıdır ki bu durumda hem üç uknumdan her biri, hem de tümü ilah olmaktadır.[1749]

Hıristiyanlıktaki teslis akidesinin oluşumunda bilhassa Yahudi gnostik ve mistik çevrelerdeki logos (ilâhî-ezelî kelam) doktrini de önemli rol oynamıştır. Gerçi Hıristiyan tarihçisi Parrinder Kur'an'ın teslis hakkındaki ifadelerinin Hıristiyanlar arasındaki heretik görüşlerle ilgili olduğunu savunur. Ona göre teslis akidesinde Tanrı'nın tek olduğu hususunda şüphe yoktur. Ayrıca teslis ulûhiyeti teşkil eden unsurlar olup İsa'nın şahsiyeti Tanrı ile özdeş kılınmamıştır. Böyle bir özdeşleştirme Hıristiyanlığın ilk asırlarında ortaya çıkan bazı heretik görüşlerle alakalı olmalıdır.[1750]

Hıristiyan gelenekteki "kutsal ruh" kavramında karşımıza çıkan muğlaklık Kur'an'da geçen "rûh" ve "Rûhulkudüs" lafızları için de söz konusudur. Müsteşrik Macdonald (ö. 1943) "rûh" kelimesinin Kur'an'da farklı bağlamlar ve anlamlarda kullanılmasından dolayı İslam âlimlerinin bir bakıma afalladıklarını, kelimenin semantiğini izahta hayli zorlandıklarını ve fakat yine de birtakım karmaşık izahlarda bulunmaktan geri durmadıklarını belirtmiştir. Ona göre "rûh" kelimesi Arapça değil, İbranca kökenlidir. Bu bakımdan, Arap dilinde ve Kur'an metninde "rûh"un semantik alanını belirlemek için, öncelikle kelimenin İbrancadaki anlam ve kullanımlarına bakmak gerekir.[1751]

Macdonald'ın bu tespitleri önemlidir. Zira "rûh" kelimesinin Yahudi gelenekteki kullanımı Kur'an'daki anlam ve kullanımıyla büyük ölçüde örtüşmektedir. Daha açıkçası, İbranca "ruah" (rûh) kelimesi başta Tanrı'nın insana üflediği hayat soluğu olmak üzere nefes, üflemek, hava,

1749 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XI. 92, XII. 51. Parrinder, *Jesus in the Qur'ân*, s. 133-137.
1750 Parrinder, *Jesus in the Qur'ân*, s. 133-137
1751 Macdonald, "The Development of the Idea of Spirit in Islam", s. 25-42.

koku, rüzgâr, esinti gibi manalara gelir. Bazı araştırmalarda kelimenin temelde nefes, soluk, hava, rüzgâr, esinti, koku gibi anlamlar taşıdığı, sonradan "hayat soluğu" anlamı kazandığı belirtilir.[1752] Ahd-i Atîk'te 378 defa geçen "ruah" (rûh) kelimesi hayat nefesi, hava, rüzgâr, fırtına, arzu, irade, doğaüstü varlık, manevi güç gibi anlamların yanı sıra "Tanrı'nın ruhu" (ruah elohim/yehova) şeklinde de zikredilir.[1753]

"Tanrı'nın ruhu" tabiri aslında Kur'an'da doğrudan veya dolaylı olarak Allah'a ve vahye atıfla kullanılan "rûhî", "rûhihî", "rûhun minh", "rûhenâ/rûhinâ", "ruhân min emrinâ" gibi kelimeler ve terkiplerle[1754] benzer bir anlam içermesine sahiptir. Spinoza'nın (ö. 1677) ifadesiyle, "Tanrı'nın ruhu" tabiri, "Rabbin ruhu bir peygamber üzerindeydi, rab ruhunu insanlara üfledi, insanlar tanrının ruhuyla, kutsal ruhla dolmuştu" gibi Kitâb-ı Mukaddes ifadelerinde görüleceği üzere peygamberlerin özel manevi bir güçle donatılmış ve kendilerini tam bir sadakatle dindarlığa adamış olduklarını ifade eder. Onlar bu sayede Tanrı'nın muradını anlayıp kavrayabilmektedir.

Buna göre "Tanrı'nın ruhu" tabiri "Tanrı'nın muradı" anlamına gelir. Tanrı'nın muradını ifade eden din ve şeriat da "Tanrı'nın ruhu" diye isimlendirilir. Bu yüzden, peygamberlerin hayal (mütehayyile) gücü, ilâhî emirlerin bu sayede vahyolunduğu dikkate alındığında, "Tanrı'nın ruhu" olarak kabul edilebilir ve dolayısıyla peygamberlerin Tanrısal ruha sahip oldukları söylenebilir. Çünkü Tanrı'nın muradı, O'nun ezelî düşünceleri onların zihinlerinde yer etmiştir. Peygamberler Tanrı'nın vahiylerini mütehayyile gücüyle aldıklarından, zihinsel sınırın ötesinde, daha fazla şeyleri idrak imkânına sahiptir. Peygamberlerin hemen her şeyi meseller ve kinayelerle algıladıkları ve manevi hakikatleri maddi formlara büründürdükleri bilinmektedir. Çünkü hayal/mütehayyile gücünün genel işleyiş tarzı bu şekildedir.[1755]

Meşhur Yahudi filozofu İbn Meymûn (ö. 601/1204) da "rûh" ve "rûhullah" lafızlarını nübüvvet ve vahyin mertebeleri bağlamında izah

1752 Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, s. 105.
1753 İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, s. 96-97; Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 45-46; Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, s. 106-109.
1754 Nisâ 4/171; Hicr 15/29; Meryem 19/17; Enbiya 21/91; Secde 32/9; Şûrâ 42/52; Mücâdile 58/22; Tahrim 66/12.
1755 Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 50-51.

etmiştir. Buna göre nübüvvet ve vahyin ilk mertebesinde, kişiye ilâhî bir yardım/destek refakat eder ve bu ilâhî destek o kişiyi salih amele yöneltir. Başka bir ifadeyle, söz konusu mertebede kişi iç dünyasında sahih amele yönlendirici bir muharrik güç hisseder. İşte bu muharrik güç "Tanrı'nın ruhu" diye isimlendirilir. Böyle bir tecrübeyi yaşayan kişi için, "Rabbin ruhu onu kuşattı", "Rabbin ruhu ona yerleşti" veya "Rab onunla birlikte" gibi ifadeler kullanılır. Nübüvvet ve vahyin ikinci mertebesinde, kişi kendisine ârız olan ve bütün benliğini saran başka bir güç hisseder ve bu gücün etkisiyle hikmetli sözler söyler. Uyanık hâlde gerçekleşen bu tecrübe kutsal ruh (Rûhulkudüs) diye tabir edilen ilhamla ilişkilidir ki Hz. Davud mezmurları, Hz. Süleyman da meselleri işte bu kutsal ruh vesilesiyle meydana getirmiştir.[1756]

Görüldüğü gibi "rûh" ve "Tanrı'nın rûhu" gibi kavramlar Yahudi geleneğinde vahiy ve ilhamla doğrudan ilişkili bir semantiğe sahiptir. Aynı durum "Rûhulkudüs" tabiri için de geçerlidir. Kur'an'da "rûh" kelimesi melekler ve peygamberlerle birlikte kullanıldığında vahiy ve ilham manası taşır. Örnek vermek gerekirse, Nahl 16/2. ayetteki "يُنَزِّلُ الْمَلٰٓئِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ اَمْرِهٖ عَلٰى مَنْ يَشَٓاءُ مِنْ عِبَادِهٖٓ" ifadesi, "Allah kendi emriyle melekleri ruhla (vahiyle) birlikte dilediği kuluna indirir" manasındadır. Keza Mü'min 40/15. ayetteki "يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ اَمْرِهٖ عَلٰى مَنْ يَشَٓاءُ مِنْ عِبَادِهٖ" ifadesi, Allah kendi emrinden olan ruhu/vahyi dilediği kullarına ilkâ eder" anlamındadır. Nitekim İbn Abbâs Nahl 16/2. ayetteki "rûh" lafzını "vahiy" diye tefsir etmiş, Rebî' b. Enes ise Şûrâ 42/52. ayetteki "وَكَذٰلِكَ اَوْحَيْنَٓا اِلَيْكَ رُوحاً مِنْ اَمْرِنَا" ifadesine atıf yaparak, "Rabbimizin her hitabı O'ndan bir ruhtur" demiştir.[1757]

Mü'min 40/15. ayette Allah'ın kendi emrinden rûhu dilediği kullarına ilkâ etmesiyle ilgili ifadeye gelince, tâbiîn ve tebe-i tâbiînden Katâde, Dahhâk ve İbn Zeyd gibi müfessirler bu ayette geçen "rûh" lafzını vahiy, "kitâb" lafzını da Kur'an diye açıklamışlardır.[1758] "İlkâ" (الإِلْقاء) kelimesi Arap dilinde, "eldeki bir şeyi yere atmak" anlamında kullanılır. Ancak örfte, maddi ve manevi her türlü atma fiilini ifade edecek tarzda geniş bir anlam kazanmıştır.[1759]

1756 İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, s. 437-439.
1757 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIV. 162-163.
1758 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XX. 225.
1759 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 453.

Mücâdile 58/22. ayette, Allah'ın mü'minleri kendisinden bir ruhla teyit ettiğini bildiren "وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ" ifadesi üzerinde de durmak gerekir. Bu ifadedeki "rûh" kelimesine rahmet, iman ruhu/nuru, hidayet, düşmana karşı yardım gibi farklı manalar takdir edilmiş, bunun yanında söz konusu kelime Şûrâ 42/52. ayetteki "وَكَذٰلِكَ اَوْحَيْنَٓا اِلَيْكَ رُوحاً مِنْ اَمْرِنَاۜ" ifadesine atıfla dolaylı olarak vahiy ve Cebrâil'le de ilişkilendirilmiştir.[1760] Ayrıca birçok hadis mecmuasında, Hz. Peygamber'in şair Hassân b. Sâbit'e, "Allahım! Hassân'ı Rûhulkudüs'le teyit et!" (اللَّهُمَّ أَيِّدْهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ) diye dua ettiği nakledilmiştir.[1761]

Kur'an'da "rûh" ve "Rûhulkudüs" lafızlarının hangi maksatla zikredildiği meselesine gelince, Nahl 16/102. ayetteki "قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ" ifadesi, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ve vahyi inkâr edenlere karşı Kur'an'ın Allah tarafından kutsal ruh aracılığıyla inzal edildiğini vurgulamak için inmiştir. Ruhun kutsiyetle nitelendirilmesi vahyin kaynağına cinler, şeytanlar gibi hiçbir şerir varlığın müdahale edemediğine işarettir. Çünkü "kudüs", temiz/pak anlamına gelen bir kelimedir.

Bu açıdan bakıldığında Rûhulkudüs'ün doğrudan doğruya Cebrâil veya İncil'e değil, Allah'a ilişkin bir niteleme olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Rûhulkudüs tabiri vahyin ilâhî menşeini ve/veya Allah tarafından inzâl edildiğini belirtir. Nitekim tefsir geleneğinde, "kudüs" kelimesinin Allah'ın "kuddûs" (الْقُدُّوسُ) ismine atıfta bulunduğu da ifade edilmiştir. Aynı şekilde "er-rûhu'l-emîn" (الرُّوحُ الْأَمِينُ) terkibi de vahyin ilâhî kaynaklı olduğuna ilişkin şüpheleri bertaraf etmeye yöneliktir. Özellikle "emîn" sıfatı bunu gösterir.

Bazı müfessirler Şûrâ 42/52. ayette Kur'an vahyinin "rûh" diye nitelendirilmesini mecazen cahillik ve kâfirliği ifade eden "manevi ölüm" hâlinden insanları kurtarıp imanla hayata döndürmesi diye yorumlarken İbn Âşûr da bu ayette ruhun mecâzî olarak şeriata işaret ettiğini, şeriattaki rehberliğin cesede hulul edip hayat veren ruha benzediğini belirtmiştir.[1762] Şûrâ 42/52. ayette vahyin "rûh" ve "emr" kelimeleriyle birlikte zikredilmesi, "Sana ruh hakkında soruyorlar" mealindeki ifa-

[1760] Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXIX. 241.
[1761] İbn Hanbel, *el-Müsned*, XXVI. 267; Buhârî, "Bed'ü'l-Halk" 6; "Meğâzî" 30; Ebû Dâvûd, "Edeb" 95; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, X. 402.
[1762] Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXVII. 163; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI. 55; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VII. 504; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXV. 151.

deyle başlayan İsrâ 17/85. ayette iki defa zikredilen "rûh" kelimesinin vahiyle ilgili olduğuna ilişkin yorumu da pekiştirir.

Ruh-vahiy ilişkisi bağlamında Hz. İsa'nın Nisâ 4/171. ayette, "Allah'ın Meryem'e ilkâ ettiği kelimesi" (وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ) ve "Allah'tan bir ruh" (وَرُوحٌ مِنْهُ) diye nitelendirilmesinden de söz etmek gerekir. Hz. İsa'nın "rûhullah" sıfatıyla ilgili olarak sahâbî Übey b. Kâ'b'a isnat edilen ilginç bir yoruma göre -ki İbn Kesîr (ö. 774/1373) bu yorumu İsrâiliyyâttan addetmiştir- Allah Âdemoğlu'nun ruhlarını yaratıp onlardan misak almış, ardından bu ruhları Âdem'in sulbüne iade etmiştir. Sadece İsa'nın ruhunu yanında mahfuz tutmuş ve dünyaya gelişini takdir buyurduğu zaman Meryem'e göndermiştir. Böylece İsa Allah'tan bir ruh olmuştur.[1763]

Diğer yorumlara göre Hz. İsa ile ilgili "rûh" nitelemesi, "Allah'ın hayat bahşettiği insan" anlamına gelir. Ruhun Allah'a izafesi, Hac 22/26. ayette Kâbe'nin Allah'a izafesi gibi İsa'yı teşrif/tafdil içindir. Arap dilinde, kendisinden ilginç şeyler zuhur eden kimseler de "rûh" diye isimlendirilir. Yine çok temiz, pak ve nezih şeyler "rûh" diye nitelendirilir. İsa da bir babanın sulbünden değil, Cebrâil'in nefhasıyla vücuda geldiğinden, "rûh" diye isimlendirilmiştir. Çünkü üfleme (nefh) aynı zamanda ruh demektir. "Allah'tan bir ruh/nefha" tabiri, tıpkı "Bu nimet Allah'tandır" sözündeki gibi, "Bu, Allah'ın yaratmasıdır" anlamına gelir. İsa ilâhî mesajları tebliğ yoluyla insanlara manevi hayat bahşettiği için, "rûh" diye nitelendirilmiştir. İsa'nın Allah'tan bir ruh olması, ilâhî rahmet, hüccet ve elçi (rasul) gibi manalara da hamledilmiştir.[1764]

Bütün bunların dışında "rûh" kelimesinin ilgili ayette vahye karşılık geldiğinden de söz edilmiştir. Buna göre "ruh"tan maksat, Allah'ın vahiy yoluyla hem Meryem'e İsa'yı müjdelemesi, hem Cebrâil'e vahyedip Meryem'e üflemeyi emretmesi, hem de bizatihi İsa'ya "Ol, vücuda gel" diye vahyetmesidir. Mü'min 40/15. ayetteki "يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ اَمْرِهِ عَلٰى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ", Şûrâ 42/52. ayetteki "وَكَذٰلِكَ اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ رُوحاً مِنْ اَمْرِنَا", Nahl 16/2. ayetteki "يُنَزِّلُ الْمَلٰٓئِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ اَمْرِهِ عَلٰى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهٖٓ" gibi ifadeler de Hz. İsa ile ilgili "ruh" nitelemesinin vahiyle ilgili olduğunu teyit etmektedir.[1765]

1763 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, II. 261; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, IV. 388-389.

1764 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 546; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, II. 261-262;Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, III. 205-206; İbn Âdil, *el-Lübâb*, VII. 145.

1765 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, III. 419; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, II. 314.

Hz. İsa'nın Âl-i İmrân 3/39, 45 ve Nisâ 4/171. ayetlerde "kelimetullah" diye anılmasına gelince, Kur'an metninde tekil-çoğul olarak yaklaşık elli yerde geçen "kelime" lafzı "söz/kelam" manasının yanında Allah'ın hükümleri, tekvinî emirleri, mü'minlere yardım vaadi, tevhid inancı gibi manalara da hamledilir.[1766] Bütün bu farklı mana ve medlullerdeki ortak nokta, Allah-insan ilişkisi ve dolayısıyla Allah'ın insanlara yönelik mesajı ile ilgilidir. Bu açıdan bakıldığında, Hz. İsa'nın "Allah'ın kelimesi" diye nitelendirilmesinin de vahiyle ilgili olduğu söylenebilir. Ancak müfessirlerin kahir ekseriyeti böyle bir izahı tercih etmemiştir.

Genel kabul gören izaha göre İsa, Allah'ın "Ol" emriyle babasız olarak dünyaya geldiği için, Arap dilindeki yaygın kullanım gereği, mahlûk olan (yaratılmış) şeyin halq (yaratma), makdur olan (güç yetirilen) şeyin kudret (güç), mercuv olan (ümit edilen) şeyin recâ (ümit), müştehâ olan (arzu edilen) şeyin şehvet (arzu) diye isimlendirilmesi gibi, İsa da "ilâhî kelimeden mükevven" manasında "kelime" diye nitelendirilmiştir.[1767]

Bazı müfessirlere göre Hz. İsa babasız olarak dünyaya gelmesi, beşikte iken konuşması, ilâhî mesajları aktarması, insanları hakikate çağırması ve onların hidayetine vesile olması, kendisinden önceki peygamberlere vahyedilen kitaplarda nübüvvet ve risaletinin muştulanması sebebiyle "Allah'ın kelimesi" diye anılmıştır.[1768] Başka bir yoruma göre ise âdil bir hükümdarın, adaletli bir düzenin tesisine vesile olması hasebiyle "zıllullah" (Allah'ın gölgesi) diye vasıflandırılması gibi, İsa da Allah'ın kelamının bütün açıklığıyla ortaya çıkmasına vesile olduğu için "kelimetullah" diye adlandırılmıştır.[1769]

İbn Abbâs Âl-i İmrân 3/39 ve 45. ayetlerde geçen "kelime" lafzının bizatihi İsa'nın kendisine karşılık geldiğini belirtmiş;[1770] Ebû Ubeyde (ö. 209/824[?]) ise Hz. İsa ile ilgili "kelime" sıfatına "Allah'ın kitabı/vahyi" şeklinde bir mana takdir etmiştir[1771] ki buna göre İsa'nın biza-

1766 Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevi't-Temyîz*, IV. 377-380.
1767 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VII. 169; İbn Âdil, *el-Lübâb*, V. 196.
1768 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 383; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, II. 314, Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, III. 205; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, I. 251.
1769 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VIII. 42; İbn Âdil, *el-Lübâb*, V. 222.
1770 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V. 373, 407.
1771 Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I. 91.

tihi vahiy olduğunu söylemek gerekir. Aslında bu izah yabana atılacak türden değildir. Kaldı ki Meryem 19/34. ayetteki "kavl-i hak" (kavle'l-hak) lafzı da Hz. İsa ile ilgili bu yorumu destekler niteliktedir.

Bu ayette, "ذٰلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَۚ" (İşte Meryem oğlu İsa) denildikten sonra, "قَوْلَ الْحَقِّ الَّذ۪ي ف۪يهِ يَمْتَرُونَ" (İşte Yahudiler ve Hıristiyanların [doğumu, peygamberliği, beşeriyeti ve akıbeti] hakkında şüpheye düşüp tartıştıkları Meryem oğlu İsa ile ilgili gerçekler bunlardır) şeklinde bir ifadeye yer verilmiştir. Kisâî'ye (ö. 189/805) göre "kavle'l-hak" lafzı İsa'nın sıfatıdır. İsa, Nisâ 4/171. ayette "kelimetullah" diye anılması gibi burada da "kavlü'l-hak" (Allah'ın sözü) diye anılmıştır.[1772] Ayrıca Meryem 19/21 ve Mü'minûn 23/50. ayetlerde İsa'dan "ayet" diye söz edilmesi de manidardır.

Özet olarak, İsa'nın Kur'an'da "rûhullah", "kelimetullah", "ayet" ve bir telakkiye göre "kavlü'l-hak" gibi sıfatlarla anılması, onun bizatihi vahiy olduğuna işaret sayılabilir. Tam bu noktada Hıristiyan gelenekteki vahiy anlayışından kısaca söz etmek gerekir. Hıristiyanlıktaki genel vahiy anlayışı şifâhî bir iletişimin ötesinde, İsa Mesih'te ortaya çıkan tarihsel bir realiteyi ifade etmektedir. Yani ilâhî kelam insan suretinde Mesih olarak tezahür etmiş, böylece vahiy yaşayan gerçek hâline gelmiştir. Başka bir ifadeyle, Hıristiyan inancında İsa, Tanrı'dan aldığı mesajları insanlara ileten bir elçi olmanın ötesinde, bizzat yaşayan vahiydir.

İsa'dan önce İbrahim, İshak, Yakup, Musa gibi peygamberlerin tecrübesinde vahiy, her bir peygamberin maddi-fizikî varlığından ayrı ve bağımsız bir şeydir. İsa'ya mahsus tecrübede ise vahiy ile İsa'nın fiziki varlığı özdeştir. Dolayısıyla İsa'nın tüm hayatı vahiydir. Bu sebeple, İsa'dan önceki peygamberler kendi maddi varlıklarından bağımsız ilâhî mesajı insanlara ulaştırırken, "Tanrı şöyle buyuruyor/söylüyor" şeklinde ifadeler kullanmış, İsa ise konuşmalarında herhangi bir ilâhî referansa başvurmayıp, "Ben size diyorum" diye konuşmuştur.

Hıristiyan teolojisine göre Hz. Âdem'le başlayan Tanrı-insan iletişiminin zirve noktası, İsa Mesih'tir. Vahyin mükemmel ve evrensel olabilmesi için dilin sınırlarını aşıp yaşayan bir realite olması gerekir.

1772 Kurtubî, *el-Câmi'*, XI. 105; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, VII. 598.

Vahiy ile insan arasındaki doğrudan karşılaşma, İsa Mesih sayesinde gerçekleşmiştir. Yuhanna, "Söz insan olup aramızda yaşadı" derken, bunu kastetmiştir. Yuhanna, Hz. İsa'nın dilinden aktardığı, "Yol, gerçek ve yaşam Ben'im. Ben aracı olmadıkça kimse Baba'ya gelemez. Eğer beni tanımış olsaydınız, Babam'ı da tanırdınız. Artık O'nu biliyorsunuz, hem de gördünüz" (Yuhanna 14/6-7) ifadesinde de aynı hususa işaret etmiştir.[1773]

Sonuç olarak, Kur'an'da İsa'nın hem "Allah'ın ruhu" diye nitelendirilmesi, hem de Rûhulkudüs'le desteklendiğinden söz edilmesi, ilâhî ruhun ilâhî ruhla desteklenmesi şeklinde tuhaf bir durumu ifade eder gibidir. Gerçekten de Kur'an'ın İsa hakkındaki beyanlarını, bilhassa mesih, rûhullah, kelimetullah, Rûhulkudüs'le teyit gibi lafızlarını izah etmek kolay değildir. Buradaki zorluğun temel sebeplerinden biri, Kur'an'ın Hz. İsa hakkında Ehl-i Kitap kültürüne ait hazır terimler ve kavramları kullanması, başka bir ifadeyle, nüzûl ortamında hazır bulunan terimler ve tabirlerle konuşmasıdır.

Bu açıdan bakıldığında, Hz. İsa'yı niteleyen "kelimetün minh" ve "rûhun minh" gibi Kur'an ifadelerinin Hıristiyan gelenekteki vahiy anlayışına, daha açıkçası, Hz. İsa'nın bizzat vahiy olduğu inancına atıfta bulunduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Nisâ 4/171. ayette geçen "kelime" sıfatı, Necranlı Hıristiyan delegasyonu tarafından Hz. İsa'nın ezelî-ilâhî kelam (logos), hatta Yuhanna İncili'nin, "Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı." şeklindeki ilk cümlelerinde ifade edildiği üzere, Tanrı olduğu inancıyla ilişkilendirilmiş, bunun üzerine Âl-i İmrân sûresinin muhkem-müteşabih ve te'vil meselesiyle ilgili ayetini de kapsayan seksen küsur ayeti inmiştir.[1774]

İlgili rivayetlerde belirtildiği üzere Necranlı Hıristiyan heyet Hz. İsa'nın Tanrı, Tanrı'nın oğlu ve aynı zamanda teslis unsuru olduğuna ilişkin inançlarını hem ölüyü diriltmek, çamurdan kuş suretine üfleyip onu canlı kuş hâline getirmek gibi mucizelerinden, hem babasız olarak dünyaya gelmesinden, hem de Allah'ın kelimesi ve ruhu olarak nitelen-

1773 Tarakçı, "Hristiyanlıkta Vahiy Anlayışı", s. 187-201.

1774 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, II. 162-165; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V. 173-174; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, III. 6-7; Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s. 53; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, II. 5; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III. 5; İbn Âdil, *el-Lübâb*, V. 10-12.

dirilmesinden -ki Hz. İsa'nın bütün bu özellikleri Kur'an'da da zikredilir- hareketle temellendirme yoluna gitmiştir. Tartışmada, Hz. Peygamber'e, "Peki, sen İsa'nın Allah'ın kelimesi ve O'ndan bir ruh olduğunu söylemiyor musun" şeklinde bir soru soran heyet, Hz. Peygamber'in, "Evet, öyle söylüyorum" diye karşılık verince, "Bu bize kâfi" diyerek tartışmayı bitirmiştir. Bu esnada Hz. Peygamber sükût etmiş, derken muhkem-müteşabih ve te'vil meselesiyle ilgili Âl-i İmrân 3/7. ayet inmiştir.[1775]

Erken dönem siyer kaynaklarının yanı sıra klasik tefsir literatüründe de nakledilen bu rivayetteki bilgiler, Kur'an'ın Hz. İsa ile ilgili nitelemelerinin teslis argümanı olarak kullanıldığını belgelemektedir. Başka bir ifadeyle, rivayetten anlaşıldığı kadarıyla, Kur'an'ın Ehl-i Kitab'a ait terimler ve kavramları kullanması, Hıristiyanlar tarafından kendi inançlarını destekleyen ve aynı zamanda Hz. Peygamber'i ilzam eden argümanlar olarak öne sürülmüştür. Kur'an'daki en büyük davanın tevhid davası olduğu nazar-ı itibara alındığında, İsa'nın kelime ve ruh olarak nitelendirilmesinin Hıristiyan gelenekteki teslis inancına hiçbir imada bulunmadığı kendiliğinden anlaşılır. Kaldı ki İsa'dan Allah'ın ruhu ve O'nun kelimesi olarak söz eden Nisâ 4/171. ayette teslis inancı açıkça reddedilmiş, ayrıca birçok ayette hem İsa'ya tanrılık yakıştırmanın, hem de teslise inanmanın düpedüz küfür olduğu belirtilmiştir.[1776]

Şu hâlde Kur'an Hz. İsa'dan söz ederken nüzûl dönemindeki toplumsal ve kültürel muhayyilede hazır bulunan, diğer bir ifadeyle, o gün tedavülde olan canlı bir dil kullanmış, ancak böyle bir dili kullanmak, riske yol açmıştır. Bu risk teşabüh (benzeşme) riskidir. Âl-i İmrân 3/7. ayet, nüzûl dönemindeki muhataplar için bahis konusu olmayan "çok anlamlılık", "anlamda kapalılık" ve "farklı yorumlara açıklık" gibi teknik meselelere değil, özellikle Ehl-i Kitap kültürüne ait dil ve kavramların kullanılmasının yol açtığı benzeşme riskine işaret etmektedir.

Sonuç olarak, İsa'nın Allah'tan bir kelime ve ruh olduğuna ilişkin ifadelerin özellikle Necranlı Hıristiyan delegasyonun te'vil tarzıyla asla bağdaşmadığı kesindir; ancak bu ifadelerle tam olarak ne kastedildiği de pek sarih değildir. Bize göre Kur'an'ın Hz. İsa ile ilgili nite-

1775 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VII. 134; İbn Âdil, *el-Lübâb*, V. 10-12.
1776 Mâide 5/17, 72, 73, 116; Tevbe 9/30-31.

lemelerinin -ki Mesih, Rûhulkudüs'le teyit gibi sıfatlar ve kavramlar da aynı kapsamdadır- İncillerdeki nitelemelerle benzeştiğini ve fakat bu benzeşmenin teslis inancıyla değil, Mâide 5/82. ayette işaret edilen Müslüman-Hıristiyan dostluğunu pekiştirme stratejisiyle ilgili olduğunu söylemek mümkündür.

وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللّٰهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلاً مَا يُؤْمِنُونَ (88)

(88) Yahudiler, "Kalplerimiz kılıflıdır" diyorlar. Bilakis Allah kâfirlikleri/nankörlükleri sebebiyle onları lanetlemiştir. Onlar hiç iman etmezler.

***

Bu ayetin başındaki "وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ" ifadesi, önceki ayette geçen "اسْتَكْبَرْتُمْ" (böbürlenip kibirlendiniz) ve/veya "كَذَّبْتُمْ" (yalanladınız, tekzip ettiniz) lafzına matuf olarak İsrâiloğulları ve Yahudilerin geçmişte Hz. Musa ve Hz. İsa gibi peygamberlerin, Kur'an'ın nazil olduğu dönemde de Hz. Muhammed ve müslümanların davetleri karşısında kibir-kurum satan hallerinin ve ilâhî daveti küstahça reddetmelerinin bir nevi tefsiri mahiyetindedir. Ancak Bakara 2/87. ayetteki muhatap (doğrudan muhatap kitleye hitap) siygası bu ayette gaibe tevcih edilmiştir. "Ey İsrâiloğulları!" (يَا بَنِي اِسْرَائِلَ) mealindeki hitapla başlayan Bakara 2/40. ayetten itibaren "iltifat" (sözün yönünü değiştirmek) üslubuyla hitabın muhataplarının sık sık değiştirilmesi, hatta aynı ayet içerisinde hitabın Hz. Musa dönemindeki İsrâiloğulları'ndan Hz. Peygamber dönemindeki Medine Yahudilerine yöneltilmesi, Türkçedeki "Al birini vur ötekine" özdeyişini akla getirir. Daha açıkçası, İsrâiloğulları'nın başta Hz. Musa ve Harun olmak üzere kendi peygamberlerine reva gördükleri inatçı, inkârcı ve kibirli tutum, Hz. Peygamber'in Kur'an vahyiyle davet ve tebliğde bulunduğu dönemde de değişmemiştir. Kısacası, İsrâiloğulları'nın kadim kibir ve küfür geleneği Kur'an'ın nazil olduğu zaman ve zeminde de devam etmiştir.

Yahudilerin "قُلُوبُنَا غُلْفٌ" (Kalplerimiz kılıflıdır) şeklindeki sözleri, müşriklerin Fussilet 41/5. ayetteki "قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ"

(Kalplerimiz bizi çağırdığın her şeye kapalıdır, kulaklarımız sağırdır) sözlerine benzer. Yahudiler bu sözü Hz. Peygamber kendilerini İslam'a davet ettiğinde hem üstü kapalı biçimde alay etmek hem de İslam davetini asla kabul etmeyeceklerini hissettirmek maksadıyla söylemişlerdir. "Ğulf" (الْغُلْفُ) lafzı "kılıf, kın, örtü, perde" anlamındaki "ağlef"in (الأَغْلَفُ) çoğulu olup "kılıflar, örtüler, perdeler" manasına gelir. Kur'an'da "ğulf" şeklinde iki kez (Bakara 2/88; Nisâ 4/155) geçen "غ ل ف" (ğlf, ğalef) kökü bir şeyi örtüp sarmayı, kılıflı hâle sokmayı belirtir.[1777]

"Kulûb" (الْقُلُوبُ) kelimesi "kalb"in (الْقَلْبُ) çoğulu olup bu bağlamda "zihinler, idrakler" anlamına gelir. İbn Abbâs, Saîd b. Cübeyr, Hasen el-Basrî, Katâde, Süddî, Amr b. Ubeyd, Kelbî, Fazl er-Rekâşî, İbn Muhaysın, İbn Ebî İshâk, İbn Hürmüz gibi âlimler ayetteki "ğulf" (الْغُلْفُ) kelimesini "ğuluf" (غُلُفٌ) şeklinde okumuşlardır.[1778] Çoğunluk ulemanın tercih ettiği "ğulf" şeklindeki okuyuşa göre "قُلُوبُنَا غُلْفٌ" ifadesi, "Zihinlerimiz anlayış ve kavrayışa kapalı, kılıflı, örtülü, perdeli, engellidir" şeklinde bir anlam içerir. Burada vurgulanmak istenen duyarsızlık hâli Türkçedeki "kaşarlı" ve/veya "kaşarlanmış" tabiriyle ifade edilebilir. "Ğuluf" (غُلُفٌ) şeklindeki okuyuşa göre ise ifade "Zihinlerimiz ilim mahfazalarıdır" ve/veya "Zihinlerimiz ilimle doludur; ne Muhammed'in ne de bir başkasının ilmine ihtiyacımız yoktur" manasına gelir. İbn Abbâs, Katâde, Süddî gibi müfessirler bu manayı tercih etmişlerdir. "Ğuluf" (الْغُلُفُ) kelimesi "mahfaza, kap, kutu" manasındaki "ğılâf" (الغِلافُ) çoğulu olup "mahfazalar" manasına gelir.[1779]

Ayetteki "بَلْ لَعَنَهُمُ اللّٰهُ بِكُفْرِهِمْ" ifadesi, "Bilakis Allah kâfirlikleri/nankörlükleri sebebiyle" manasına gelir. Bu ifadenin başındaki "bel" lafzı idrab harfi olarak "Bilakis, işin aslı öyle değil" şeklinde bir anlam içerir ve İsrâiloğulları'nın müstehzi bir tavırla söyledikleri "قُلُوبُنَا غُلْفٌ" sözünün reddedildiğini belirtir. Buna göre onların kalplerinin/zihinlerinin perdeli olması veya ilimle dolu olduğu iddiası, tabir caizse zevzeklikten ibarettir. İşin gerçeği, Allah onları inkârcılıkları ve/veya nankörlükleri sebebiyle lanetlemiş, sonuçta inkârcılık ve nankörlük sebebiyle lanetlenmelerinden ötürü hak ve hakikate imandan nasipsiz hâle gelmişlerdir.

[1777] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX. 271; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXIV. 225-226.
[1778] Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXIV. 224-225; Hatîb, *Mu'cemü'l-Kırâât*, I. 149.
[1779] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 229-231.

Allah'ın lanetlemesinden maksat, rahmet ve inayetinden uzaklaştırmasıdır. Arapçada lanet (اللَّعْنَة), "kovmak, uzaklaştırmak, mahrum kılmak" manasındaki "ل ع ن" (la'n) kökünden türemiş bir isimdir. Kaynaklarda, İslam öncesi Hicaz-Arap toplumunda ailenin veya kabilenin dışına atılmış kişilerin "mel'ûn" (الملْعُون) veya "laîn" (اللَّعِين) diye anıldığı yönünde bilgiler aktarılır.[1780] Öte yandan, "şeytan" da Allah'ın rahmetinden uzaklaştırıldığı için "laîn" ve "mel'ûn" gibi sıfatlarla anılır.

Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 48 kez geçen "la'n" (اللَّعْن) kökü Allah tarafından olursa "dünyada iyilik ve hidayetten, ahirette lütuf ve merhametten mahrum bırakma", insan tarafından olursa "küfür, sövme, hakaret, beddua" anlamına gelir.[1781] Diğer taraftan, "lanet" kelimesinin mü'min kişi hakkında kullanılması durumunda "Allah'ın o kişiyi iyi ve salih kimselerin mertebesinden uzaklaştırması, işlediği günah ölçüsünde cezalandırması" şeklinde mecâzî bir mana ifade ettiği de belirtilir.[1782]

Lanet kelimesi ve türevlerinin geçtiği ayetlerde Allah'ın kâfirlere, münafıklara, zalimlere, dinî konularda yalan söyleyenlere, kasten insan öldürenlere, akrabalık bağlarını koparanlara, iftiracılara ve fesatçılık yapanlara lanet ettiği bildirilir. Diğer taraftan, İsrâiloğulları ve Yahudilerin (Mâide 5/13, 64, 78) yanı sıra Firavun ve avanesi (Kasas 28/42), şeytan (Sâd 38/78) ve Âd kavmi (Hûd 11/60) de lanetliler arasında zikredilir.

Ayetin sonundaki "فَقَلِيلًا مَا يُؤْمِنُونَ" ifadesine gelince, Katâde'ye göre bu ifade, "Yahudilerden çok az kimse iman etmiştir" manasındadır. Zira müşriklerden iman edenlere nispetle/oranla Yahudilerden iman edenlerin sayısı çok azdır. Bu yoruma göre "mâ" harfi sıla/zaid olup manaya herhangi bir katkısı yoktur. Bazı müfessirler söz konusu ifadeyi "Yahudiler ellerinde bulunan kitabın çok azına iman ederler" şeklinde yorumlamışlardır. Başka bir yoruma göre ise söz konusu ifade, "Yahudiler kimi zaman iman ederler, çoğu zaman inkâr ederler" şeklinde bir anlam taşır.[1783]

Bazı müfessirler, "Yahudiler Muhammed'e indirilen Kur'an'ın çok az bir kısmına inanırlar" şeklindeki izahın tercihe şayan olduğunu

1780 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, X. 263.
1781 İbn Sîde, *el-Muhkem*, II. 158-159.
1782 Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn*, II. 1408.
1783 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 234; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 470.

vurgulamışlardır. Çünkü Yahudiler tevhide, uhrevi âlemde dirilişe, sevap/mükâfat ve ikâb/azaba inanmalarına mukabil Hz. Muhammedin nübüvvet ve risaletini kabule yanaşmamışlar, böylece hem ellerindeki Tevrat'ın hem de Kur'an'ın bildirdiği şeylerin az bir kısmına iman ederken, çoğu kısmına inanmamışlardır.[1784]

Bize göre siyak-sibaktaki kibir, istikbar, inat, inkâr, tekzip gibi karineler dikkate alındığında, "فَقَلِيلًا مَا يُؤْمِنُونَ" ifadesine, "Yahudiler hiç iman etmezler" şeklinde bir anlam takdir etmenin daha isabetli bir izah tarzı olduğu anlaşılır. Kaldı ki Arapçada "Ne de az!" ifadesi kimi zaman "Hiç yok" anlamında kullanılır. Dolayısıyla "فَقَلِيلًا مَا يُؤْمِنُونَ" ifadesinde kastedilen mana, imanın azlığı değil, yokluğudur. Başka bir anlatımla, "فَقَلِيلًا مَا يُؤْمِنُونَ" ifadesi "Onlar hiç iman etmezler" manasına gelir. Çünkü Araplar "kıllet" (azlık) kökünden türemiş kelimeleri kimi zaman nefy (olumsuzlama, bir şeyin yokluğunu vurgulama) manasında kullanırlar. Mesela, "قلّما رأيتُ من الرجال مثله" (Ben onun gibi bir adamı çok az gördüm) ifadesi, "Ben onun gibi bir adamı hiç görmedim", "مَا أَقَلَّ مَا يَفْعَلُ كَذَا" (Bu işi ne kadar az yapıyor!) ifadesi, "Hiç yapmıyor" şeklinde bir anlam taşır.[1785]

وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ (89)

(89) Allah tarafından ellerinin altındaki kitâbı tasdik eden Kur'an vahyi kendilerine ulaşınca onlar bunu reddettiler. Oysa daha önceleri kâfirlere karşı galibiyet ve zafer için [Allah bize öncülük edecek bir peygamber gönderse diye] yalvarıp yakarıyorlardı. Hâl böyleyken Allah tarafından gönderildiğini pekâlâ bildikleri peygamber kendilerine gelince onu inkâr ettiler. Allah'ın laneti o kâfirlerin üzerine olsun!

***

[1784] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 235; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 486.
[1785] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 235; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, III. 631; İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 272; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 486; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 502.

Müfessirler, Medine Yahudilerinin Hz. Peygamber ve Kur'an vahyine karşı inkârcı tutumlarının başka bir veçhesini tasvir eden bu ayetin tarihî arka planına dair dair farklı rivayetler nakletmişlerdir. Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) bu ayetin Ebû Râfi', İbn Ebi'l-Hukayk, Ebû Nâfi' gibi Yahudiler hakkında indiğini söylemiştir. Bunlar Benî Cüheyne, Müzeyne, Uzre, Gatafân gibi müşrik Arap kabileleriyle savaşırken, Allah'ın âhir zamanda göndereceği son peygamber hürmetine kendilerine zafer nasip etmesi için dua etmişler; ancak Hz. Muhammed son peygamber olarak gelince, İsrâiloğulları'na mensup olmadığı gerekçesiyle onun nübüvvetini reddetmişlerdir.[1786]

Dönemin Medine sosyolojisi dikkate alındığında, nüzûl sebebiyle ilgili rivayetlerden, ayetin müşrik Arap kabileleri Benî Evs ve Benî Hazrec'e karşı galibiyet ve muzafferiyet isteyen Benî Kurayza ve Benî Nadîr Yahudileri hakkında indiğine dair İbn Abbâs, Katâde, Ebü'l-Âliye, Süddî gibi selef âlimlerinden gelen rivayetin[1787] ön plana çıktığı söylenebilir. Gerçi bu iki Yahudi kabilesi müşrik Araplardan Benî Evs'in müttefikidir; fakat bu ittifak miladi 492 yılında meydana gelen Yahudi-Arap çatışmasında Medine'deki hâkimiyetin Evs ve Hazrec'in eline geçmesinden sonra mecburi olarak gerçekleşen bir ittifaktır.

Söz konusu tarihten önceki dönemlerde Evs ve Hazrec kabileleri Medine'deki Yahudilerin egemenliği altında yaşamışlar, kimi zaman onların siyâsî ekonomik baskılarına, hatta zulüm ve haksızlıklarına katlanmışlardır. Ancak zikri geçen tarihte Evs ve Hazrec, Gassânîler'den ve müttefik Arap kabilelerinden sağladığı destek sayesinde Yahudilere galebe çalıp bağımsızlıklarını kazanmışlardır.[1788] Bu tarihten itibaren Medine'deki egemenliklerini kaybeden Yahudiler Araplara karşı zafer kazanma arzusuyla yanıp tutuşmuşlardır. Müşrik Araplarla ihtilaf ve çatışmalar hız kazandığı zamanlarda Yahudiler bu arzularını, "Yakın gelecekte bir peygamber gelecek; onun nübüvvet vasıfları bizim kutsal metinlerimizde yazılıdır. İşte o peygamber geldiğinde biz onunla birlik olup sizi ortadan kaldıracağız" diyerek kendilerini avut-

1786 Mukâtil, *Tefsîr*, I. 63; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 234-235.
1787 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 237-240; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 325-326.
1788 Semhûdî, *Vefâü'l-Vefâ*, I. 178-180.

muşlardır.[1789] Ayetin "وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا" şeklindeki kısmında onların bu arzusuna atıfta bulunulmuştur.

Ayetin ilk kısmındaki "وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ" ifadesi, Medine Yahudilerine atıfla, tıpkı kendi peygamberlerine inzal edilen vahiyler gibi Hz. Muhammed'e de Kur'an vahyinin indirildiğini; ancak Kur'an vahyi kendilerine geldiğinde onların bunu reddettiklerini bildirir. Gerçi ayette "reddetmek"le ilgili bir ifade mevcut değildir. Ancak ayetin başındaki "لَمَّا" (dığında..., dığı zaman...) harfi şart manası taşıyan bir zarf olması hasebiyle kendisinden sonra bir cevap cümlesine ihtiyaç hissettirir. Mazi fiilden önce varit olduğunda, bu şart edatının cevabı Lokmân 31/32. ayetteki "فَلَمَّا نَجّٰيهُمْ اِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ" ve Ankebût 29/65. ayetteki "فَلَمَّا نَجّٰيهُمْ اِلَى الْبَرِّ اِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ" ifadelerinde görüleceği üzere bazen açık/zâhir olarak gelebilir. Ancak cevap cümlesi, "وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ" (Bakara 2/89) ifadesinde görüleceği üzere bazen de mahzuf olabilir.[1790] Cevabın hazfedilmesi, muhatap kitle nezdinde bunun pekâlâ biliniyor olmasına bağlanarak izah edilir.[1791] Mahzuf ve mukadder cevap cümlesine göre söz konusu ifade, "Allah tarafından ellerinin altındaki kutsal metinleri tasdik eden Kur'an vahyi kendilerine ulaşınca, onlar bunu reddettiler" şeklinde bir anlam içerir.[1792]

Ayetin "وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ" şeklindeki kısmında geçen "kitâb" lafzı Kur'an vahyine karşılık gelir. Kur'an vahyinin "kitâb" şeklinde belirsiz/nekre olarak zikredilmesi bazı müfessirlere göre yüceltme (tefhim) içindir. Yine aynı ifadede geçen "مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ" lafzı Kur'an vahyinin Yahudilere ait kutsal metinleri (Tevrat, Tanah) tasdik ettiğini bildirir. Burada söz konusu olan tasdik, Kur'an'ın Tevrat ve Tanah (Ahd-i Atîk) metnini tümden onayladığına değil, söz konusu metinlerin de başlangıçta ilâhî kaynaklı olduğuna, yani bu metinlerin orijin olarak vahiy ve ilâhî ilhama dayandığına işaret eder.

Ayetin "وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا" şeklindeki kısmı, hâl cümlesi olarak, "Hâlbuki onlar daha önceleri kâfirlere karşı galibiyet ve zafer için [Allah'a] yalvarıp yakarıyorlardı" manasına gelir. Bu ifadedeki

1789 Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, I. 120-121.
1790 Zerkeşî, *el-Burhân*, IV. 383-384.
1791 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 242.
1792 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 296.

"مِنْ قَبْلُ" (min kablü) lafzı Hz. Peygamber'in nübüvveti ve Kur'an vahyinin nüzûlünden önceki dönemlere işaret etmektedir. Aynı ifadedeki "يَسْتَفْتِحُونَ" (yesteftihûne) lafzı ise "yardım, destek, zafer, galibiyet, fetih istemek" manasına gelir. Arapçada "açmak, yol göstermek, hüküm vermek, galibiyet ve zafere ulaştırmak" gibi anlamlar içeren "ف ت ح" (fth, feth) kökündeki "fetih, zafer" anlamı mecâzî kabul edilir. Kökün istif'âl babında "alâ" harf-i cerriyle kullanımı ise "واسْتَفْتَحَ الله على فلانٍ" (Falancaya karşı Allah'tan yardım ve destek istedi) örneğinde olduğu gibi "birine karşı başka birinden yardım istemek" şeklinde izah edilir.[1793]

Güçlü bir ihtimal olmamakla birlikte "يَسْتَفْتِحُونَ" (yesteftihûne) lafzı "Söylüyorlar, haber veriyorlar" manasına da hamledilebilir. Buna göre "وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا" ifadesi, "Yahudiler [vaktiyle] müşriklere bir peygamber geleceğinden ve o peygamberin mü'minlere destek olup müşrikleri cezalandıracağından söz ediyorlardı" şeklinde bir anlam içerir ve söz konusu fiile böyle bir mana yüklendiğinde "sin" ve "tâ" harfleri tıpkı "اسْتَعْجَبَ" (çok hayret etti), "اسْتَسْخَرَ" (çok alay etti) fiillerindeki "sin" ve "ta" harfleri gibi salt tekit (vurgu, pekiştirme) olarak değerlendirilir.[1794]

Yahudilerin Allah'tan son peygamber vasıtasıyla yardım ve destek isteyip kendilerine üstün gelmek istedikleri düşman kitle ayette "الَّذِينَ كَفَرُوا" lafzıyla belirtilmiştir. Bu lafzın medlulü, müşrik Arap kabileleridir. Ayetin "فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ" şeklindeki kısmı ise "İyi tanıyıp bildikleri peygamber kendilerine gelince onu inkâr ettiler" manasına gelir. Yahudilerin tanıyıp bildikleri şeyden maksat, galip ihtimalle, Hz. Peygamber'in nübüvvet vasıflarıdır. Ancak ayetin bütünlüğü dikkate alındığında, Yahudilerin sadece Hz. Peygamber'in nübüvvetini değil, aynı zamanda Kur'an'ın ilâhî kelam oluşunu da inkâr ettikleri anlaşılır. Kaldı ki Hz. Peygamber'in nübüvvet ve risaleti ile Kur'an vahyini birbirinden ayrıştırmanın mümkün olmadığı gayet açıktır.

Ayetin sonundaki "فَلَعْنَةُ اللهِ عَلَى الْكَافِرِينَ" ifadesi, beddua cümlesi olarak "Allah'ın laneti o kâfirlerin üzerine olsun!" anlamına gelir. Bu ifadenin başındaki "fe" harfi sebebiyet belirtir. Daha açıkçası, Yahudiler Hz.

1793 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, VII. 5-6.
1794 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 296.

Muhammed'in Allah tarafından gönderilen bir peygamber olduğunu gayet iyi bildikleri hâlde onun nübüvvetini ve Kur'an vahyini bile bile inkâr etmelerinden dolayı lanetlenmeyi hak etmişlerdir. Bu bağlamda lanet, ilâhî rahmetten mahrum bırakılmak, rahmet kapısından kovulmak gibi bir anlam içerir. Allah'ın laneti, acziyet içerisinde beddua etmeye değil, söz konusu kitleyi engin rahmetinden mahrum kılmaya hükmetmesi anlamına gelir.

Bazı müfessirler burada zikri geçen "الْكَافِرِينَ" (el-kâfirîn) lafzının başındaki "elif-lam" takısının istiğrak işlevine sahip olduğu düşüncesinden hareketle ilâhî lanetin tüm kâfirlere yönelik olduğunu belirtmişlerdir; ancak bu yorum pek isabetli değildir. Zira İslam'la hemen hiçbir irtibatı bulunmayan bir kültürün içerisinde dünyaya gelmiş ve tevhid inancına aykırı bir inanç dünyasında yetişmiş insanlara Allah'ın lanet etmesi adaletle bağdaştırılabilecek bir şey değildir. Dolayısıyla "الْكَافِرِينَ" (el-kâfirîn) lafzı, Zemahşerî'nin de belirttiği gibi ayete konu olan Yahudiler ve onlar gibi bilinçli/inatçı kâfirlere münhasır bir anlam içerir.[1795]

Yahudilerin Kur'an vahyini ve Hz. Peygamber'in nübüvvetini reddetmelerine sebep, bir sonraki ayette "bağyen" kelimesiyle ifade edildiği üzere hasettir. Ancak onların neye haset ettikleri bu bağlamda izaha muhtaç görünmektedir. Haset ya da kıskançlığın temel sebebi şöyle izah edilebilir: Hz. Peygamber hicretten sonra Evs ve Hazrec kabilelerini bir araya getirip İslam bağıyla birbirine kenetlenmelerini sağlamış, böylece iki kabile arasında uzun yıllar devam eden anlaşmazlıklar ve çatışmalar son bulmuştur. Bu durum Âl-i İmrân 3/103. ayette şöyle anlatılmıştır: "Hepiniz toptan Allah'ın ipine sımsıkı sarılın, parçalanıp ayrılmayın. Allah'ın üzerinizdeki nimetini hatırlayın. Hani siz birbirinize düşman iken Allah kalplerinizi birleştirmişti. Siz de onun bu nimeti sayesinde kardeş olmuştunuz. Yine siz bir ateş çukurunun tam kenarında iken Allah sizi oradan kurtarmıştı."

Hz. Peygamber'in hicretten sonraki süreçte Medine'de hâkimiyet kurması, hicret öncesinde ise özellikle Hazrec kabilesinden önemli destek bulması, dahası hicret gerçekleşinceye kadar Yesrib'deki müslümanların disiplin içinde hayatlarını sürdürebilmeleri için seçilen ve

1795 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 296.

"havâriyyûn" denilen on iki "nakib"ten dokuzunun Hazrec kabilesine mensup olması, bu arada meşhur münafık Abdullah b. Übey b. Selûl'ün (ö. 9/631) anılan kabilenin reisi sıfatıyla topyekûn Medine halkına idareci olma beklentisinin hicret hadisesiyle boşa çıkması, Yahudiler ile İbn Selûl'ün öncülük ettiği münafık kitlesi arasında ittifak kurulmasına yol açmıştır.[1796]

İbn Selûl özellikle Benî Nadîr Yahudilerinin müttefiki olarak onların İslam aleyhindeki faaliyetlerine destek vermiştir. Öte yandan, müslümanların Be'dir zaferini hazmedemeyen Benî Kaynuka Yahudileri birtakım provokatif işler yapmışlardır. On beş gün süren kuşatma sonucunda bu Yahudiler Hz. Peygamber'in hükmüne razı olarak teslim olunca, Abdullah onların imdadına koşmuş ve Hz. Peygamber'e Hazrec kabilesinin Yahudilerle antlaşma yaptığı iddiasında bulunmuştur. Bir rivayete göre bu hadiseden sonra müslümanların Yahudiler ve Hıristiyanları sırdaş/yandaş (stratejik müttefik) edinmelerini yasaklayan Mâide 5/51. ayet nazil olmuştur.[1797]

Sonuç olarak, Hz. Peygamber'in Medine'ye hicret etmesi ve yıllardır savaş hâlinde olan Evs ve Hazrec'i birbirine kenetlemesi, Yahudilerin vaktiyle birbirine kırdırdıkları bu iki kabileye üstünlük sağlayıp Medine'de yeniden egemenlik kurma hayallerini suya düşürmüştür. Bu yüzden, Hz. Muhammed ve müslümanların metbu, kendilerinin tabi konumunda olmalarını gururlarına yedirememişler, dolayısıyla bir tür kıskançlık krizine girmişlerdir. Ancak işin arka planındaki temel sebep iktidar ve hâkimiyet meselesi olmasına rağmen, onlar Hz. Muhammed'in nübüvvetini tanımama hususunda sözde teolojik gerçekler öne sürmüşlerdir.

بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يُنَزِّلَ
اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ
وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ (90)

1796 Arslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, s. 172-174.
1797 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII. 504-505; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, V. 34-348.

(90) Onlar, Allah'ın dilediği kuluna peygamberlik lütfedip vahiy indirmesini çekememek ve O'nun indirdiği vahiyleri inkâr etmek suretiyle kendi benliklerini ne kötü sattılar/ harcadılar. Bu yüzden de şiddetli bir gazaba uğradılar. İşte o kâfirler için hor ve hakir kılıcı bir azap vardır.

***

Bu ayetin başındaki "بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ" ifadesi, kabaca, "Onlar kendilerini ne kötü sattılar" manasına gelir. İfadedeki "بِئْسَمَا" (bi'semâ) lafzı Arapçada "zem/yergi fiili" olarak isimlendirilir ve Türkçeye, "ne kötü, ne çirkin!" şeklinde aktarılabilir. Nahvî-edebî tefsir kitaplarında bu fiilin köküne dair farklı açıklamalara yer verilir. Bazı müfessirler "bi'se" (بِئْسَ) fiilinin "beise" (بَئِسَ) şeklindeki özgün yapısıyla "şiddet, zorluk, sıkıntı" manasındaki "bü's" (البُؤْس) ve/veya "be's" (البَأْس) kökünden türediği kanaatindedir.[1798] "Bi'se" fiilinin sonundaki "mâ" harfi ise Zemahşerî'ye göre bu fiilin fâilini açıklama konumunda olup "[ne kötü] bir şey" manasına gelir. İfadede zemme mahsus/medar olan husus ise Yahudilerin Kur'an vahyi hususunda küfrü/inkârcılığı tercih etmeleridir. Dolayısıyla "أَن يَكْفُرُوا" lafzı, "Bu mezmum şey, onların küfrü tercih etmeleridir" gibi bir anlam içerir.[1799] Öte yandan, "بئس الشيء صنعت" (Ne kötü şey, senin yaptığın...) ifadesinde olduğu gibi, "mâ" edatının merfu konumda bulunması muhtemel olduğu gibi "كُلَّمَا" lafzındaki gibi i'rabta mahalsiz olması da muhtemeldir.[1800]

Ayette geçen "iştirâ'" (الاشْتراء) lafzı "satın almak" manasına gelir; fakat Arap dilinde bu kelimenin hem satın almak hem satmak manasında kullanıldığı bilinmektedir. Nitekim Vâhidî (ö. 468/1076) kelimenin bu ayette "satmak" (bey') manasında kullanıldığını belirtir.[1801] Arapçada "şirâ'" ve "iştirâ'" lafızları satın almak ve satmak manasına gelmekle birlikte "satmak" anlamında "bey'" (البَيْع), "satın almak" manasında ise "şirâ/iştirâ" (الاشْتراء/الشِّراء) lafzının kullanımı yaygınlık kazanmıştır.

1798 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 243; Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 96.
1799 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 297; Ebû Hayyân. *el-Bahru'l-Muhît*, I. 472-473.
1800 İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 279; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 507-508.
1801 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, III. 148.

Yahudilerin Kur'an vahyini inkâra sevk eden faktör, "بَغْيًا أَنْ يُنَزِّلَ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ" ifadesiyle tasrih edilir. Bu ifadedeki "بَغْيًا" (bağyen) kelimesi "aşırı derecede istemek, haddi aşmak, sınırı geçmek, fesat üretmek" gibi anlamlar içeren "ب غ ي" (bğy, bağy, buğâ') kökünden türemiş bir mastardır. Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 96 kez geçen "bağy" (البَغْيِ) kökü "azmak, azıtmak" manasında da kullanılır. Mesela, "بَغَى الجُرحُ" ifadesi, "Yara azdı" manasındadır.[1802] Bütün bunların yanında "bağy" kökünün haset manasına geldiğini belirten dilciler de vardır. Mesela, Ebü'l-Hasen el-Lihyânî (ö. 215/830) "بَغَى عَلَى أَخيه بَغْياً" ifadesini, "Kardeşini kıskandı, kardeşine haset etti" diye açıklamıştır.[1803] Nisâ 4/54. ayette, Yahudilerin Allah tarafından müslümanlara lütfedilen imkân ve başarıları kıskandıklarından söz edilmesi dikkate alındığında, "bağy" kelimesinin bu bağlamda da "haset, kıskançlık" manasında kullanıldığı anlaşılır.

Yahudilerin haset ve kıskançlıkları, Hz. Peygamber'in Allah tarafından nebî/rasul olarak görevlendirilmesi ve kendisine vahiy indirilmesi ile ilgilidir. Bu husus, ayette, "أَنْ يُنَزِّلَ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ" ifadesiyle belirtilmiştir. Yahudiler son peygamberin Hz. İsmail soyuna değil, Hz. İshak ve Yakup soyuna (İsrâiloğulları) mensup olacağı beklentisi içinde iken Hz. Peygamber'in Arap olması bu beklentiyi boşa çıkarmıştır. Son peygamber hususunda yaşanan hayal kırıklığı Yahudilerde haset duygusu yaratmıştır. "Allah'ın dilediği kuluna peygamberlik lütfedip vahiy inzal etmesi" mealindeki ifade, Yahudilerin ilâhî iradeyi teslim almak ister gibi davranmalarına veya Allah'ı kabile tanrısı gibi algılamalarına yönelik bir tariz içerir. Daha açıkçası, "Allah'ın dilediği kuluna peygamberlik lütfedip vahiy inzal etmesi" mealindeki ifade, zımnen, "Allah'ın hangi kulunu nübüvvet ve vahiy lütfuna mazhar kılacağı hususunda Yahudilerden müsaade almak veya onlara fikir danışmak zorunda değil" gibi bir anlam içerir. Bu açıdan bakıldığında, Yahudilerin Hz. Peygamber'i tanımamalarına sebep olarak zikredilen "bağy" kelimesinin "haset ve kıskançlık" yanında "zulüm, haddi aşmak" manasını tazammun ettiği[1804] de söylenebilir.

1802 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV. 75-78.
1803 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, VIII. 179.
1804 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 473.

Yahudilerin Hz. Peygamber ve Kur'an vahyi konusundaki bilinçli kâfirliklerinin hak ettiği karşılık, ayette "gazaba uğramak" diye ifade edilmiştir. Bu bağlamda zikri geçen "فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ" ifadesi, "İşte bu yüzden, şiddetli bir gazaba uğradılar" manasına gelir. İfadedeki "فَبَاءُوا" (fe-bâû) lafzı "dönmek" manasındaki "ب و أ" (bv'e, bev', bevâ') kökünden türemiş bir fiildir. Kur'an'da ism-i mekân (mübevve') ve muhtelif fiil kalıplarıyla 17 kez geçen "bev'" (البوء) kökü yerleşmek, yurt edinmek, eşit/denk olmak gibi manalara da gelir. Öte yandan, kökün "be" harf-i cerriyle birlikte kullanımı, Mâide 5/29. ayetteki "أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ" (Hem kendi günahını hem benim günahımı yüklenesin) ifadesinde olduğu gibi "taşımak, yüklenmek" manasına karşılık gelir.[1805] Buradan hareketle, "فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ" ifadesine, "şiddetli bir gazaba uğradılar" gibi bir mana takdir edilebilir.[1806]

Kimi müfessirler "فَبَاءُوا بِغَضَبٍ" ifadesinin Cürhüm lehçesinde "Laneti hak ettiler" manasına geldiğinden de söz etmişlerdir.[1807] Arap dilinde "öfkelenmek, kızmak" anlamında mastar, "öfke, kızgınlık" anlamında isim olarak kullanılan "gazab" (الْغَضَبُ) kelimesi Allah'a izafe edildiğinde, "rahmetinden uzaklaştırmak, zillet ve helâke maruz bırakmak suretiyle cezalandırmak" gibi manalara gelir.

Bazı müfessirler "فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ" ifadesini "iki ayrı gazaba uğramak" şeklinde anlayıp yorumlamışlardır. Mesela, Katâde'ye göre göre Yahudiler ilkin İncil'i ve İsa'yı inkâr etmelerinden dolayı, daha sonra da Kur'an'ı ve Hz. Muhammed'i inkâr etmelerinden dolayı iki kez gazaba uğramışlardır.[1808] Ancak bize göre ayette kastedilen şey, gazabın sayısı değil, çok şiddetli olmasıdır. Başka bir anlatımla, "بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ" ifadesi, tıpkı Nûr 24/35. ayetteki "نُورٌ عَلَى نُورٍ" (nur üstüne nur) ifadesinin "çok güçlü nur" manasına gelmesi gibi gazabın çok şiddetli oluşuna atıfta bulunur.[1809] Nitekim Ebû Bekr el-Esamm ve Ebû Müslim el-İsfehânî gibi müfessirler de gazapla ilgili ifadeyi "çok büyük, şiddetli gazap" manasında mübalağa amaçlı tekit olarak yorumlamışlardır.[1810]

1805 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, II. 593.
1806 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, I. 152-157.
1807 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 219.
1808 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 262; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, I. 233.
1809 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 606.
1810 Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 489; İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 284.

Ayetin son kısmındaki "وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ" ifadesi, "İşte o kâfirler için hor ve hakir kılıcı bir azap vardır" veya "Kâfirlerin hak ettikleri ceza hor ve hakir kılıcı bir azaptır" manasına gelir. Bu ifadede "azâb"ın sıfatı olarak geçen "mühîn" (مُهِينٌ) lafzı "zelillik, rezillik, horluk, hakirlik" manasındaki "ه و ن" (hvn, hûn, hevn, hevân) kökünden türemiş bir isimdir (if'âl babında ism-i fâil). Kur'an'da mastar, isim ve fiil türevleriyle 26 kez geçen "hvn" kökü kolaylık, sakinlik, dinginlik gibi anlamlar da içerir. Arapçada "itibar, saygınlık" manasında kullanılan "iz/izzet" (العِزُّ/العِزَّة) kelimesinin zıddı kabul edilen "hûn" (الهُونُ) kökünün müştaklarından "heyyin" (الهَيِّن) kelimesi "basit, kolay, sakin", "ehven" (أَهْوَنُ) kelimesi "kolay", "mehânet" (المَهانَة) kelimesi de "bayağılık, hakirlik" manasına gelir.[1811] Ayette "kâfirleri hor ve hakir kılma" vasfının azaba isnat edilmesi mecâzîdir. Burada kastedilen anlam, Allah'ın azap vesilesiyle kâfirleri hor ve hakir hâle düşürmesidir. Ancak hor ve hakir kılış azapla meydana geldiği için "mühîn" vasfı azaba isnat edilmiştir.[1812]

Burada söz konusu olan "kâfirler"den maksat, sözün gelişinden de anlaşılacağı üzere Medine Yahudileridir. Ancak İslam mezhepler tarihinde Hâricîler, ayetteki "وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ" ifadesinden hareketle günahkâr kimsenin kâfir olduğuna hükmetmişlerdir. Şöyle ki başka ayetlerde günahkârların/fasıkların azap görecekleri bildirilmiş, bu ayette (Bakara 2/90) ise "Kâfirler için hor ve hakir kılıcı bir azap var" denilmiştir. Bu durumda, günahkâr kimsenin kâfir olduğunu söylemek gerekir. Buna karşılık Mürcie fırkası ayetteki aynı ifadeden hareketle azabın sadece kâfirler için söz konusu olduğunu, dolayısıyla günahkâr kimsenin kâfir olmadığı ve azaba düçar kılınmayacağı sonucuna ulaşmışlardır.[1813] Ancak bize göre Havâric ve Mürcie'nin istidlalleri aşırı yorum tarzında olup ayeti yormaktan ya da Kur'an'ı konuşmadığı konuda konuşturmaktan başka bir anlam taşımamaktadır.

1811 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII. 438-440.
1812 Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 489; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 168.
1813 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 168.

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا
وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ
أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (91)

(91) Onlara, "Allah'ın indirdiği Kur'an vahyine iman edin" denildiğinde, "Biz sadece bize indirilene iman ederiz" diye karşılık verir ve böylece onun dışındakileri reddederler. Hâlbuki Kur'an ellerinin altındaki kitabı tasdik eden bir hak ve hakikattir. [Ey Peygamber!] De ki onlara: "Madem size indirilenlere iman iddianızda samimiydiniz, o hâlde daha önceleri Allah'ın elçilerini ne diye katlettiniz?!"

***

Bu ayetin ilk kısmı Yahudilerin Hz. Peygamber ve Kur'an vahyine yönelik hasetten ötürü kendilerini bir nevi söylemeye mecbur hissettikleri sözü nakletmektedir. Şöyle ki onlara "Allah'ın indirdiği Kur'an vahyine iman edin" denilmiş, onlar da bu davete, "Biz Kur'an'a değil, bizim peygamberlerimize indirilen vahiylere iman ederiz" mealinde bir karşılık vermişlerdir. Kur'an vahyine iman daveti Hz. Muhammed'in nübüvvetine iman şartını da içerdiğinden, "آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ" ifadesi "Allah'ın Muhammed'e indirdiği Kur'an vahyine iman edin" anlamına geldiği gibi "Allah'ın Muhammed'e vahiy indirdiğine iman edin" manasına da gelir.

Zemahşerî "آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ" (Allah'ın indirdiği vahye iman edin) ifadesini, "mâ" harfinin umumilik belirten "الذي" (ellezî) manası taşıdığı kabulünden hareketle "Allah'ın indirdiği tüm vahiylere/kitaplara iman edin" şeklinde te'vil etmiştir.[1814] Fakat özellikle önceki ayette Hz. Muhammed ve Kur'an vahyine yönelik kıskançlıklarından ve bu sebeple inkârcılığı tercih etmiş olmalarından söz edilmesi dikkate alındığında, "mâ" harfinin hususen Kur'an vahyine delalet ettiği sonucuna varılabilir. Bunla birlikte "mâ" harfi salt Kur'an vahyine işaret etse

[1814] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 297.

dahi ayetin "Allah tarafından indirilen vahiylerden bir kısmına iman edip bir kısmını inkâr etmeyin" veya "Bazı peygamberlere indirilen vahiylere iman edip bazı peygamberlere indirilen vahiyleri inkâr etmeyin" şeklinde bir mesaj taşıması hasebiyle söz konusu harfin umumilik manası taşıdığına ilişkin yorumun da sonuçta aynı kapıya çıktığı söylenebilir.

Ayetin "وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ" şeklindeki kısmı, "Kendi peygamberlerine indirilenler dışındaki vahiyleri inkâr ederler" şeklinde bir anlam içerir. Bu ifadede geçen "وَرَاءَ" (verâ') lafzı "arka, arkada" manasına gelen bir zarftır.[1815] Bu zarf kimi zaman "ön" manasında da kullanılır. Bu yüzden de ezdâd (iki zıt mana taşıyan) lafızlar arasında sayılır.[1816] Mesela, Kehf 18/79. ayetteki "وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ" ifadesinde geçen "verâ'" lafzı İbn Abbâs ve Katâde gibi müfessirlere göre "ön" manasındadır.[1817] "Gizlemek, örtmek" anlamındaki "و ر ي" (vry, very) kökünden türeyen "verâ'" (وراء) lafzı "...den başka, dışında, haricinde (sivâ)" manasında da kullanılır.[1818]

Ayetteki "وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ" ifadesi, hâl cümlesi olarak, Yahudilerin inkâr ettikleri Kur'an'ın Allah tarafından inzal edilmiş bir kelam olarak onlara ait kutsal kitapların da asıl kaynak ya da menşe' itibariyle ilâhîlik vasfı taşıdığını onayladığını bildirir. Kur'an'ın "musaddıklık" (tasdik edicilik) vasfının Yahudilere ait kutsal kitaplardaki son peygamberle ilgili beyanlarla ilgili olması da ihtimal dâhilinde görülebilir.[1819] Buna göre Yahudiler hem kendi kutsal kitaplarının menşe' itibarıyla ilâhî olduğunu onaylayan ve hem de son peygamberin vasıfları hususunda kendi kitaplarındaki haberlere mutabık bildirimlerde bulunan Kur'an'ı inkâr etmişlerdir. Öte yandan, "hak" (الْحَقّ) kelimesi bu bağlamda Kur'an'ın Allah tarafından gönderilmiş bir kelam olduğuna işaret etmektedir. "Hak" (الْحَقّ) lafzının Arapçada "temelsiz, geçersiz, anlamsız, amaçsız" gibi manalar içeren "bâtıl"ın (الْبَاطِل) zıddı olarak kullanıldığı[1820] dikkate alındığında Kur'an vahyinin "hak" diye ifade edilmesindeki incelik daha iyi anlaşılabilir.

1815 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV. 388-390.
1816 İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Ezdâd*, s. 68-69.
1817 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XV. 354.
1818 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 91.
1819 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 221.
1820 İbn Sîde, *el-Muhkem*, II. 472, IX. 178.

Ayetin son kısmındaki "قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللّٰهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ" ([Ey Peygamber!] De ki onlara: "Madem size indirilen vahiylere iman iddianızda samimiydiniz, o hâlde Allah'ın elçilerini ne diye katlettiniz?!") ifadesi, "Yahudilerin "Biz ancak bizim peygamberlerimize indirilen vahiylere iman ederiz" şeklindeki sözlerine âdeta tokat gibi bir cevap mahiyetindedir.

Bu ifadede Medineli Yahudiler seleflerinin işledikleri cürümlere atıfla ilzam edilmiştir. Çünkü halef konumundaki Medine Yahudileri inkârcılık konusunda seleflerinin (İsrâiloğulları) izini takip etmektedir. Yahudilerin İşaya, Yeremya, Yahya, Zekeriyya gibi peygamberleri katletmeleri uzak geçmişte vuku bulmuş cürümler olmasına ve "min kablü" (daha önce, geçmişte) lafzı da bunu açıkça ortaya koymasına rağmen ayetteki söz dizimi şimdiki zamanı gösteren "فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللّٰهِ مِنْ قَبْلُ" (Niçin daha önce peygamberleri katlediyorsunuz) ifadesiyle oldukça tuhaf biçimde formüle edilmiştir. Bu ifadedeki "قَبْلُ" (kablü) lafzı "meyletmek, yönelmek, kabul etmek, rıza göstermek" gibi anlamlar taşıyan "ق ب ل" (kbl, kubûl, kabûl) kökünden türemiş bir zarf olup "ön, önde, önce" manasına gelir.[1821] "Kable" lafzındaki "öncelik" manası zaman ve mekânla ilgili olduğu gibi konum/mertebe ve bir iş/eylemdeki sıralamayla ilgili de olabilir.[1822]

Geçmiş zamanlarda vuku bulan hadiselerin şimdiki zaman siygasıyla nakledilmesi, peygamberleri katletmek gibi çok büyük bir cürmü nüzûl dönemindeki Yahudi cemaatinin kolektif bilincine sunmak ve böylece kendi peygamberlerine indirilen vahiylere iman iddiasında hiç de dürüst olmadıklarını daha çarpıcı biçimde ortaya koymak gibi bir amaca yönelik olsa gerektir. Ancak Hâkim el-Cüşemî ve Fahreddîn er-Râzî gibi müfessirler bu konuyu daha farklı şekilde izah etmişlerdir. Onların izahı şöyledir:

Arapçada "أنا أضربك أمس" (Ben seni dün dövüyorum) gibi bir ifade kullanılması caiz/mümkün değilken, ayette nasıl oluyor da "تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللّٰهِ مِنْ قَبْلُ" (Daha önce Allah'ın elçilerini öldürüyorsunuz) manasında bir ifade kullanılabiliyor?" tarzındaki bir soruya şu şekilde cevap veri-

1821 Mustafavî, *et-Tahkîk*, IX. 204-206.
1822 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 396.

lebilir: Bu tür bir ifade, sıfat-ı lâzime (ayrılmaz sıfat) niteliğinde olan şeyler için kullanılabilir. Mesela, daha önceden çirkin fiilleriyle tanınan bir kişiye, geçmişteki fiillerine atfen, "ويحك لم تكذب" (Yazık sana, niçin yalan konuşuyorsun?) denilebilir. İkinci bir izaha göre "تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللّٰهِ مِنْ قَبْلُ" ifadesi, "Mademki siz kendi peygamberlerinize gönderilen vahiylere iman etmiş kimselersiniz, o zaman daha önceki çağlarda seleflerinizin peygamberleri katletmesine niçin rıza gösteriyorsunuz?" şeklinde bir manaya gelir.[1823]

Sonuç olarak, Bakara 2/91. ayet Yahudilerin özellikle "Biz sadece kendi peygamberlerimize indirilen vahiylere iman ederiz" şeklindeki iddialarında bile dürüst olmadıklarını vurgulamaktadır. Yine bu ayet, Allah'ın gönderdiği son peygamberle ilgili vasıflar hususunda kendi kitaplarındaki haberleri tasdik eder şekilde karşılarına çıkan Kur'an vahyini inkâr etmekle de dürüst davranmadıklarına atıfta bulunmaktadır.

Yahudiler bu şekilde davranmakla -tıpkı seleflerinin İşaya, Yeremya, Yahya, Zekeriyya gibi peygamberleri öldürmekle iman dairesinden çıkmaları gibi- kendi kitaplarına ihanet edercesine iman dairesinden çıkıp kâfir olmuşlardır. Ancak küfür ve kâfirlikleri hainlik ve zalimlikle muttasıf olduğundan, tarihin farklı dönemlerinde birçok kez gazap ve lanete uğramışlar, yani hem zillet ve meskenete düçar kılınmışlar ve hem de ilâhî rahmet kapısından kovulmuşlardır.

1823 Cüşemî, *et-Tehzîb*, I. 491-492; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 170.

KAYNAKÇA

Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi', *el-Musannef*, nşr. Habîbürrahmân el-A'zamî, el-Meclisü'l-İlmî, Beyrut 1983.

Abrahams, Israel, "M oses", *Encyclopaedia Judaica*, (Second Edition), ed. Fred Skolnik-Michael Berenbaum, Thomson Gale, Detroit 2007.

Absî, Antere b. Şeddâd b. Muaviye, *Dîvânu Antere*, Matbaatü'l-Âdâb, Beyrut 1893.

Adam, Baki, "Sept Yahudileri", [*Bütün Yönleriyle Yahudilik* içinde], ed. Asife Ünal, Hüsamettin Karataş, Yasin Meral, Dilek Özbey, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2012.

Alıcı, Mustafa, "Şefaat", *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 2010.

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillah, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut trs.

Âlûsî, Mahmûd Şükrî, *Bulûğü'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâlil-Arab*, nşr. Muhammed Behcet el-Eserî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trs.

Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed, *Ğâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*, nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf, Vizâretü'l-Evkâf, Kahire 1391/1971.

Arslantaş, Nuh, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2016.

Asad, Muhammad, *The Message of The Qur'ân*, Dar Al-Andulus, Gibraltar 1984.

Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillah b. Sehl, *el-Furûku'l-Lüğaviyye*, nşr. Muhammed İbrahim Selîm, Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, Kahire trs.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed, *Nuhabü'l-Efkâr fî Tenkîhi Mebâni'l-Ahbâr fî Şerhi Meâni'l-Âsâr*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Doha 1429/2008.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-Fırak*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, el-Mektebetü'l-Asriyye, Sayda-Beyrut 1995.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir, *Usûlü'd-Dîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1981.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed, *el-İnsâf f îmâ Yecibü İ'tikâdüh ve-lâ Yecûzü'l-Cehlü bih*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire 2000.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed İsâm el-Kudât, Dâru'l-Feth, Amman 2001.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *İ'câzü'l-Kur'ân*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1988.

Bedevî, Abdurrahmân, *Min Târîhi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, Sinâ li'n-Neşr, Kahire 1993.

Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Şerhü's-Sünne*, nşr. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Züheyr eş-Şâvîş, el-Mektebü'l-İslâmî, Dımaşk/Beyrut 1403/1983.

Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Şerhü's-Sünne*, nşr. Şuayb el-Arnavût-Muhammed Züheyr eş-Şâvîş, el-Mektebü'l-İslâmî, Dımaşk-Beyrut 1983.
Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Tefsîru'l-Beğavî (Meâlimü't-Tenzîl)*, nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr -Osman Cum'a Damîriyye- Süleyman Müslim el-Harş, Dâru Taybe, Riyad 1414/1993.
Besalel, Yusuf, *Yahudilik Ansiklopedisi*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul 2001.
Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, nşr. Yûsuf Abdürrezzâk, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1369/1949.
Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetü Ahvâli Sahibi'ş-Şerîa*, nşr. Abdülmu'tî Kal'acî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *el-Esmâ' ve's-Sıfât*, nşr. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî, Mektebetü's-Sevâdî, Cidde 1413/1993.
Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *Şuabü'l-Îmân*, nşr. Abdülalî Abdülhamîd, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1423/2003.
Beyzâvî, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik, *el-Bahru'z-Zehhâr*, nşr. Mahfuzürrahmân Zeynullah-Âdil b. Sa'd, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1988-2009.
Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer, *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire trs.
Bilge, Mustafa L., "Akabe", *DİA, (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi)*, İstanbul 1989.
Blau, Ludwig, "Holy Spirit", *The Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer, Funk&Wagnalls Company, London 1901.
Blois, François de, "Nasrânî: Hıristiyanlık ve İslam'ın Dinî Söz Dağarcığı Üzerine Bir İnceleme", [*Kur'an'daki Hanîf/ler ve Nasârâ Üzerine Araştırmalar* içinde], derleyen ve çeviren: Fuat Aydın, Eskiyeni Yayınları, Ankara 2016.
Bratton, Fred Gladstone, *Yakın Doğu Mitolojisi*, çev. Nejat Muallimoğlu, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1995.
Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
Ca'fer b. Mansûri'l-Yemen, Ebü'l-Kâsım Ca'fer b. el-Hasen b. Ferah, *Serâiru ve Esrâru'n-Nutekâ*, nşr. Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endelüs, Beyrut 1984.
Câbirî, Muhammed Âbid, *Binyetü'l-Akli'l-Arabî*, Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2009.
Câbirî, Muḥammed Âbid, *İbn Rüşd Sîre ve Fikr*, Merkezü Dirâsâti'l-Vaḥdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1998.
Caetani, Leona, *İslam Tarihi*, çev. Hüseyin Cahid [Yalçın], Tanin Matbaası, İstanbul 1924-1927.
Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb, *Kitâbü'l-Hayevân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.
Campbell, Joseph, *Batı Mitolojisi*, çev. Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara 1995.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl fi'l-Usûl)*, Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1405/1985.
Cevâd Ali, *el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Câmiatü Bağdâd, Bağdat 1993.
Cevâlikî, Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed, *el-Muarreb mine'l-Kelâmi'l-A'cemî alâ Hurûfi'l-Mu'cem*, nşr. F. Abdürrahîm, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1410/1990.
Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *es-Sıhâh Tâcu'l-Luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye*, nşr. Ahmed Abdülğafûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1979.
Champdor, Albert, *Mısır'ın Ölüler Kitabı*, çev. Suat Tahsuğ, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1984.
Curtis, Edward M., "Structure, Style and Context as a Key To Interpreting Jacob's Encounter at Peniel", *Journal of the Evangelical Theological Society (JETS)*, vol: 30/2 (June 1987).
Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Mu'cemü't-Ta'rîfât*, nşr. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, Dâru'l-Fazîle, Kahire 2004.
Çâvîş, Abdülazîz, *Esrâru'l-Kur'ân*, Matbaatü'l-Hidâye, Âsitâne/İstanbul 1331.
Çelebi, İlyas, "Hüsün-Kubuh", *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 1999.
Dalkılıç, Mehmet, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
Dâmeğânî, Hüseyin b. Muhammed, *Islâhu'l-Vucûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdulazîz Seyyidü'l-Ehl, Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1985.
Danan, Julie Hilton, *The Divine Voice in Scripture: Ruah ha-Kodesh in Rabbinic Literature*, (yayımlanmamış doktora tezi), The University of Texas, Austin 2009.
Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân, *Sünenü'd-Dârımî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trs.
Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1421/2000.
Dervîş, Muhyiddîn, *İ'râbü'l-Kur'ân ve Beyânuh*, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk 1420/1990.
Duygu, Zafer, *İsa, Pavlus, İnciller*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2018.
Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk b. İbrahim el-İsferâyînî, *Müstahrecü Ebî Avâne (Müsnedü Ebî Avâne)*, nşr. Eymen b. Ârif ed-Dımaşkî, Dâru'l-Maârif, Beyrut 1419/1998.
Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Ali, *el-Bahru'l-Muhît*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvız, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Ali b. Muhammed b. Abbâs, *el-Besâir ve'z-Zehâir*, nşr. Vedâd el-Kâdî, Dâru Sâdır, Beyrut 1408/1988.
Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr*, et-Tenvîr, Beyrut 1983.
Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed, *Tefsîru Ebissuûd (İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm)*, nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, Riyad trs.
Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktay, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2003.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdilhamîd, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, Kahire 1954.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Luğa*, nşr. Muhammed Avz Mir'ab, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2001.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *el-Erbaîn fî Usûli'd-Dîn*, nşr. A. Hicâzî es-Sekka, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1986.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1418/1997.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *Kitâbü'l-Erbaîn*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire 1406/1986.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *Levâmiu'l-Beyyinât Şerhü Esmâillâhi Teâlâ ve's-Sıfât*, el-Matbaatü'ş-Şerefiyye, Mısır 1323.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.

Farsi, Moşe, *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara* (*2. Kitap Şemot*), Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul 2002.

Farsi, Moşe, *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara* (*I. Kitap Bereşit*), Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul 2002.

Fatoohi, Laoay-Dargazelli, Shetha-Bucaille, Maurice, *Musa&Firavun: Çıkış Kitabı*, çev. Ayşe Meral-İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yayınları, İstanbul 2003.

Ferâhidî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr, *Kitâbü'l-Ayn*, nşr. Abdülhamîd Hindâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1403/1983.

Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *el-Misbâhu'l-Münîr fî Garîbi'ş-Şerhi'l-Kebîr*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut trs.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, *Besâiru Zevi't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut trs.

Freud, Sigmund, *Dinin Kökenleri*, çev. Ayşen Tekşen Kapkın, Payel Yayınları, İstanbul 2002.

Freud, Sigmund, *Musa ve Tek Tanrılı Din*, çev. Oya Kasap, Say Yayınları, İstanbul 2012.

Gaon, Saadya, *Tefsîru't-Tevrât bi'l-Arabiyye: Tevrat (Tora) Tefsiri*, Hazırlayan: Nuh Arslantaş, Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı, İstanbul 2018.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Maksadü'l-Esnâ Şerhü Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, nşr. Muhammed Bîcû, Matbaatü's-Sabâh, Kahire 1999.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, nşr. Muhammed Abdusselâm Abdüşşâfî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1993.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *et-Tibru'l-Mesbûk fî Nasîhati'l-Mulûk*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, nşr. Mahmud Bîcû, Dımaşk 1413/1993.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1983. Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Reşid Rızâ, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1411/1990.
Ginzberg, Louis, *Legends of The Jews*, The Jewish Publication Society, Philadelphia 2003.
Graetz, Michael J.,"Sabbath", *Encyclopaedia Judaica*, (Second Edition), ed. Fred Skolnik-Michael Berenbaum, Thomson Gale, Detroit 2007.
Gündüz, Şinasi, "İslam'da Ötekinin Bilimi: Kur'an'ın Nasârâ Terimine Etimolojik ve Tarihsel Bir Yaklaşım", [*Kur'an'daki Hanîf/ler ve Nasârâ Üzerine Araştırmalar* içinde], derleyen ve çeviren: Fuat Aydın, Eskiyeni Yayınları, Ankara 2016.
Gündüz, Şinasi, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, Etüt Yayınları, Samsun 1998.
Gündüz, Şinasi, *Son Gnostikler Sâbiîler*, Vadi Yayınları, Ankara 1995.
Gürkan, Salime Leyla, "Sebt", *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi)*, İstanbul 2009.
Gürkan, Salime Leyla, *Yahudilik*, İSAM Yayınları, İstanbul 2012.
Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *İnâyetü'l-Kâdî ve Kifâyetü'r-Râdî* (*Hâşiyetü'ş-Şihâb*), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
Hâkim el-Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, nşr. Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısrî, Kahire 2018/2019.
Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah, *el-Müsredrek ale's-Sahîhayn*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990.
Halîmî, Ebû Abdillah Hüseyn b. Hasen b. Muhammed, *el-Minhâc fî Şuabi'l-Îmân*, nşr. Hilmî Muhammed Fûde, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979.
Hamevî, Ebü'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *Ğamzü Uyûni'l-Besâir*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985.
Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yayınevi, İstanbul 1980.
Harman, "Musa", *DİA* (*Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*), İstanbul 2006.
Harman, Ömer Faruk, "İsa", *DİA* (*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*), İstanbul 2000.
Harman, Ömer Faruk, "Men ve Selvâ", *DİA* (*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*), Ankara 2004.
Harman, Ömer Faruk, "Rûhulkudüs", *DİA* (*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*), İstanbul 2008.
Hasel, Michael G., "Israel in the Merneptah Stela", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, Number: 296 (November 1994).
Hatîb, Abdülkerîm, *el-İ'câz fî Dirâsâti's-Sâbıkîn*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1974.
Hatîb, Abdüllatîf, *Mu'cemü'l-Kırâât*, Dâru Sa'diddîn, Dımaşk 2000.
Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed, *Garîbü'l-Hadîs*, nşr. Abdülkerîm İbrâhîm el-Ğazbâvî, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1402/1982.
Herevî, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Emsâl*, nşr. Abdülmecîd Katâmış, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Dımaşk, 1400/1980.

Herevî, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Emvâl*, nşr. Muhammed İmâre), Dâru'ş-Şurûk, Beyrut-Kahire 1409/1989.

Heron, Alisdair, "Holy Spirit", Encyclopedia of Early Christianity, Taylor & Francis, New York 1990.

Hevvârî, Hûd b. Muhakkem, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, nşr. Belhâc b. Saîd Şerîfî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1990.

Hirsch, Emil G., "Sabbath" [Biblical Data]", *The Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer, Funk&Wagnalls Company, London 1901.

Hooke, Samuel Henry, *Ortadoğu Mitolojisi*, çev. Alâeddin Şenel, İmge Kitabevi, Ankara 2002.

Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr b. Îsâ, *el-Müsned*, nşr. Hasan Selim Esed ed-Dârânî, Dâru's-Sekâ, Dımaşk 1996.

Huvvârî, Hûd b. Muhakkem, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, nşr. Belhâc b. Saîd Şerîfî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1990.

Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar, Pınar Yayınları, İstanbul 2016.

İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, nşr. Ahmed Abdullah el-Kureşî, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire 1421/2000.

İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvız, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tunûsiyye, Tunus 1984.

İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsılî, *el-Hasâis*, nşr. Abdülhamîd Hindâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Cemheretü'l-Luğa*, nşr. Remzî Münîr Ba'lebekkî, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1987.

İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr, *Kitâbü's-Sünne*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1980.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-Hâdîs ve'l-Âsâr*, nşr. Kemal Yûsuf el-Hût, Dâru't-Tâc, Beyrut 1989.

İbn Emîri'l-Hâc, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Mustafa Bâbî el-Halebî, Kahire 1970-1972.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mücmelü'l-Luğa*, nşr. Züheyr Abdülmuhsin Sultân, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1406/1986.

İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb el-Hâşimî, *el-Muhabber*, nşr. Ilse Lichtenstädter, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut trs.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, *Fethü'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1379/1959.

İbn Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, nşr. Ahmed Ma'bed Abdülkerîm, Cem'iyyetü'l-Meknezi'l-İslâmî, Beyrut 2011.

İbn Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed, *ez-Zühd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1420/1999.
İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, nşr. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahmân Umeyre, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1996.
İbn Hazın, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed, *el-Ahlâk ve's-Siyer fî Müdâvâti'n-Nüfûs*, Dâru Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1399/1979.
İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân bi-Tertîbi İbn Balabân*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.
İbn Hişâm en-Nahvî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf, *Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-Eârib*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut-Sayda, 1991.
İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sekkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhafîz eş-Şelebî, Mustafa Bâbî el-Halebî, Kahire, 1955.
İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sekâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhafîz Şelebî, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1955.
İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh*, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, Kahire 1971.
İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *Ahkâmü Ehli'z-Zimme*, nşr. Subhî es-Sâlih, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1983.
İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *Hidâyetü'l-Hayârâ fî Ecvibeti'l-Yehûd ve'n-Nasârâ*, nşr. Muhammed Ahmed el-Hâc, Dâru'l-Kalem, Cidde 1416/1996.
İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh*, Mektebetü'l-Mütenebbî, Kahire, trs.
İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, nşr. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Cîze 1417/1997.
İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Sâmî b. Muhammed es-Selâme, Dâru Taybe, Riyad 1420/1999.
İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1419/1999.
İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1978.
İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, trs.
İbn Meymûn, Ebû İmrân Musa b. Meymûn el-Kurtubî, *Delâletü'l-Hâirîn*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974.
İbn Meymûn, Ebû İmrân Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974.
İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed, *el-Bahrü'r-Râik Şerhü Kenzi'd-Dekâik*, el-Matbaatü'l-İlmiyye, Kaire 1311.
İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Faslu'l-Makâl fîmâ beyne'l-Hikmeti ve'ş-Şerîati mine'l-İttisâl*, nşr. Muhammed Amâra, Dâru'l-Maârif, Kahire 1983.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Tehafüt et-Tehafüt*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Kırkanbar Yayınları, İstanbul 1998.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muḥammed b. Ahmed, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, Merkezü Dirâsâti'l-Vaḥdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1998.

İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ (Kitâbü't-Tabâkâti'l-Kebîr)*, nşr. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 2001.

İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâîl, *el-Muhassas*, nşr. Halil İbrahim Ceffâl, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1417/1996.

İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâîl, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, nşr. Abdülhamîd Hendâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.

İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillah, *er-Risaletü'l-Adhaviyye fi Emri'l-Meâd*, nşr. Süleyman Dünya, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır 1949.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillah, *Kitâbü'n-Necât*, nşr. M. Takî Dânişpejûh, Tahran 1364 hş.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *el-İstikâme*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, Medine 1403.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Kâide Celîle fi't-Tevessül ve'l-Vesîle*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trs.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, Mecmau'l-Melik Fehd, Medine 1416/1995.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, nşr. M. Reşad Sâlim, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Riyad 1406/1986.

İbnü'l-Arabî, Ebû Abdillah Muhyiddîn Muhammed b. Ali, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Dâru Sadır, Beyrut trs.

İbnü'l-Arabî, Ebû Abdillah Muhyiddîn Muhammed b. Ali, *Fusûsü'l-Hikem*, nşr. Ebü'l-Alâ Afîfî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut trs.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali, *Garîbü'l-Hadîs*, nşr. Abdülmu'tî Emîn el-Kal'acî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali, *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzır*, nşr. Abdülkerîm Kâzım er-Râdî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1984.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali, *Telbîsü İblîs*, Beyrut 1421/2001.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1987.

İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım, *Kitâbü'l-Ezdâd*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, el-Mektebetü'l-Asriyye, Sayda/Beyrut 1407/1987.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek, *en-Nihâye fî Gârîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, nşr. nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, el-Mektebü'l-İlmiyye, Beyrut 1979.

İbnü'l-Murtazâ, Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ, *Kitâbü'l-Kalâid fî Tashî-hi'l-Akâid*, nşr. Albert Nasrî Nâdir, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1985.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1417/1997.

İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî, Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhîm, *Milâku't-Te'vîl*, nşr. Saîd Fellâh, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1428/2007.

İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ*, nşr. Butrus el-Bustânî, Dâru Sâdır, Beyrut trs.

İkbâl, Muhammed, *Tecdîdü't-Tefkîri'd-Dînî fi'l-İslâm*, çev. Abbâs Mahmûd, Matbaatü'l-Cenne, Kahire 1955.

İsferâyinî, Ebü'l-Muzaffer Tâhir b. Muhammed, *et-Tebsîr fi'd-Dîn*, nşr. Kemal Yûsuf el-Hût, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983.

Jakobs, Louis, "Moses [Rabbinic View]", *Encyclopaedia Judaica*, (Second Edition), ed. Fred Skolnik-Michael Berenbaum, Thomson Gale, Detroit 2007.

Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân*, Oriental Institute, Baroda 1938.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, nşr. Emîn el-Hûlî, ed-Darü'l-Mısriyye, Kahire 1963.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed, *el-Muhît bi't-Teklîf*, nşr. Ömer es-es-Seyyid Azmî-Ahmed Fuâd Ehvânî, eş-Şeriketü'l-Mısriyye, Kahire trs.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, nşr. Abdülkerîm Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1965.

Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed, *Subhu'l-Aşâ fî Sınâati'l-İnşâ'*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.

Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kâsımî (Mehâsinü't-Te'vîl)*, nşr. Ahmed b. Ali-Hamdi Subh, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2003.

Kazım Kadri, Hüseyin, *Hak ve Hakikat*, Ebüzziya Matbaası, İstanbul 1288.

Kazım Kadri, Hüseyin, *Yirminci Asırda İslamiyet*, Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, İstanbul 1339.

Kefevî, Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ, *el-Külliyyât*, nşr. Adnan Dervîş-Muhammed el-Mısrî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1419/1998.

Koehler, Ludwig,-Baumgartner, Walter, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, translated and ed. M. E. J. Richardson, E.J. Brill, Leiden 2000.

Kohler, Kaufmann, "Purgatory", *The Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer, Funk&Wagnalls Company, London 1901.

Kramer, Samuel Noah, *Tarih Sumer'de Başlar*, çev. Muazzez İlmiye Çığ, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1990.

Kreisel, Howard, "Ru'ah ha-Kodesh [Medieval Jewish Philosophy]", *Encyclopaedia Judaica*, nşr. M. Berenbaum-F. Skolnik, Macmillan, Detroit 2007.

Kudâî, Ebû Abdillah Muhammed b. Selâme, *Müsnedü'ş-Şihâb*, nşr. Hamdi Abdilmecîd es-Selefî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1407/1986.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim Itfeyyiş, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire, 1384/1964.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin, *Letâifü'l-İşârât*, nşr. İbrahim Besyûnî, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire 1981.

Lane, William Edward, *Arabic-English Lexicon*, Librairie Du Liban, Beyrut 1968.
Lasebikan, George L., "Eski Ahid'de Kurban", çev. Ahmet Güç, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: VII, sayı: 7 (1998).
Lewis, Bernard, "An Ismaili Interpretation of the Fall of Adam", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol: IX, no: 3 (1938).
Luğavî, Ebü't-Tayyib Abdülvâhid b. Ali, *Kitâbü'l-Ezdâd fî Kelâmi'l-Arab*, Dâru Talâs, Dımaşk 1963.
Ma'mer b. el-Müsennâ, Ebû Ubeyde et-Teymî, *Mecâzü'l-Kur'ân*, nşr. Fuat Sezgin, Mektebetü'l-Hancî, Kahire trs.
Macdonald, Duncan Black, "The Development of the Idea of Spirit in Islam", *The Moslem World*, sayı: 22 (1932).
Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muḥammed b. Muḥammed, *Kitâbu't-Tevḥîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muḥammed Aruçi, TDV İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, Ankara 2003.
Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Vanlıoğlu, Dâru'l-Mîzân (Mizan Yayınevi), İstanbul 2005.
Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut 1986.
Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, Dâru'l-Hadîs, Kahire trs.
Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Hâvi'l-Kebîr*, nşr. Ali Muhammed Muavvız-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1414/1994.
Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, nşr. Abdülmaksûd b. Abdirrahîm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trs.
Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed, *Bihâru'l-Envâr*, Müessesetü'l-Vefâ, Beyrut 1403/1983.
Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ Bulûği'n-Nihâye*, Camiatü'ş-Şârika Külliyetü'ş-Şerîa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Şârika 1429/2008.
Meral, Yasin, *Sâmirî'nin Buzağısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018.
Meral, Yasin, *Yahudi Geleneğinde Kur'an ve İbranice Kur'an Çevirileri*, Divan Kitap, Ankara 2016.
Mertoğlu, M. Suat, "Ümmî", *DİA* (*Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*), İstanbul 2012.
Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyn, *Mürûcü'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*, nşr. Yûsuf Es'âd Dâğır, Dâru'l-Hicre, Kum 1404/1984.
Meydânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed, *Mecmau'l-Emsâl*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1972.
Muhammad Ali, Maulana, *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary*, Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam Lahore, Ohio 2002.
Muhibbî, Muhammed el-Emîn b. Fazlillah, *Kasdu's-Sebîl fîmâ fi'l-Luğati'l-Arabiyye mine'd-Dahîl*, nşr. Osman Mahmûd es-Sînî, Mektebetü't-Tevbe, Riyad 1415/1994.
Murâdî, Hasan b. Kâsım, *el-Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Meânî*, nşr. Fahruddîn Kabâve, Muhammed Nedim Fâzıl, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1992.

Mustafavî, Allâme Hasan, *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'ân*, Merkezü Neşri Âsâri'l-Allâme el-Mustafavî, Kahire 2009.
Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. M. Fuad Abdülbâkî, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
Müslim, Mustafa, *Mebâhis fî İ'câzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Menâre, Cidde 1988.
Nasîrüddîn et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed, *Şerhu'l-İşârât* (*Hallü Müşkilâti'l-İşârât*), Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, İstanbul 1290/1873.
Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Tefsîru'n-Nesefî* (*Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*), nşr. Yûsuf Ali Büdeyvî-Muhyiddîn Dîb Mistû, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1419/1998.
Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Bahru'l-Kelâm*, nşr. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Farfûr, Dımaşk 2000.
Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsıratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara 2003.
Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmû' Şerhü'l-Mühezzeb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut trs.
Oppenheimer, A'hron, "Terumot and Ma'aserot", *Encyclopaedia Judaica*, (Second Edition), ed. Fred Skolnik-Michael Berenbaum, Thomson Gale, Detroit 2007.
Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Yaratılış*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2015.
Parrinder, Geoffrey, *Jesus in the Qur'ân*, One World Publications, Oxford 1996.
Râfiî, Mustafa Sâdık, *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-Belâğatü'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Kahire 1961.
Râğıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *Kitâbü'z-Zerîa ilâ Mekrârimi'ş-Şerîa*, nşr. Ebü'l-Yezîd Ebû Zeyd el-Acemî, Dâru's-Selâm, Kahire/İskenderiye 2007.
Râğıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kurân*, nşr. Muhammed Seyyid Keylânî, Dâru'l-Mâ'rife, Beyrut trs.
Râğıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed, *ez-Zerîa ilâ Mekârimi'ş-Şerîa*, nşr. Ebü'l-Yezîd Ebû Zeyd el-Acemî, Dâru's-Selâm, Kahire 1428/2007.
Râğıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed, *Tefsîru'r-Râğıb el-İsfehânî (el-Mukaddime ve Tefsîru'l-Fâtiha ve'l-Bakara)*, nşr. Muhammed Abdülazîz Besyûnî, Câmiatü Tanta, Tanta 1420/1999.
Redford, Donald B., "The Literary Motif of The Exposed Child (*cf. Ex. ii 1-10*)", *Numen*, 14. 3 (1967).
Reşid Rızâ, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm* (*Tefsîru'l-Menâr*), nşr. İbrahim Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1420/1999.
Rummânî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsa, *en-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'ân*, (*Selâsü Resâil fî İ'câzi'l-Kur'ân* içinde), nşr. Muhammed Halefullah-Muhammed Zağlûl Sellâm, Dâru'l-Maârif, Kahire trs.
Russel, Jeffery Burton, *Lucifer: Ortaçağda Şeytan*, çev. Ahmet Fethi, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2000.
Russel, Jeffrey Burton, *Şeytan: Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa Kötülük*, çev. Nuri Plümer, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1999.
Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-Beyân*, nşr. Ebû Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1422/2002.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *Kitâbü Kasasi'l-Enbiyâ (Arâisü'l-Mecâlis)*, el-Matbaatü'l-Behiyye, Kahire 1301.
Schulman, Alan Richard, "Pharaoh", Encyclopaedia Judaica, (Second Edition), ed. Fred Skolnik-Michael Berenbaum, Thomson Gale, Detroit 2007.
Seligsohn, Max, "Manna", *The Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer, Funk&Wagnalls Company, London 1901.
Seligsohn, Max, "Sinai Mount [Biblical Data]", *The Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer, Funk&Wagnalls Company, London 1901.
Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'ân*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Dâru'l-Vatan, Riyad 1418/1997.
Semhûdî, *Vefâü'l-Vefâ bi-Ahbâri Dâri'l-Mustafâ*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Matbaatü's-Saâde, Kahire, 1954/1373.
Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf, *ed-Dürrü'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, nşr. Ahmed Muhammed el-Harrâd, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1986.
Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf, *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Suûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
Sinanoğlu, Mustafa, "İlham [Diğer Dinlerde İlham], *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi)*, İstanbul 2000.
Spinoza, Benedict de, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. M. Kazım Arıcan, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011.
Spinoza, Benedictus, *Tractatus Theologico-Politicus (Teolojik-Politik İnceleme)*, çev. Cemal Bâli Akal-Reyda Ergün, Dost Kitabevi, Ankara 2012.
Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Merkezü Hecr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, Kahire 1424/2003.
Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Habâik fî Ahbâri'l-Melâik*, Ebû Hâcer Muḥammed Zağlûl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985.
Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İklîl fi'stinbâti't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1401/1981.
Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk-Beyrut 2002.
Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Muzhir fî Ulûmi'l-Luğa ve Envâihâ*, nşr. Fuad Ali Mansûr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Mu'teraku'l-Akrân fî İ'câzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütibi'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1988.
Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Nevâhidü'l-Ebkâr ve Şevâridü'l-Efkâr*, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1424/2005.
Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillah, *er-Ravzü'l-Ünüf fî Şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyye li'bni Hişâm*, nşr. Ömer Abdüsselâm, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1421/2000.
Swinburne, Richard, *Revelation: From Metaphor to Analogy*, Clarendon Press, Oxford 1992.

Şâfiî, Ebû Abdillah Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1358/1940.

Şâfiî, Ebû Abdillah Muhammed b. İdrîs, *Tefsîru'l-İmâm eş-Şâfiî*, nşr. Ahmed b. Mustafa el-Ferrân, Dâru't-Tedmüriyye, Suudi Arabistan 1427/2006.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr. Emir Ali Mühennâ-Ali Hasen Fâhûr, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1414/1993.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muḥammed b. Abdilkerîm, *Nihâyetü'l-İkdâm*, nşr. Alfred Guillaume, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 2009.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *Nihâyetü'l-İkdâm*, nşr. Alfred Guillaume, London 1934.

Şerîf er-Radî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn, *Telhîsü'l-Beyân fî Mecâzâti'l-Kur'ân*, nşr. Ali Mahmûd Mukallid, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut 1986.

Şevkânî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethü'l-Kadîr*, nşr. Abdurrahmân Umeyre, Dâru'l-Vefâ, Beyrut 1994.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire trs.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'r-Rusül ve'l-Mülûk*, Dâru't-Türâs, Beyrut 1387/1967.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî* (*Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*), nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Dâru Hecr, Kahire 2001.

Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut trs.

Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ulûm, Beyrut 1426/2005.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhü Müşkili'l-Âsâr*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1415/1995.

Tarakçı, Muhammet, "Hıristiyanlıkta Vahiy Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XII, sayı: 2 (2003).

Teftazânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer, *Muhtasaru'l-Meânî*, Abdullah Efendi Matbaası, İstanbul 1889.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali, *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn*, nşr. Refik el-Acem-Ali Dahrûc, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut 1996.

Tîbî, Şerefüddîn el-Hüseyn b. Abdillah, *Futûhu'l-Ğayb fi'l-Keşfi an Kınâi'r-Rayb*, Câizetü'd-Dübeyi'd-Devliyye, Dübey 2013.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

Unterman, Alan, "Ru'ah ha-Kodesh", *Encyclopaedia Judaica*, nşr. M. Berenbaum-F. Skolnik, Macmillan, Detroit 2007.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed, *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvız, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1994.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbâbü'n-Nüzûl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1991.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed, *et-Tefsîru'l-Basît*, nşr. Abdülazîz Sutâm Âl-i Suûd-Türkî b. Sehûl el-Uteybî, Dâru'l-Musavveri'l-Arabî, İskenderiye trs.

Vajda, G., "Azâzîl", *The Encyclopaedia of Islam (EI^2)*, E.J. Brill, Leiden 1979.
Watt, W. Montgomery, *Hz. Muhammed'in Mekkesi*, çev. Mehmet Akif Ersin, Kuramer Yayınları, İstanbul 2017.
Watt, William Montgomery, *Bell's Introduction to the Qur'ân*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1977.
Watt, William Montgomery, *Kur'an'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.
Wensinck, Arent Jan, "İblis", *İA* (*İslam Ansiklopedisi*),, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1993.
Wensinck, Arent Jan, "İsrâfîl", *İA* (*İslam Ansiklopedisi*), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1993.
Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, nşr. Abdülemîr Mühennâ, Şeriketü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 2010.
Yavuz, Yusuf Şevki, "Adn", *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 1988.
Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Matbaai Ebüzziya, İstanbul 1935.
Zakovitch, Yair, *Jacob Unexpected Patriarch*, Yale University Press, London 2012.
Zebîdî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, tercüme ve şerh: Kamil Miras, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1974.
Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc ve dğr., Matba'atü Hükûmeti'l-Küveyt, Küveyt 1965-2002.
Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1988.
Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk, *Kitâbü'l-Lâmât*, nşr. Mâzin el-Mübârek, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1405/1985.
Zehebî, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Târîhü'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1413/1993.
Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm-Ali Muhammed el-Bicâvî, İsa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1971.
Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvız, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1419/1998.
Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *Esâsü'l-Belâğa*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Suûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998.
Zerkeşî, Ebû Abdillah Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, nşr. Ömer Süleyman el-Eşkar, Dâru's-Safve, Ğardaka 1988.
Zerkeşî, Ebû Abdillah Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Dâru't-Türâs, Kahire trs.
Zevzenî, Ebû Abdillah Hüseyn b. Ahmed, *Şerhü'l-Muallakâti's-seb'*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1423/2002.

DİZİN

A
Abbâsîler 158, 275
Abd b. Humeyd 95
Abduh 499, 500
Abdullah b. Abbâs 11, 95, 124
Abdullah b. Amr 95
Abdullah b. Mes'ûd 95, 124, 409
Abdullah b. Ömer 217
Abdullah b. Übey b. Selûl 13, 563
Abdullah İbn Mes'ûd 309
Abdülazîz Çâvîş 472
Abdülkâhir el-Bağdâdî 35
Abdülkâhir el-Cürcânî 65
Abdülkerîm b. Ebi'l-Avcâ 63
Abraham Geiger 379
adamu 162
Adapa 192
Âdem'e secde etme 139, 181, 182, 186, 187, 218, 222, 231
Âdem (Hz.) 137, 138, 140, 150, 151, 165, 175, 176, 188, 200, 203, 207, 215, 224, 297, 552
Âdem'in cenneti 189,190, 225
Âdem'in eşi 188
Âdem'in tövbesi 232
Âdem kıssası 164, 192, 193, 223, 227
Âdemler 163
Aden (Eden) 189, 190
Âdetü'l-Kur'ân 68, 509
Adullah b. Mes'ûd 124
Afrodit 333
Agadeli Sargon 329
Ahd-i Atîk 242, 267, 532, 534, 543, 544, 547, 560
Ahd-i Cedîd 242
Ahfeş 149, 194, 303
ahiret 77, 111, 272, 297, 414, 422, 437, 504
ahiret inancı 299
ahiret nimetleri 206
âhir zaman 559
ahit 114, 120, 290, 325, 522
ahit çadırı 358
ahitleşme 114, 115, 116, 320, 427, 428, 429, 491, 511, 517
ahlâkî dersler 399
ahlâkî ilkeler 36
ahlâkî meziyet 517
ahlâkî tutum ve davranış 72
ahlâkî ve ictimai gelişme 78
Ahmed b. Hanbel 76, 212, 515
Ahmedî (Kâdiyânî) 394
Âişe (Hz.) 538
Akabe 442
Akabetü'l-Eyle 442
Akadça 83, 304, 514
Akkad kralı II. Sargon 330
akl-ı selim 70
akraba 262, 428
akrabalık bağları 119, 557
âlem-i ervah 285
âlemin ezelîliği 25
âlemin kadim olduğu fikri 23
âlemlere üstün kılma 288, 290
Ali (Hz.) 95, 275, 463
Alkame b. Kays 11
Allah'a daha yakın olma vesilesi 42
Allah'ın arşı 25
Allah'ın ayetleri 208, 209
Allah'ın ayetlerini inkâr 121, 408, 411
Allah'ın emir ve yasakları 16
Allah'ın fazlı 436
Allah'ın fiillerinin gayesi 128
Allah'ın halifesi 150, 151, 153, 154
Allah'ın ilmi 23
Allah'ın insanlardan aldığı ahit 114
Allah'ın istirahate çekilmesi 439
Allah'ın kelamı 487
Allah'ın kudreti 35
Allah'ın lanetlemesi 557
Allah'ın lütufkârlığı 29
Allah'ın lütuf ve rahmeti 436
Allah'ın Musa ile sözleşmesi 324
Allah'ın Musa'ya tecelli etmesi 429
Allah'ın mutlak yaratıcılığı 28
Allah'ın Oğulları 185
Allah'ın ruhu 553, 554
Allah'ın yaratma fiili 16
Allah'ın yeryüzündeki gölgesi 152
Allah-İblis diyaloğu 182
Allah'la ahitleşme 517, 518
Allah merkezli dil 38, 318, 371, 465

Allah rahmeti 508
Allah tarafından üflenen bir ruh 154
Almanca 182
Aloys Sprenger 409
altı gün 441
altın 334, 335
altın buzağı 324, 336
altlarından ırmaklar akan cennetler 82
Amalek 304
Amâlika 304
amel 71, 72, 73
amelî fıkıh 73
amel-iman münasebeti 78, 80, 81, 82, 509
amel-i salih 70, 74
A'meş 236, 380, 404, 485
Amida 264
âmir 142
Amon-Ra 335
Amos 534
Amram 326
Amr b. Külsûm 456
Amr b. Ubeyd 556
ana-babaya iyi davranmak 262, 428, 511
anâsır-ı erbaa 21
anlamda kapalılık 554
Antere b. Şeddâd 142
antropomorfik 147
Apis 333, 334, 335
apokrif literatür 140
Arabistan Yarımadası 234, 370
Âramca 83, 143, 182, 266, 310, 340, 367, 409, 418, 419, 429, 514, 535, 543
Arapça 83, 144
Arapçalaşmış 182
Arap dili 214, 546
Arap edebiyatı 176
Arap geleneği 322
Arap muhayyilesi 142
Arap Yarımadası 12, 418
ariflerin cenneti 90
arş 134
arvit 263
arz 34, 36, 131, 135, 148
Arz-ı Mev'ûd 386, 405
Arz-ı Mukaddes 375
asabiyet 198
Ashâb-ı Sebt 397, 442, 443, 444, 445, 446, 447
Âsım 126
Âsım b. Behdele 516
Âsım el-Cahderî 211
aslî günah (peccatum origins) 224
Asmaî 91, 515
Asur 144, 162, 327, 443
Aşer 238, 393
Aşkenaz Yahudiler 263
Atâ b. Ebî Rebâh 97, 256, 420, 506, 516
avam 90, 316
avamın cenneti 90
Âyetü'l-Kürsî 449
azabın ruhânîliği 91
azâbü'n-nâr 217
azap 422, 450, 509
azap melekleri 183
Azâzil 183, 185, 186
Azrâil 144

B

Babil 144, 191, 329
Babil esareti 380
Babil Krallığı 407
Babil kültürü 232, 440
Babilliler 193
Babilonya efsanesi 192
Babil Sürgünü 245
Babil şabatı 440
Bâbü'l-Hitta 376
Bahîra 365, 414
Bahrü'l-Kulzüm 317
Bâkıllânî 111, 172
bâri 23, 348
ba's 362
Basra Mu'tezilesi 151
bâtıl 121, 216, 258, 260, 569
bâtın 90, 298
Bâtınî-İsmâilî 163, 224
Bâtıniyye 260
bebek kahraman motifi 330
beddua 561
bedeviler 142
Bedî' ilmi 412
Bedir 45, 365, 463, 538
Bedrüddîn el-Aynî 347
Beğavî 151, 347, 435
behemot 334
belâgat 65, 66, 67
Belkıs 465
Bene-ha-elohim 186
Benî Âdem 162

Benî Cüheyne 559
Benî Evs 559
Benî Hâşim 150
Benî Hazrec 559
Benî İsrâîl 236, 239
Benî Kaynuka' 521, 525
Benî Kurayza 521, 528, 559
Benî Nadîr 521, 528, 559, 563
Benî Saîde saçaklığı 75
Ben Şemeş 504
Benyamin 238, 393
Berâhime 63
Bereşit Rabah 443
Beşâirü'n-nübüvve 248
beşerî/insânî dil 138
Beşşâr b. Bürd 63
beş vakit namaz 262, 420
Beyhakî 133
beytü'l-ma'mûr 134
beyyinât 536
Beyzâvî 130, 280, 347, 350, 404, 476
bezm-i elest 116
bilfiil yaratıcı 22
bilgi 90
bilgi ağacı 192
bilgisizlik 456
bilimsel bilgi 36, 37, 131
bilimsel i'câz 65, 66
bilkuvve yaratıcı 22
binâ 35
birr 272, 273
boğa kültü 333
Brahmanizm 63
Buâs savaşı 521
Buchis boğası 333
Buhârî 153, 266
Buhtunnasr 380
Buluşma Çadırı 451
burhan (felsefe) erbabı 90
Burhânüddîn el-Bikâî 143
Busrâ 365
buzağı heykeli 333, 335, 336, 344, 351, 352, 373, 502
buzağıya tapınma 335, 387, 451
büyük günah işleyen mü'minler 296
Büyük Herod 409
büyük sürgün 245

C-Ç

Câbir b. Abdillah 95
Câbir b. Zeyd 515
Ca'dî 257
câhiliye 109, 142, 198, 236, 265, 452
câhiliye devri Arap kültürü 185, 315
câhiliye dönemi Arapları 185, 315
câhiliye edebiyatı 456
Câhiz 64, 67, 108, 142, 217
canlıları çift yaratma 22
Cebrâil 77, 135, 144, 145, 147, 542, 543, 549, 550
cehennem 89, 303, 422, 498, 504, 506, 509
cehennem ateşi 53, 54, 55, 56, 502, 506
cehennem azabı 79, 95
cehennemin dokunması 503
cehennemin ebedîliği 96
cehl 456, 457
Cehm b. Safvân 95
Cemâleddîn el-Kâsımî 130
Cemel 75
cennet 83, 87, 88, 89, 96, 140, 189, 192, 203, 223, 232, 436, 504
cennet ehli 89, 90, 510
cennetin yarenleri 510
cennet kıssası 215, 218, 223, 230, 231
cennetliklere vaat edilen eşler 93
cennet nimetleri 49, 89, 120
cennette bekçilik 183
cennetten kovulma 190, 204
cennetü'l-huld 189
Cerîr b. Atıyye 40
Cessâs 323
Cevâlikî 161
Cevherî 161, 355, 459
Christian Snouck-Hurgronje 266
Cibril hadisi 77
cin 83, 142, 145, 155
cin hikâyeleri 185
cinler 142, 156, 182, 183, 184
creatio ex nihilo 26
cumartesi 439
Cumartesi yasağı 326, 447
Cüdey b. Ahtab 262
Cündüb b. Anber b. Amr 198
Cürcânî 106
Cürhüm lehçesi 566
cürm 411
cüz'iyyât 135
çadır 34, 35
çarmıh 225, 534
çok anlamlılık 554
çöl cinleri 185

D

Dahhâk 40, 103, 208, 427, 548
Dahhâk b. Müzâhim 470
daimon 184
dalâlet 199
Dâmeğânî 266
Dan 238, 393
darb-ı mesel 101, 102
dâru'd-dünyâ 528
Davud (Hz.) 115, 151, 243, 245, 407, 442, 532, 534, 548
Davud Krallığı 238
Davud'un mezmurları 263
D. B. Macdonald 348
Debbetü'r-Remle 368
Debora 534
değer 77
Dehriyye 36
deistik tanrı tasavvuru 16
denizin ikiye bölünmesi 395
Derveze 235
devlet başkanları 152
devlet başkanlığı 150, 151
dil 36, 65
dilin sınırları 552
dille ikrar 78, 81
dil ve tarih temelli bilgiler 37
Dilmun 191, 192, 193
dinî-ahlâkî anlam 372
dinî-ahlâkî değerler 530
dinî-ahlâkî hükümler 532, 536
dinî-ahlâkî mesaj 409, 539
dinî-ahlâkî prensipler 434
dinî hakikat 212
dinî içerikli şiirler 263
dinî inanç 77
din istismarcılığı 500
diriliş 13, 558
doğaüstü varlıklar 142
Donald Redford 330
Dudael 185
duhân 30
Dureyd b. Simme 283
düalizm 226
Dülger/Marangoz Yûsuf 535
dünya 228
dünya semasında görevli melekler 183
dünyevi hayat 28, 129, 137, 530
dünyevileşme 207, 227, 530
dünyevi metâlar 207
dünyevi nimetler 120
Düşmüş Melekler 150
düşüş 232
düşüş nazariyesi 226

E

Ebân b. Abdilhamîd 63
Ebân b. Tağlib 404
ebed 95, 96
ebedî cehennemlik 96, 506, 508
ebedî hayat 192
ebedî kurtuluş 425
ebedîlik 93, 224, 230
ebedîlik cenneti 223
ebedî saadet 189
ebediyen azap 96
Ebî Able 378
Ebû Abdillah el-Basrî 21
Ebû Abdillah el-Halîmî 147
Ebû Abdillah İbnü'l-A'râbî 416
Ebû Abdirrahmân es-Sülemî 466
Ebû Ali el-Cübbâî 357
Ebû Ali el-Fârisî 18, 82
Ebû Ali Recâ 63
Ebû Ali Saîd 63
Ebû Amr 126
Ebû Amr b. Alâ 294, 321, 416, 515
Ebû Bekr el-Bâkıllânî 65, 147, 165
Ebû Bekr el-Esamm 102, 151, 379, 566
Ebû Bekr el-Varrâk 338
Ebû Bekr (Hz.) 40, 149, 150, 199, 261, 267
Ebû Bekr İbnü'l-Arabî 127, 463
Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî 20, 410
Ebû Ca'fer 321
Ebû Ca'fer el-Kârî 236
Ebû Ca'fer en-Nehhâs 303, 312
Ebû Ca'fer Muhammed el-Bâkır 454
Ebû Cehil 303
Ebû Hanîfe 77, 189, 190, 212, 213, 255, 256, 515
Ebû Hâşim el-Cübbâî 165, 357
Ebû Hayve 54, 380, 522
Ebû Hayyân el-Endelüsî 47, 58, 125, 151, 214, 242, 282, 294, 298, 311, 321, 362, 404, 485, 488, 499, 532
Ebû Hilâl el-Askerî 22, 30, 41, 49, 71, 110, 168, 201, 212, 309, 337, 348, 480, 486
Ebû Hüreyre 95, 217, 255
Ebû İsâ el-Verrâk 63

Ebû Leheb 303
Ebû Ma'bed İbn Kesîr 479
Ebû Mâlik 124
Ebû Mansûr el-Bağdâdî 96
Ebû Mansûr el-Mâtürîdî 212
Ebû Mürre 305
Ebû Müslim 384, 388
Ebû Müslim el-İsfehânî 102, 159, 189, 268, 324, 384, 388, 428, 566
Ebû Nâfi' 559
Ebû Nehîk 519
Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz 64
Ebû Râfi' 559
Ebû Recâ 321
Ebû Safvân Humeyd b. Kays el-A'rec 211
Ebû Saîd el-Hudrî 95
Ebû Süleyman el-Hattâbî 65
Ebû Sümâme Mesleme b. Sümâme (Müseylimetülkezzâb) 409
Ebû Tâlib 365
Ebû Temmâm 93
Ebû Ubeyd 321
Ebû Ubeyde 32, 62, 104, 141, 201, 386, 407, 408, 551
Ebû Umeyr İbnü'l-Heyyebân 262
Ebû Vâil Şakîk b. Seleme 506
Ebû Yâsir b. Ahtab 262
Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî 303, 308
Ebü'l-Abbâs el-Ya'kûbî 263
Ebü'l-Abbâs Sa'leb 84
Ebü'l-Âliye 40, 144, 289, 429, 493, 516, 559
Ebü'l-Atâhiye 275
Ebü'l-Bekâ 157, 158, 321, 339, 500, 523
Ebü'l-Berekât en-Nesefî 130, 364
Ebü'l-Beşer 163
Ebü'l-Esved ed-Düelî 275
Ebü'l-Fazl el-Meydânî 198
Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî 436
Ebü'l-Feth eş-Şehristânî 26
Ebü'l-Harameyn el-Cüveynî 165
Ebü'l-Hasan er-Rummânî 65
Ebü'l-Hasen el-Eş'arî 65, 165
Ebü'l-Hasen el-Lihyânî 347, 565
Ebü'l-Hasen el-Mâverdî 199, 266
Ebü'l-Hasen el-Vâhidî 142, 179, 237, 434
Ebü'l-Heysem 109
Ebü'l-Heysem er-Râzî 62
Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf 95
Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî 189
Ebü'l-Muîn en-Nesefî 76, 112
Ebü's-Semmâl el-Adevî 293
Ebü's-Sirâr el-Ğanevî 293
Ebüssuûd 350
Ebü't-Tayyib el-Luğavî 104
edebî sanat 412
Eden bahçesi 194
edimmu 184
efdalü 104
Efraim 238, 393
Egla Arufa 472
Ehl-i Hadis 75, 76, 77, 127
Ehl-i Kitap 44, 108, 109, 116, 248, 251, 339, 366, 379, 407, 422, 426, 515, 532, 554
Ehl-i Kitap kültürü 553, 554
ehl-i necât 424
Ehl-i Sünnet 27, 78, 81, 89, 95, 96, 147, 163, 423
ehl-i tevhid 15
ekânîm-i selâse 546
Eksem b. es-Sayfî 64
Elmalılı Hamdi Yazır 56
Elohim 544
Elyesa 534
Emevîler 40, 75, 266
emir bi'l-maruf ve nehiy ani'l-münker 275
Emmerkar ve Arata Beyi 191
enfüseküm 350, 352
Enki 192, 193, 194
Enki ile Ninhursag 193
Enoch 185
ensar 13, 150, 482
erdem 229
Eriha 375
ervâh 142
Esaü 535
Esav 236, 237
esirler 538
Eski Ahit 144, 247, 299, 304, 306, 365
Eski Ahit geleneği 328
eski İsrâil dini 114
eski Mısır dili 328
esmâ-i hüsnâ 170
esnam 56
Eş'arîler 24, 212, 220
Eş'arî Sünnîliği 75, 76
Eş'ariyye 22, 108, 111

Eva 188
evham 202
Evs b. Hârise 118
Evs ve Hazrec 12, 13, 44, 521, 525, 559, 562, 563
ex nihilo 21
Ey iman edenler 12, 14, 76, 152, 275, 415
Ey insanlar 9, 11, 12, 13, 14, 15, 97
Ey kâfirler/müşrikler 12
Eyle 442
ezelî 25
ezelî-ilâhî kelam 553
ezelîlik 24
ezelî yaratılış fikri 23
Ezherî 34, 60, 93, 105, 348
Ezra 245
ezvâcün mutahheratün 92, 93

F

Fahreddîn er-Râzî 15, 21, 26, 35, 37, 42, 45, 58, 68, 74, 95, 102, 111, 126, 127, 128, 130, 165, 166, 171, 173, 174, 212, 220, 221, 275, 276, 289, 301, 309, 311, 337, 364, 374, 388, 445, 480, 528, 545, 570
Fârâbî 23
farklı yorumlara açıklık 554
Fars mitolojisi 155
fâsıklar 76, 80, 108, 111, 112, 117, 122
fâsıklık 112, 388
fatr 25, 26
fazilet 229
Fazl er-Rekâşî 556
Fedek 234
Ferîsî dindarlığı 539
Ferîsîler 539, 540
Ferîsîlik 539, 540
Ferîsî-Rabbânî gelenek 504
Ferrâ 53, 91, 132, 341, 386, 447
fesâhat 65, 67
fesat 98, 121, 139
fesatçılık 397
fetret ehli 212
Fırat ve Dicle 190, 193
fırka-i nâciye 426
fısk 110, 111, 388, 411
fıtır sadakası 266, 267
fidye 525
fiil 31, 71, 72, 73
Filistin 234, 245, 268, 417, 429
filozoflar 91, 135
Firavun 240, 287, 302, 303, 305, 306, 311, 312, 316, 327, 405, 516
Fîrûzâbâdî 49, 316
fizik ötesi âlem 225
Freud 328, 329, 330
furkân 340, 341
Fustâtü'l-Kur'ân 449
fücûr 110, 111, 222

G

Gad 238, 393, 534
Gan Eden 190, 191
Gassânîler 559
Gatafân 559
gayb 86, 96, 171, 176, 262
gayb âlemi 134
gaybet 151
gaybî alan 138
gaybî haber 64, 65
gaybî hakikat 222
gaybî varlık 132
gaye 128
gayri maddî varlık 184
gayri müslim 261
Gazâlî 14, 22, 23, 49, 90, 91, 146, 151, 154, 277, 278, 424, 539
gelenek 36
Gentile 495
George Ebers 367
Gılgamış miti 140
Gihon, Pişon, Perat ve Hidekel 190
gnostik 163, 226, 420, 546
gnostik gelenek 227
gnostik gelenekteki "düşüş" nazariyesi 227
Gozan ırmağı 443
gök gürültüsü 146
göksel cennet 193
göksel varlıklar 334
görünmez varlık 142
günah 80, 212, 526
günaha dadanmışlık 110
günah fiil 77
günahkâr 110, 275, 567
günahkârlar 436
günahkârlık 199, 508, 516
günahkâr melekler 186
günahkâr mü'minler 54, 295, 296
günah takdimesi 455

güneşe tazim 420
güneş tanrısı 333
Güney Arabistan 236, 420
Güney Mezopotamya 420
güreş hikâyesi 237
güzel söz söyleme 516, 517

H

Habakuk 534
Habeşçe 143
Habîb en-Neccâr 414
hac 12, 268
had cezası 352
haddi aşmak 197, 204, 411, 412, 438, 523, 565
hadis 73, 296
hâdis 21, 25
Haggay 534
hak 258
hak-bâtıl 259, 260, 340, 341
hakikati yalanlamak 411
Hâkim el-Cüşemî 347, 359, 371, 478, 570
halife 138, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 230
halifelik 139, 148, 151, 152, 153, 155, 168
halîfetullah 150, 151
Halil b. Ahmed 41, 53, 447
Halîmî 170, 174
hâliq 23
Halku'l-Kur'an 75
halq 22, 23, 25, 26, 31, 133
hamele-i arş 144
Hammâd Acred 63
Hamza b. Habîb 202
Hanbelî 14
Hanefî 14
Hanefî âlimleri 256
Hanefî-Mürciî-Mâtüridî 80
Hanif 414
Hâricîler 76, 77, 80, 95, 96, 111, 260, 391, 395, 567
Hâricîlik 75
hârikulâde 365
Hâris 183
Harrânîler 420
Harun er-Reşîd 158
Harun (Hz.) 149, 234, 323, 326, 332, 396, 516
Harunoğulları 268
Hasen b. Ebi'l-Hasen 54
Hasen el-Basrî 11, 13, 111, 153, 208, 213, 236, 256, 321, 338, 378, 380, 404, 442, 463, 507, 515, 529, 543, 556
haset ve kıskançlık 565
Hassân b. Sâbit 549
Haşmoniler 539
haşr 89
haşr-i cismânî 23, 81
Hathor 333
Hathor kültü 333, 334
Hatîm 55
Hattâbî 174
Havâric 567
havariler 417, 475, 545
havâs 316
hava tanrısı Enlil 193
havf 214
Havva 163, 165, 188, 193, 194, 196
Havvâh 188
hayâ 100, 310
hayal gücü 90
hayat ağacı 190, 192
hayâtü'd-dünyâ 228, 528
Hayber 234
hayır-şer 70, 77
hazf 10
Hebron şehri 376
helâk 165, 358, 360, 361, 373, 413, 450
Helenistik 420
Helenistik Yahudi literatürü 544
Heliopolis 333
heretik 418, 546
heretiklik 540
Herkül 330
hesap günü 285, 293
Hevvârî 296
Hezekiel 245, 247, 534
Hıristiyan âmentüsü 545
Hıristiyan gelenek 222, 544, 545, 552, 553
Hıristiyan kültürü 185, 222
Hıristiyanlar 15, 16, 41, 110, 114, 182, 348, 412, 413, 414, 415, 417, 418, 422, 423, 424, 426, 493, 534, 545, 546, 552, 554
Hıristiyanlık 144, 183, 366, 413, 420, 425, 546
Hısnoğulları 345
Hızır 305

Hicaz 234, 347
Hicaz Arapları 188, 245, 452, 557
Hicaz Yahudileri 234, 235
hidayet 37, 211, 341, 426
hikmet-i hâlide (ezelî hikmet) 544
Hiksoslar 305, 306
hilafet 149, 150, 153
hilafet/imamet tartışması 75
hilm 382, 456
Hin-Bin 152, 155
Hirschfeld 268, 304, 379
hissî/kevnî mucize 317, 318, 371, 536, 537
hiss-i selim 70
Horus'un evi 333
Hoşea 534
hubût 189, 203, 225, 226, 230, 232, 405, 478
Hûd 539
hudûs 24, 25
Hufâf b. Nüdbe 459
hukuk 199
huld 95, 96, 224, 230, 510
Hulda 534
Hulefâ-yi Râşidîn 266
hulûd 95, 96
huriler 93
huşû' 261, 281, 282
Huyey b. Ahtab 262
Huzeyfe b. el-Yemân 280
huzur takdimesi 455
Hüseyin Kâzım Kadri 78
hüsün-kubuh 220, 222
Hüzelî 370
Hüzeyl kabilesi 245
Hüzeyl lehçesi 211

I-İ
Irak 420
ırkçılık 75
Îsevîler 418
ışık âlemi 226, 227
ibadet 15, 16, 17, 28, 29, 30, 46, 180, 181, 275, 428, 511
ibdâ 23, 26
İblis 6, 137, 138, 139, 140, 150, 160, 164, 177, 178, 179, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 200, 203, 204, 218, 219, 220, 222, 223, 230, 231
İblisimsi insanlar 139
İblis kıssası 222
İbn Abbâs 13, 14, 15, 40, 43, 44, 97, 133, 144, 158, 160, 162, 183, 184, 208, 234, 312, 338, 341, 356, 378, 386, 404, 414, 417, 420, 427, 434, 442, 463, 469, 470, 496, 502, 515, 517, 525, 537, 548, 551, 556, 559, 569
İbn Abdilber 256
İbn Acîbe 144
İbn Âdil 37, 173, 362, 383
İbn Arabî 154
İbn Arafe 254
İbn Âşûr 18, 48, 67, 83, 108, 122, 128, 131, 152, 154, 155, 166, 181, 234, 322, 324, 362, 370, 376, 378, 386, 387, 419, 432, 450, 476
İbn Atıyye 55, 165, 195, 284, 370
İbn Berrî 358
İbn Cinnî 158, 165, 166, 240
İbn Cüreyc 55, 104, 247, 312, 415, 417, 506
İbn De'b 496
İbn Düreyd 33
İbn Dürüsteveyh 48
İbn Ebî Able 54, 103
İbn Ebî İshâk 126, 213, 236, 321, 556
İbn Ebi'l-Hukayk 559
İbn Ezra 369
İbn Fâris 48, 60, 92, 94, 105, 165, 246, 264, 302, 316, 345, 435, 438, 447, 461
İbn Fûrek 42, 165
İbn Hanbel 256
İbn Hazm 165, 515
İbn Hibbân 153
İbn Hişâm 13
İbn Hürmüz 529, 556
İbn İshâk 308
İbn Kayyim el-Cevziyye 95, 366
İbn Kemâl 58
İbn Kemmûne 504
İbn Kesîr 43, 126, 144, 294, 339, 369, 469, 470, 529, 532, 550
İbn Keysân 50
İbn Kuteybe 62, 153
İbn Manzûr 32, 94, 149, 265
İbn Meryem 534
İbn Mes'ûd 54, 55, 97, 108, 158, 217, 356, 402, 404, 416, 442, 458

İbn Meymûn 319, 547
İbn Muhaysın 126, 309, 321, 491, 556
İbn Rüşd 23, 24, 25, 26, 89, 90, 91
İbn Selûl 563
İbn Sîde 19, 302
İbn Sînâ 23, 89, 145, 172, 319
İbn Sîrîn 256
İbn Şihâb ez-Zührî 255, 309, 417, 515
İbn Tâlût 63
İbn Teymiyye 95, 154, 295
İbnü'l-Arabî 163
İbnü'l-A'râbî 109
İbnü'l-Cevzî 32, 43, 103, 340, 347
İbnü'l-Enbârî 18, 104, 182, 396, 497
İbnü'l-Heyyebân 262
İbnü'l-İhşîd 64
İbnü'l-Velîd 224
İbnü'n-Nedîm 419
İbnü'r-Râvendî 63, 64
İbnü's-Semeyfa' 378, 488
İbnü's-Serrâc 499
İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî 374
İbn Zeyd 258, 378, 386, 484, 542, 543, 548
İbrahim en-Nehâî 194, 256
İbrahim (Hz.) 115, 135, 235, 297, 299, 305, 376, 552
İbranca 62, 83, 143, 144, 162, 304, 310, 327, 367, 379, 393, 402, 494, 535, 546
İbranca Kur'an çevirileri 504
İbrânî 327, 328
İbrânî şabatı 440
îcâd 27
i'câz 63, 64, 65, 67
İ'câzü'l-Kur'ân 63, 66
iffet 278
ifrit 142
ihlâs 261
İhvân-ı Safâ 89, 91
ihyâ 124, 125, 285, 474
ikâb 221
İkâme-i salât 261
iki cennet 90
ikinci mabed dönemi 539
İkinci Meşrutiyet 78
İkrime 378
İkrime el-Berberî 502, 515
ilâhî emirler 17, 408, 434, 526
ilâhî-ezelî kelam 546
ilâhî fiiller 22, 127, 128
ilâhî gazab 407, 408
ilâhî hikmet 24
ilâhî irade 298
ilâhî kelam 552, 561
ilâhî kudret 24, 129
ilâhî lütuf 408
ilâhî-ruhânî-nûrânî âlem 227
ilahlar 42, 185, 511
ilahlık 42
ilahlık yakıştırılan varlıklar 40
ilham 366, 545, 548
ilim 22
ilk günah 232
ilk muhataplar 36, 37, 140
ilk yaratma 27
İlliyyûn 90
ilm 72
İlyas 534
İmam el-Eş'arî 81
İmam el-Mâtürîdî 15, 26, 74, 76, 81, 111, 469
İmam eş-Şâfiî 212, 256, 323
imamet 150
İmâmiyye Şiası 163
İmam Mâlik 256, 267, 515
iman 68, 72, 74, 79, 131, 272, 436
iman-amel ilişkisi 72, 75, 77, 78
imanın konusu 70
imanın mahiyeti 77
iman ile küfür arasında bir konum 76
iman-inkâr 526
iman-küfür 73, 75, 165, 215
imâte 124, 125, 285
inanç 13, 68, 144, 427
inanç esasları 78
inayet 24
İncil 47, 248, 341, 532, 542
infak 262, 267
inkârcılık 120, 121, 215, 250, 259, 357, 487, 556, 570
insan-ı kâmil 153, 154
insanoğlunun varoluş hikâyesi 140
inşâ 23, 27
inşallah 464, 465
inzâl 56, 58, 203, 226, 229, 367, 371
inzâl-tenzîl ayrımı 58, 59, 60
inzâr 68
irade 22, 107, 108
İran 193
İran kültürü 152
ircâ' 80

irhâs 365
irtidat 42, 352
İsa b. Ömer es-Sekafî 211, 213, 236, 516
İsa (Hz.) 21, 239, 248, 253, 297, 417, 475, 534, 535, 536, 537, 540, 541, 550, 551, 552, 553, 554
İsfehânî 189
İshâk b. Râheveyh 95, 255
İshak (Hz.) 299, 305, 552, 565
İshak'ın oğlu Ya'kûb 236
İsimud 193
İsis 333
İslam âlimleri 184, 255
İslam'daki melek inancı 144
İslam devleti 149
İslam düşünce tarihi 147
İslam filozofları 23, 108, 147
İslam kelam geleneği 173
İslamofobi 425
İslam öncesi Arap toplumu 141, 184
İslam öncesi dönem 109, 142, 452
İsmail (Hz.) 305, 565
ismet-i enbiya 197
İsnâaşeriyye 454
isra 135
İsrâfil 144
İsrâil 234, 236, 237, 238, 244, 393, 396, 397, 400, 401, 407, 411, 427, 428, 434, 451
İsrâiliyât 185, 186, 384
İsrâiloğulları 114, 115, 116, 122, 203, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 262, 263, 264, 267, 276, 279, 281, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 299, 302, 305, 306, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 316, 317, 318, 320, 323, 324, 325, 326, 327, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 343, 344, 346, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 363, 364, 367, 368, 369, 370, 371, 373, 374, 375, 376, 378, 380, 383, 384, 385, 386, 388, 389, 393, 397, 399, 400, 401, 402, 404, 405, 407, 408, 409, 410, 412, 413, 415, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 434, 439, 441, 447, 451, 455, 456, 457, 458, 461, 464, 465, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 479, 480, 482, 485, 503, 511, 517, 518, 519, 520, 522, 529, 531, 532, 534, 538, 539, 541, 555, 556, 557, 559, 565, 570
İssakar 238, 393
istiâne 276, 281
istiare 152
istiğase 296
istikbâr 187
istimdat 296
istircâ 228, 285
istivâ 132, 133, 440
isyân 411, 412
işârî 125
işârî/remzî mana 134
İşaya 247, 299, 300, 534, 541, 544, 570, 571
işfâk 17
İştar 330, 333
iyilik-kötülük 70, 220, 221, 222, 225
iyi niyet 74
iyiyi ve kötüyü bilme ağacı 196
izâfî mana 96
İzzet Derveze 234, 442

J

Jeffery 83, 266, 268, 348, 379, 404, 409, 416, 417
Jeffrey Burton Russel 182
Josef Horovitz 409, 494
Joseph Campbell 140
Joseph Schacht 266
Josephus 311, 326, 369, 443

K

Kâ'b b. Eşref 120, 262
Kâ'b b. Üseyd 262
Kâbe 55, 134, 550
kâbe kavseyn 135
Kâ'bî 108
kabir azabı 81
kaburganın hanımı 193
Kâbûs b. Mus'ab 305
kadercilik 75, 220
kaderleri yazan kalemler 135
Kadeş 393
kadın peygamberler 534
Kâdî Abdülcebbâr 65, 107, 352, 480
Kâdî Beyzâvî 255

Kaffâl eş-Şâşî 18, 98, 121, 125
kâfir 68, 80, 81
kâfirler 13, 14, 43, 108, 567
kâfirlik 539
kâhin Elazar 451
kâinat 16, 20, 23, 24, 135
kalben tasdik, lisânen ikrar 78
kalbî amel 73
kalbî fiiller 72
kalbî tasdik 81
Kalde 327
Kâleb b. Yafunne 375, 385, 386
Kâlûn 409
Kanonik İnciller 534, 544
kanonik ve apokrif kutsal metinler 140
Karailer 263
karanlık âlemi 226
kardeş kılınışı 13
Kâsım b. Ma'n 91
Katâde 104, 145, 160, 258, 289, 294, 321, 378, 380, 417, 420, 434, 442, 468, 506, 517, 522, 548, 556, 557, 559, 566
Katâde b. Diâme 98, 350
kayadan su fışkırma 393, 394, 395, 475
Kayafa 534
Kefaret Günü (Yom Kipur) 263
kelamcılar 21, 25
Kelbî 556
kelime-i tevhid 266
kelimetullah 551, 552, 553
Kenan diyarı 238, 290, 368, 375, 376
Kerûbîler 144
kıble 181
kıdem 24
kıdem-i âlem 21
kıdem-i zamânî 21
kılıç ayeti 517
kınama 42
Kıptice 328
kıskançlık 563, 565, 568
kıyamet 121, 422, 423, 490, 531
Kızıldeniz 317, 370, 442
kibir 187, 269, 539, 541, 555
Kisâî 91, 104, 169, 213, 240, 303, 359, 552
kitâb 243, 273, 286, 324, 521, 533, 560
Kitâb-ı Mukaddes 318, 417, 547
kitaplar 272
kohen 351, 451, 455
kölelik 441
kötü 196
kötücül 201
kötülük 220, 222, 224, 231
kötülük âlemi 227
Kral Davud 245
kral peygamberler 407
Kral Süleyman 245
Kramer 193
kudret 22
Kudüs 234, 262, 375, 376, 380
Kûfe ekolü 249
Kûfe kurrâsı 516
Kulzüm 317
Kumran yazıtları 544
Kur'an'ın bilimsel i'câzı 65
Kur'an öğretme 255, 256
Kur'an vahyi 568
Kurayza oğulları 526
kurban 268
kurban ibadeti 195
Kureyşliler 12
Kureyşli müşrikler 44, 45, 66, 336
Kureyş ticaret kervanı 365
Kurtubî 43, 55, 113, 165, 255, 347, 362, 383, 460, 516
kurucu ümmet tecrübesi 81
Kus b. Sâide 414
Kuşeyrî 425
Kutrub 18, 104, 109, 341
kutsal ruh 544, 545, 546, 548, 549
kutsî hadis 373
kutsî nurla aydınlanmış akıl sahipleri 90
kutub 153
kuvâ't-tabiiyye el- 146
Kuzey Arabistan 234, 236, 420
Kuzey Ürdün 162
küçük günah işleyen mü'minler 295
küfrân-ı nimet 29, 122, 123, 135
küfr-i cuhûd 259
küfr-i inâdî 259
küfür 68, 110, 197, 260
kültürel algı 147
kültürle irtibatlı vahiy 36
kült veya tapınma objesi 142
kürsî 134

L

lafzî/literal 371
latif güçler 146
Lebîd b. Rebîa 142

Leone Caetani 365
Levha Sandığı 365
Levi 238, 268, 393
Levili kâhinler 452
Leviliier 243, 326, 351
Leys b. el-Muzaffer 149
lisânî ikrar 81
logos 544, 546, 553
lütuf 436

M

Maan 405, 442
maarif (marifetullah) cenneti 90
mabed hizmetçisi 536
Mabet dönemi 263
mabud 180
Macdonald 546
maddi nimetler 436
maddi servet 255, 539
maddi varlıklar 227
maddi ve manevi lütuf 436
mahlûk 26
mahlûkat 154, 162, 178, 222, 441
Maîn krallığı 404
Makkabiler (II.) 299
Malaki 534
Mandaye 419
Mandeizm 419
Mandence 419
Mandenler 417, 419, 420
manevi güç 547
manevi müşahe 334
manevi-ruhânî âlem 183
Maniheizm 63
Mansûr el-Verrâk 288
mârid 142
ma'rûf 70
masiyet 109, 411
Mastema 186
Mâtürîdîler 22, 212
Mâtürîdîlik 80
Mâtürîdî Sünnîliği 75, 76
Mâtürîdiyye 108, 111, 212
Mâverdî 29, 174, 199
maymuna dönüşme 445, 475
maymunlar 437, 444, 445
meâd 24
mecaz-ı mürsel 152
mecâzî 10, 33, 83, 85, 95, 152, 178, 254, 395, 401, 461
Mecdüddîn İbnü'l-Esîr 29, 347, 407
Mecûsî 420, 493
Mecûsîlik 63, 420
Medenî 12, 13, 109, 236
Medenî ayetler 239
Medenî sûreler 234, 235, 261, 266, 280
Medine 12, 14, 181, 262
Medine dönemi 45
Medine kurrâsı 516
Medineli münafıklar 13
Medineli müşrikler 12, 13
Medine vesikası 12, 13
Medine Yahudileri 43, 44, 117, 139, 164, 234, 235, 241, 261, 262, 287, 302, 316, 320, 354, 412, 437, 473, 482, 483, 487, 488, 493, 521, 525, 531, 570
Medine'ye hicret 235, 266, 502, 563
Medyen 306, 313, 442
Mehdevî 284
Mekke 12
Mekke dönemi 336
Mekkeli müşrikler 14
Mekkî 12, 13, 228, 236
Mekkî ayetler 239
Mekkî b. Ebî Tâlib 124
melek inancı 142
melekler 46, 59, 134, 137, 141, 142, 143, 145, 146, 150, 159, 168, 169, 178, 182, 183, 184, 185, 229, 272, 296, 365, 368, 463, 548
meleklere tapma 420
meleklerin efendileri 144
melekût âlemi 134, 181
Menasseh 238, 393
Menât 12
menn 367, 368, 369, 371, 396, 399, 400, 475
menn ve selvâ 371
mensuh 427
menzile beyne'l-menzileteyn 76, 111
Meriva Suları 393
Merneptah 306
Meryem (Hz.) 534, 535, 544
meseller 548
Mesih 552
mesihçilik 245
Mesîhîler 418
Mesrûk b. Ecda 86
Mes'ûdî 304
meşîet 107, 218, 319

Meşşâî felsefe geleneği 91
Meşşâî filozoflar 21, 23
metafizik alan 223
mevcûdât 176
Mevdûdî 366
Mevlana Muhammed Ali Lâhûrî 394
mevt 362, 363
Mezmurlar 247, 263, 544, 548
Mezopotamya 192, 418
Mısır 244, 267, 304, 305, 306, 313, 324, 325, 327, 328, 330, 368, 442
Mısır'dan çıkış 314, 324, 332, 333, 344, 354, 364, 394, 399, 430, 541
Mısır kültürü 328, 334
Mısırlıların kutsal boğaları 334
Mısır Nehri 85
Midraş 544
Midraş antolojisi 191
Mihne 75
Mika 534
Mikâil 144, 222
minha 263
minyan 264
miraç 134, 135
Mircea Eliade 330
Miryam 326, 332, 534
Miryam Kuyusu 393
misak 117, 262, 511, 522
miskin 515
mistik 546
mistikler 263
Mişna 247
mitoloji 140, 144, 232, 329
Mnevis boğası 333
Molla Hüsrev 256
Montgomery Watt 36, 62, 341, 495
Moşeh 327
muarreb (Arapçalaştırılmış) 143
Muaz b. Cebel 181
mu'ciz 66, 67
mucize 64, 253, 330, 341, 371, 394, 395
muğtesile 419
Muhabbel es-Sa'dî 125
muhacirler 13
Muhammed Abduh 19, 146, 178, 183, 212, 235, 269, 358, 363, 373, 445, 501, 510, 526
Muhammed Esed 472
Muhammed Gazâlî 366
Muhammed Hamidullah 366
Muhammed (Hz.) 424, 495, 535, 555, 559
Muhammed İbn Semeyfa 41
Muhammed İkbâl 231, 232
Muhammed'in nübüvveti 258, 408, 484, 487, 561, 568
Muhammed'in şefaati 297
muhdes 26
muhkem 427
muhkem-müteşabih 553, 554
Muhyiddîn İbnü'l-Arabî 135, 154
Mukâtil b. Süleyman 13, 43, 414, 515, 559, 562
Musa 297, 326
Mus'âb b. Reyyân 305
Musa dönemindeki İsrâiloğulları 518
Musa (Hz.) 234, 239, 243, 248, 287, 305, 306, 320, 322, 323, 325, 326, 328, 332, 335, 354, 355, 356, 357, 362, 375, 376, 386, 387, 389, 390, 391, 396, 399, 441, 455, 456, 461, 482, 516, 533, 534, 539, 541
Musa'nın asası 253, 477
Musa'nın mucizesi 371
Musa'nın nübüvveti 356, 357, 374
Musa sünnetli doğması 327
Musa şeriatı 517
musavvir 23, 348
Mustafavî 31, 38, 40, 48, 128, 143, 246, 254, 277, 284, 300, 310, 312, 316, 321, 337, 355, 397, 401, 402, 438, 444, 446, 478, 537
mutasavvıflar 21, 154
Mu'tezile 22, 75, 76, 77, 78, 80, 89, 95, 96, 107, 111, 128, 147, 165, 199, 217, 220, 221, 284, 352, 357
Mu'tezilî gelenek 76, 128
mutluluk yurdu 191
muttakiler 232
muvahhid 68
muvahhidler 352
muvahhid Yahudiler 426
Müberred 17
Mücâhid 13, 54, 124, 126, 145, 159, 160, 208, 209, 258, 279, 283, 289, 312, 341, 427, 429, 445, 484, 496, 506, 522
Mücâhid b. Cebr 11, 50, 420, 429, 493, 515
Mücessime 126

müellefe-i kulûb 82
mükâşefe 125
mükellefiyetler 78
mülhid 63
mülhidlik 540
mümkinât 28
mümkün varlıklar 21
münafıklar 12, 13, 14, 44, 98, 99, 110, 120, 259
münafıklık 13
Mürcie 75, 567
Mürciî-Sünnî gelenek 77
mürtekib-i kebîre 75, 77, 82, 111, 112
Müslim 153
Müslüman-Hıristiyan dostluğu 555
müşâfehe 11, 14, 15
müşrikler 12, 13, 16, 42, 44, 68, 98, 110, 525, 559
mütehayyile 547
müteşâbih 86
müttakîler 17, 80, 171
müvâcehe 11, 14
Müzeyne 559

N

Nabatî Araplar 268
Nâbiğa ez-Zübyânî 61
Nadîr oğulları 526
Nadr b. Şümeyl 143, 149, 195
Nâfi' 126, 380, 409, 418, 507, 529
Naftali 238, 393
Nahmanides 443
Nahum 534
namaz 114, 240, 261, 269
namazı ikâme 270
nankörlük 241, 411
nâr 183, 184, 216
nâr-ı cehennem 217
Nâsıra 417
Nâsıralı 417
Nasrânî 417, 418
Nasuralar 418, 419
Nasuraye 419
Natan 534
Nazmu'l-Kur'ân 64
Nazoreanlar 418
Nazzâm 64, 108
Nebatça 379, 384
nebî 115, 116, 408
nebî-rasul 259
Nebukadnezzar 319, 380
Necd bölgesindeki Araplar 92
Necranlı Hıristiyan heyet 553
nefes 546
Nefilim 150, 185
nefs 227
nefsânî arzular 125, 206, 278
Nehemya 247
Nekâl 446
nesh 427, 517
Nevevî 347
Neviim 534
nida 10, 11
nifak 15, 110
nifak ehli 14
Nil 190, 313, 317, 330, 334
nimetler 28, 29, 207, 240, 367, 475
Ninhursag 193
Ninti 193
nisyân 272, 273
Noadya 534
Nuh (Hz.) 115, 297, 303, 539
Nuh tûfanı 253
Nu'mân b. Münzir 63
nûr 183, 184, 216, 217
nur âlemi 226
nûrânî cisim 145
nur ile zulmet 226
nübüvvet 13, 46, 64, 120, 139, 164, 247, 248, 250, 251, 259, 320, 354, 366, 436, 541, 547, 551, 559
nübüvvetin ispatı 43
nübüvvet öncesi 365
nüzûl dönemi 14, 15, 234
nüzûl dönemindeki kültürel muhayyile 147
nüzûl dönemindeki Yahudiler 473
nüzûl ortamı 553

O-Ö

Obadya 534
okuma-yazma 495
olah 455
ondokuz 19 mucizesi 66
on emir 116, 326, 432, 441, 511, 518
ontolojik kader 126
Orta Arabistan 12
Ortadoğu 190
Osiris 326, 333
Osman (Hz.) 404
Otto Rank 329

ölçüye göre yaratma 23
Ölüler Kitabı 326
ölüm cezası 441
ölüm meleği 142
Ömer b. Abdülazîz 150
Ömer (Hz.) 95, 150, 420, 483, 529, 538
örümcek 97, 98
öte dünya 191
özgür irade 232
Özgürlük Vadisi 317

P
paganizm 420
Para Aduma 451
Paran çölü 365
Parrinder 546
Pavlus 224, 225, 535
Pavlus sonrası Hıristiyan düşüncesi 224
Pers kralı Cyrus 331
Pesah Bayramı 504
Petrus'un İkinci Mektubu 545
Peygamber dönemindeki Medine Yahudileri 518
Peygamber (Hz.) 11, 46, 69
peygamberler 152, 253, 272, 548
peygamberleri katletmek 411, 570
peygamberlerin hayal (mütehayyile) gücü 547
peygamberleri yalanlamak 291
Philo 334
piyutim 264
Pontius Pilatus 534
Ptah 306
putlar 16, 42, 56, 97, 296, 420, 443, 511
putperestler 494
putperestlik 56, 97

R
rab 16, 41
Rabbânî literatür 299
Rabbi 540
Rabbi Akiba 443
Rabbi Akiva 368
Rabbinik literatür 191, 368, 544
Rabbi Yişmael 369
Rabbi Yohanan ben Nuri 504
Rab Yahve 336
racfe 360
Rafael 185
Râğıb el-İsfehânî 19, 31, 40, 49, 57, 63, 71, 74, 83, 85, 92, 100, 102, 105, 107, 110, 118, 121, 157, 168, 174, 180, 187, 198, 203, 208, 210, 214, 216, 226, 246, 251, 252, 264, 277, 278, 282, 283, 288, 302, 316, 321, 339, 380, 382, 397, 439, 456, 468, 479, 483, 507, 508, 533
râinâ 249
Ramazan orucu 266
Ramses (II.) 306
Ras Şamra tabletleri 327
raûf 210
rayb 46
Rebî' b. Enes 98, 99, 543, 548
recm 484
recm ayeti 408
reenkarnasyon 124
Refidim 393, 428
Refref 135
Remle 375
Resûlullah'ın halifesi 149
Reşâd Halîfe 66
Reşid Rızâ 87, 132, 235, 358, 384, 445, 477, 510
rıza 399
rızık 37
Richard Swinburne 36
Rifâ'a b. Zeyd 43, 249
risalet 45, 142, 149, 240, 251, 327, 340, 374, 409, 537, 541
Roma 245, 534
Romalı General Tinneus Rufus 443
Romalılar 407
Roma mitolojisi 330
Romulus ve Remus 331
Ru'be b. el-Accâc 103
Ruben 238, 393
rubûbiyet 15, 180, 440
ruh 22, 24, 45, 162, 227, 229, 542, 543, 546, 547, 548, 549, 550
ruhânî anlam 134
ruhânî varlıklar 89, 142, 147, 278, 543
ruh-beden dualitesi 229
ruh göçü 124
ruhsal aydınlanma 227
Rûhulkudüs 531, 534, 537, 542, 544, 545, 546, 548, 549, 553, 555
er-rûhu'l-emîn 549
rûhullah 547, 550, 552, 553

ruh üfürme 153
ruh-vahiy ilişkisi 550
ru'yetulllah 284
rükû 269
rü'yet 355
rüzgâr 146, 547

S-Ş

sabah (şahrit) 263
sabır 276, 277, 278, 399
Sâbiî 413, 414, 415, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423
Sâbiîlik 418, 419, 420
sadaka 265, 266, 268
Sa'd b. Ubâde 150
Safaitik 162
safvetullah 236
Saîd b. Cübeyr 40, 162, 208, 420, 556
Saîd b. Müseyyeb 40
sâika 358, 359, 361, 363
Sakîfetü Benî Saîde 149
salah-aslah 128
salât 261, 262, 263, 264, 266, 276, 279, 280, 282, 517
salâtı ikâme 262, 280
Sa'leb 341
Sa'lebî 43, 98, 108, 162, 163, 347
Salih 539
salih amel 68, 70, 71, 74, 75, 76, 79, 81, 82, 131, 178, 412, 413, 422, 423, 424, 509, 510
salih amel-iman 80
sâlihât 72
salih kişiler 295
salih kullar 296
salihlik 509
Salmoniler 268
Sambatyon nehri 443
Sâmî 193, 304, 306, 419
Sâmî diller 143
Sâmî gelenek 231
samimi dindarlık 272
Sâmirî 333, 336, 344, 455
Samiriler 263
Samuel 534
Sanhedrin 534
sânî 348
Sarfe 64
savaş tanrısı Montu 333
Sayılar 264
sayısal i'câz 66
Sazlık Denizi 317
seb'a semâvât 134, 135
Sebe' 465
Sebeli Hıristiyanlar 420
sebt 439
sebt günü 438, 441
Sebt kıssası 443
secde 180, 181
seçilmiş kavim 288, 290, 291, 531
seçkin insanlar 91
sedd-i zerâi 195
selbî sıfatlar 172
Selefîlik 75
Sellâm b. Ya'kûb 126
Selmân-ı Fârisî 414
selvâ 367, 370, 371, 396, 399, 400, 403, 475
semâvât 135
semâvî cennet 225
sembolik 145, 269
Semîn el-Halebî 58, 109, 140, 370
Semûd kavmi 360
serafim 144
Seraflar 144
Serapis 333
Sevâd 420
seyyiât 72
Seyyid Şerîf el-Cürcânî 105, 145, 288
seyyie 74, 307, 411, 506, 509
sıdk 47, 48, 272
Sıffîn 75, 260
sıla-i rahm 119
Sîbeveyhi 17, 19, 53, 59, 250
sidre-i müntehâ 135
sihirbaz 333
Silvestre de Sacy 379
Sina çölü 364, 370, 405, 428, 430
Sina Dağı 323, 324, 325, 332, 344, 360, 393, 429, 430, 431, 432
sinagog 263
Sina Yarımadası 368, 394
Sin çölü 368, 393
sivrisinek 98, 99, 102, 103, 104, 108
siyak-sibak 152, 261, 473, 493
siyasal düzen 150
siyaset 199
siyâsî mezhepler 75
siyâsî nizalar 75, 81
siyâsî sözleşme 115
sonraki nesiller 15
sosyal statü 406, 539

soyut varlıklar 147
sözlü davranış 73
sözlü kültürler 140
Spinoza 395, 547
su 37, 38
suç takdimesi 455
sûfî 260
sûfîler 91, 153
sun' 23, 31, 71, 72
Sûr 359
sûre 61, 62, 63
suret 154, 336, 511
Suriye 162, 365, 420
surta 63
Suyûtî 18, 58, 146, 163, 379, 467
Sübhân b. Ahmed 158
sübûtî sıfatlar 172
Süddî 13, 145, 308, 312, 434, 442, 484, 490, 506, 556, 559
süflî âlem 227
Süfyân es-Sevrî 294, 414
Süleyman (Hz.) 407, 443, 534, 548
Süleyman Mabedi 380
Sümer 144, 162, 184, 190
Sümer-Babil dili 440
Sümer cenneti 193
Sümer edebiyatı 193
Sümer efsanesi 192
Sümer kültürü 140
Sümer mitolojisi 191, 193
Sünnî tasavvuf geleneği 91
sürgün 268, 528
sürgündeki melekler 186
Süryanca 62, 143, 144, 304, 310, 340, 384, 402, 417, 429, 514, 535
Süveyş körfezi 317
Şabat 440
Şabat Balığı 443
Şabat günü 443
Şa'bî 95, 256
Şam 262, 375, 429
Şam Nehri 85
Şavuot Bayramı 504
şefaat 294, 295, 296, 297, 299, 301
şefaatçi 142, 294, 296, 297, 336
şefaatin kaynağı 296
şehîd 49, 50
şehirli Araplar 142
Şehristânî 218, 219
şelamim 455
Şemsüddîn ez-Zehebî 366
Şerîf er-Radî 478
şer'î yükümlülükler 78
Şevkânî 340
şeytan 146, 182, 183, 201
şeytanlar 185
Şia 75, 95, 108, 147, 172, 199, 212
şifâhî 11, 247
şifâhî hitap 139
Şihâbüddîn el-Âlûsî 43
Şihâbüddîn el-Hafâcî 130
Şiî-İsmâilî felsefe geleneği 91
Şiî kelamcılar 76
Şimeon 238, 393
şirk 12, 13, 14, 15, 44, 68, 197, 335, 506
şirkin cezası 351
Şuayb b. Ebî Hamza 519

T

taat 16, 46, 110, 275, 279
Taberî 14, 17, 44, 45, 85, 98, 99, 108, 117, 124, 133, 139, 141, 153, 162, 163, 196, 197, 259, 289, 338, 341, 347, 369, 404, 414, 415, 485, 493, 506, 522, 537
Taberiyye 442
Tabersî 144, 347
tabiat düzeni 20
tabiatüstü olaylar 144
tahkimnâme 260
tahrif 260
Tâif 234
takva 153, 222, 229
takva libası 257
Talhâ b. Musarrif 54, 516, 519
Talhâ b. Ubeydillah 158
ta'lîm-i esmâ 161
Talmud 247, 268, 299, 339, 526, 544
Tamaris 369
Tam-Ram 152, 155
Tanah 116, 146, 163, 182, 235, 243, 244, 245, 290, 532
tanrı 97, 142, 192
tanrı edinme 335
Tanrı ile ahitleşme geleneği 115
Tanrı-insan iletişimi 552
tanrılar 79
tanrılık 198
Tanrı merkezli dil dizgesi 395
Tanrı'nın bahçesi 190, 191
Tanrı'nın mesajı 144

Tanrı'nın oğulları 186, 553
Tanrı'nın ruhu 544, 547, 548
tanrısal bahçe 193
tanrısal cüz 229
tanrı sureti 336, 344, 345
Targum Yonatan 443
tarih bilgisi 394
tasavvuf 73, 91, 296
Taurus 334
tavassutçu 336
Tâvûs b. Keysân 378
tazim 42
teaddüd-i kudemâ 23
tebe-i tâbiîn 258, 548
tebşir 68
Tedmür 375
tedrîc 57, 58, 59
Tefila 264
tefilot 263
Tegea kralı Aleus 330
tehaddî 57, 63, 66, 67
tehekküm 42, 45
tehevvüd 416
tekfir 23
tekfirci yaklaşımlar 96
tekfir problemi 75
teksîr 58, 59
tekvin 31
Tekvin 153, 163, 164, 189, 190, 194, 232, 237, 247
Temîm Arapları 92, 533
Temîm lehçesi 103, 194
temsil 24, 90, 132
tencîm 59
tenzih 439
tenzîl 57, 58, 367
teodise 219, 222
tereccî 17
terğîb ve terhîb 68
Tertullian 418
teruma 268
tesbih 157, 158
teslis 426, 545, 546, 553, 554, 555
Tesniye 264
tevbe-i nasûh 82
tevessül 42, 296
tevhid 15, 27, 28, 40, 41, 42, 43, 68, 107, 115, 125, 172, 180, 212, 240, 258, 291, 313, 325, 336, 414, 426, 511, 516
tevhid-şirk 68, 215
te'vil 90, 553, 554
tevkîfî 165
Tevrat 24, 47, 115, 163, 164, 188, 235, 240, 244, 248, 263, 267, 304, 311, 325, 526, 532
Tevrat metnini tahrif 499
Teymâ 234
theophoric element 238
Titus 234
Tora 247
tövbe 80, 81, 82, 111, 137, 210, 231, 295, 352, 353, 436, 488, 526
Tsefanya 534
Tûr 442
Turan kralı Efresiyab 330

U-Ü

ubudiyet 198
Ugarit 238
uhrevi âlem 88, 89, 91, 122, 126, 189, 215, 217, 284, 285, 295, 298, 422, 426, 529, 530, 558
uhrevi âlemde şefaat 295
uhrevi azab 95, 96
uhrevi mutluluk 83, 423
uhrevi sorumluluk 413, 414
Ukayl kabilesi 17
uknum 545
ulema 251
Ullime âdemü 165
ulûhiyet 157, 180, 218, 440, 546
ulü'l-emr 152
Utu 192
Uzre 559
Übey b. Kâ'b 181, 404, 416, 516, 550
üç uknum 546
üfleme 546, 550
Ümeyye b. Ebi's-Salt 51
ümmî 46, 494, 495
ümmîler 91, 272, 493
ümmîlik 497
ümmü'l-kurâ 375
Ürdün 442
üslup örfü 68, 69

V

vâcibü'l-vücûd 27
Vadilhisma 442
Vadilkurâ 234
va'd-vaîd 215
vaftiz 419

Vaftizci Yahya Hıristiyanları 420
vahdet-i vücut 229
Vâhidî 144, 347, 564
vahiy 212, 229, 240, 543, 545, 548, 549, 553
vahiy anlayışı 552
vahyin mertebeleri 547
vahyin nüzûlü 543
vaîd 508
vaîdü'l-füssâk 111
Varaka b. Nevfel 414
varoluş 16
Vâsıl b. Atâ 111
Vâsıtî 123
Velîd b. Mus'ab 305
Venüs 333
vesile 336
vesvese 202, 231
veyl 498, 501
vicdan 73
vicdânî fıkıh (ahlak) 73
vildânün muhalledûn 95
Volozinli Rabbi Haim ben İshak 196

W
Weir 268

Y
Yahuda 238, 393
Yahudi 12, 222
Yahudi âlimleri 13, 234, 256, 259, 483, 499
Yahudi angelojisi 144
Yahudi Âramcası 409
Yahudi din adamları 251, 254, 258, 270, 274
Yahudi gelenek 185, 190, 263, 268, 336
Yahudi günahkârlar 504
Yahudi kültürü 185, 186
Yahudiler 12, 13, 15, 16, 41, 44, 98, 99, 108, 110, 114, 122, 123, 234, 235, 250, 251, 266, 267, 279, 298, 304, 305, 330, 366, 413, 414, 415, 422
Yahudilerin ibadetleri 263, 264
Yahudilik 7, 144, 183, 191, 258, 264, 267, 268, 336, 413, 415, 416, 418, 420, 425, 426, 455, 539
Yahudi mistik düşüncesi 334
Yahudi münafıklar 14
Yahudi ortodoksisi 539
Yahudi şeriatı 262, 267, 351, 472
Yahudi teolojisi 144, 288, 545
Yahve'nin ruhu 544
Yahvist yaratılış metni 140
Yahya 534, 541, 570, 571
Yahyâ b. Vessâb 194
Yahyâ b. Ya'mer 126
Yahya (Hz.) 409
yakılan takdime 455
Ya'kûb el-Hadramî 213, 245, 321
Yakup (Hz.) 236, 237, 238, 299, 305, 393, 416, 535, 552
Yakup soyu 428, 565
Yalkut Şimoni 191
yaratıcı ilah 336
yaratıcı kudret 26
yaratılış 16
yaratılış kıssası 163
yaratılışla ilgili ayetler 25
yaratma 22
yasak ağaç 196, 200
Yasa Kitabı 117
yaşatan hanım 193
yedinci gün 439
Yehova 186, 368, 432
Yehuda ben Ya'kûb 416
Yehuda bölgesi 116
Yehuda merkezli seçkincilik 116
Yehuza 416
Yemen 181, 404
Yeni Ahit 417
Yeremya 410, 534, 536, 541, 570, 571
yeryüzü 191, 230
yeryüzü cenneti 191
yeryüzünde halifelik 139, 153, 155, 168
yeryüzüne düşüş 225
Yeşaya (İşaya) 410
Yeşu 332, 534
yetimler 262, 267, 428
Yezidî 321
yılan 185, 192, 203, 232
yıldız ve gezegen tapıcılığı 420
Yoel 534
Yokebed 326
yoktan yaratma 23, 24, 25, 26, 27, 28
Yuhanna 553
Yuhanna İncili 553
Yunanca 182
Yunan kültürü 152
Yunan mitolojisi 155

Yunan-Roma felsefesi 183
Yunus 534
Yûnus b. Habîb 18, 515
Yusuf (Hz.) 181, 304, 305, 306
Yûşâ b. Nûn 375, 385, 386

Z

zâhir 90
zâhir-bâtın mana ayrımı 260
zâhirî anlam 218, 298
zâhirî ifade 155
Zebîdî 307
Zebulun 238, 393
Zebur 341, 420, 532
Zeccâc 39, 141, 158, 182, 307, 322, 341, 347, 407
zehirli ateş 184
zekât 82, 114, 261, 264, 265, 266, 270, 272, 428, 514, 517
Zekeriyya (Hz.) 27, 409, 534, 541, 570, 571
Zemahşerî 10, 11, 18, 20, 21, 42, 53, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 65, 68, 85, 86, 100, 105, 130, 161, 242, 251, 280, 347, 397, 415, 430, 462, 476, 478, 490, 496, 526, 562, 564
zenb 411, 523
Zerdüştîlik 63
Zerkeşî 18
Zeyd b. Ali 69, 93, 148
Zeyd b. Amr 43, 414
Zeydiyye mezhebi 93
Zeynüddîn İbn Nüceym 73
zıllullah 551
zındık 63
zındıklık 540
Zohak (Dahhâk) 330
zulm 197, 221
zulmet âlemi 226
zulüm 198, 199, 217, 357, 388
Züheyr b. Ebî Sülmâ 345
Zührî 213, 236
Zülkarneyn 465